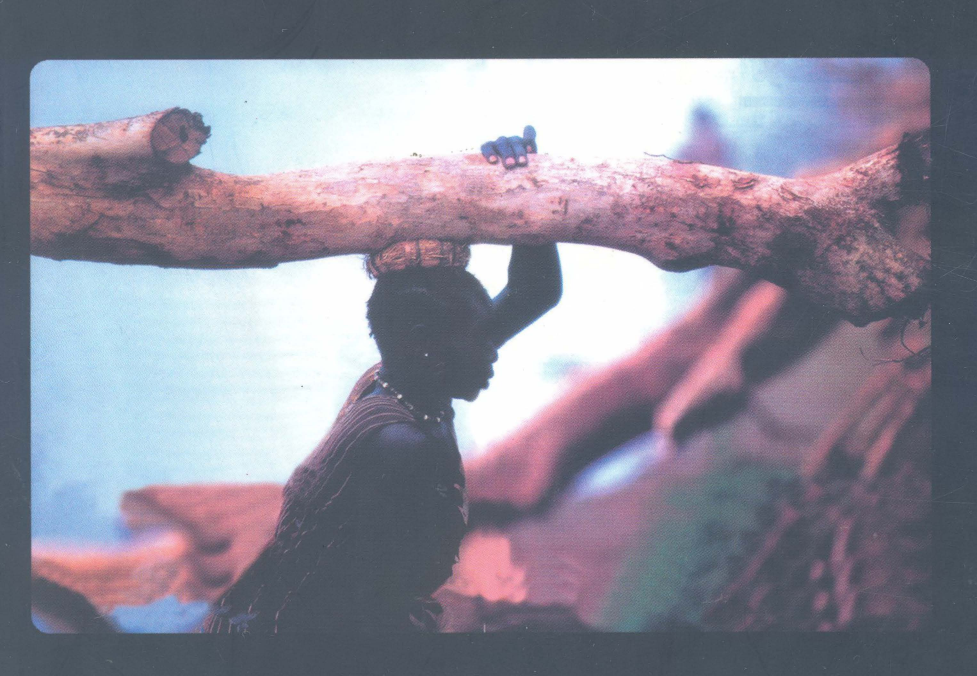
السودان

أهوال الحرب.. وطموحات السلام

قصة بلدين



د. منصور خالد

دار تراث



بعد كتابه السابق (جنوب السودان فى المخيلة العربية) يواصل مؤلف هذا الكتاب كدحه المستنير المعهود في دروب محن السياسة السوادنية ... وأنفاقها المظلمة ، محاولا الإمساك ما استطاع بتلابيب أمهات الموانع التي وقفت وتقف بين أهل السودان ، شمالييهم ، وجنوبييهم ـ ونعمة الحياة الآمنة المطمئنة .

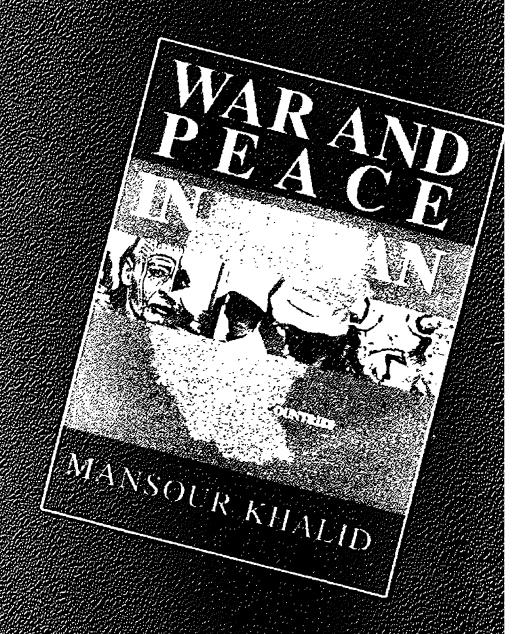
يري منصور خالد أن السياسة السوادنية منذ الإستقلال ـ وعبر نصف قرن مضي دأبت على أن تجعل السودان بلدين ، شمال يدور حول نفسه، يكلمها بلسان المزهو بهوية رفيعة ، ولو بان بوارها ، وجنوب مكلوم ، يحتقن ... ثم يشفى هنيهة، ليحتقن أضعاف ما احتقن، فيطلب حقه بالتى هى أخشن ـ وهكذا حلقة شريرة ـ تقصف بدورانها العنيف أعمار الأجيال يتساءل المؤلف:

وماذا بعد كل هذا التاريخ المثقل بأوضار الماضى ؟؟

وهل يمكن للسودان أن يصبح أمة واحدة ، سيما فى ظل وعي جمعى مرهق بحمل ثقيل من تلك الأوضار ؟؟

إن المؤلف ودرءا للشبهات يرى ضرورة أن لانرى فى عنوانه الفرعى «قصة بلدين» حكماً استباقياً ، إذ أنه بروح لايعوزها التفاؤل يفتح نصه على احتمالات شتى ، يعضد الواقع المر من ضرورة الإنفتاح عليها ، أما الإحتمال العزيز فهو بلا شك يرتبط فعليا برغبة الأخيار من أبناء السودان في وحدة طوعية حقيقية ، تكفل لجميع الأطراف حياة جديرة بأن تعاش ، القسطاس فيها جد مستقيم ، قسطاس يرى بأم عينيه أن السودان يعني ـ تلك المنطقة الواقعة بين خطى العرض الرابع فى الجنوب والعشرين فى الشمال ، وبين خطى الطول السادس والثلاثين فى الشرق والرابع والعشرين فى الغرب .

أما زبد المتنطعين والقابعين على جبل الأوهام فلا حاجة بنا للتذكير بمصيره المعلوم .



الطبعة الإنجليزية الأولى

(لندن)

٢٠٠٣

السودان

أهوال الحرب.. وطموحات السلام

قصة بلدين

د. منصور خالد

الناشر

دار تراث

2003

● **محمود محمد طه:** رجل لم يأسره الحرص إذ غنى عن الدنيا باليأس منها، ومفكر ذو بصر حديد لم يتق غير الله فى التعبير عن فكره. جابه الناس بهذا الفكر ولم يستدبرهم بغيب. فآراؤه السياسية التى أجلينا فى هذا الكتاب، منذ مؤتمر الخريجين، آراء لا يجسر عليها إلا أولو العزم فى وطن فيه للباطل سلطان. واجتهاده فى الدين اجتهاد بديع بريع لا يرفضه إلا من ضاق وعاؤه. ولئن عاد من عاد إلى الكثير من تلك الاجتهادات، فهو متبع لا مبتدع.

إلى ذكرى هؤلاء الأبطال، نهدى هذا الكتاب.

د. منصور خالد

استهلال

واردتموني ان اكـون مُـدلِّسـاً

هيهات، غيرى آثر التدليسا

(أبو العلاء المعرى)

اندلعت شرارة الحرب الأهلية فى السودان فى مطالع الاستقلال، وحتى اليوم لم تخبُ مواقدها بعد. بل إنها، والعالم اليوم يدخل قرناً جديداً، تشعلت لتضحى جحيماً من المذابح والدمار. ومع أن الحرب ظلت هى السمة المميزة لكل عهود الحكم منذ الاستقلال، إلا أن الطبقة الحاكمة فى الشمال وبعض المعلقين السياسيين فيه، ما فتئوا يؤرخون لتلك العهود بأسلوب رومانسى مضلل. حقيقة، ليس هناك ما يحمل أى سودانى على استذكار تلك الفترة بالفخر والمباهاة، خاصة فيما يتعلق بتحقيق السلام والاستقرار لبلادنا. فالذى يحمل السودانيين على التأسى والتوجع، أكثر بكثير مما يحدو بهم للتهليل والاستطالة والشدو بأهازيج النصر. ومن المؤسف، أن القصور عن تحقيق السلام والاستقرار وقع بالرغم من توفر فرص عديدة فى نصف القرن الماضى كان من الممكن أن تقود إليه. ولئن سلكت الطبقة الحاكمة طريقاً بديلاً أفضى بالبلاد لمزيد من المذابح، بل لتدمير الذات، فهذا أمر جدير بالتأمل الجاد. ولاشك فى أن حلول قرن جديد يمثل فرصة تاريخية لمثل هذا التأمل.

صدر النص الإنجليزى لهذا الكتاب تحت عنوان: الحرب وآفاق السلام فى السودان: قصة بلدين . War and Prospects of Peace in the Sudan: A Tale of Two Countries

موضوع الحرب والسلام، إذن، هو مدخلنا لتقصى جذور الأزمة السودانية؛ فبسبب الحرب ـ أكثر من أى سبب آخر ـ فقَّمت الأمور واستفحلت شرورها.

حرب السودان لا تختلف عن الحروب في أى مكان آخر، فكغيرها من الحروب الماضية والمعاصرة هى نسيج سياسى - ثقافى - اجتماعى متشابك ذو تشعبات دولية معقدة. وعبر التاريخ ظل الأدباء والمؤرخون والشعراء يبررون الحروب ويشيدون بمشعليها. فالحروب عند العرب ظلت تقوم على ساق بسبب التطاحن القبلى، إما حول الموارد الطبيعية، أو من أجل التسيد. وفى الحالتين كانت الحرب شرفاً يُفاخَر به. قال الأعشى:

وخـيـلُ بكر فـمـا تنفك تطحنهم

حـتى تولوا وكـاد اليـومُ ينتـصف

لو ان كل مَـعَـدٍ كـان شَـاركنا

في يوم ذي قار ما أخطاهمُ الشرف

بل كانت الحرب تدور داخل القبيلة الواحدة إن لم تجد من تستاد خارجها، ويقتل فيها الأخ أخاه إن لم يجد عدواً يقتله. فى هذا يقول القطامى:

واحـيـانـاً على بكر اخـينا

إذ مـا لم نجـد إلا اخـانا

حتى ابن خلدون، المؤرخ الاجتماعى المرموق قَدَّم السيف على القلم. كلاهما، فيما قال، آلة لصاحب الدولة إلا أن القلم خادم، والسيف شريك فى المعونة تحتاج إليه الدولة للاستظهار به، وتقوى الحاجة إليه لحمايتها والمدافعة عن نفسها(الباب الثالث من المقدمة) . وذهب الشاعر الحكيم أبو تمام للقول بأن السلام لا يتحقق إلا بالاستعداد للحرب، ففى بائيته عن فتح عمورية على يد المعتصم قال:

بَصِـرتَ بالراية الكبـرى فلم تـرها

تُنال إلا علي جـسـر من التـعب

وهكذا بقى موضوع الحرب أمراً محيراً للعلماء قبل أن يكتب ليو تولستوى روايته الحرب والسلام فى عام ١٨٦٩ . وبمرور الزمن، طور العلماء ذلك الموضوع إلى فرع من فروع المعرفة واسع المجال. فالحرب، فى تقدير المنظرين العسكريين مثل كارل فون كلاوستفيز،

أصبحت هى الدبلوماسية بوسيلة أخرى، بل قامت نظريته العسكرية كلها على فكرة إبادة العدو إبادة كاملة من أجل المصلحة الوطنية العليا. وعلى الجانب الآخر من العالم، برر الخبير العسكرى الصينى صن تزى الحرب كأداة للسياسة، ولكنه كان أكثر إنسانية من صنوه الألمانى. ففى كتابه فن الحرب قال: الحرب مسألة خطيرة للدولة، إنها ميدان الحياة والموت. هى الطريق التى تؤدى إلى العيش أو الفناء، ولذلك فمن المستحيل عدم التعمق فى دراستها. على أن إحراز مائة انتصار فى مائة معركة ليس هو أفضل ما يكون. أفضل ما يكون هو إخضاع العدو دون قتال. ولكن، هل تلك النظرة إنسانية حقاً، أم هى توسل لإحراز النصر بأسلوب آخر؟ يقول صن تزى أن فن الحرب والمهارة العسكرية هما مسألة حياة أو موت، وطريق الأمان أو الدمار.

لا ينتقص كل هذا فى شىء مما قال تولستوى عن الحرب. كتب تولستوى يصف الحروب العديدة التى كانت تدور فى أوروبا فى زمانه يقول: إذا كان الهدف من الحروب فى بداية القرن التاسع عشر هو تعظيم (aggrandizement) روسيا، فقد كان من الممكن تحقيق ذلك دون الحاجة إلى كل تلك الحروب والغزوات. وإن كان الهدف منها هو تعظيم فرنسا، فقد كان من الممكن تحقيق تلك الغاية دون حاجة إلى الثورة أو الامبراطورية. وإن كان الهدف هو نشر الأفكار، فلاشك فى أن المطبعة كانت أقدر بكثير على القيام بهذه المهمة بشكل أفضل مما قام به الجنود. وإذا كان الهدف هو تقدم الحضارة، كان من السهل للغاية أن ندرك أن ثمة طرقاً عديدة تحقق الترويج الحضارى دون حاجة لتدمير البشر وثرواتهم. لماذا، إذن، وقعت الحروب بهذه الطريقة، لا بأى طريقة أخرى؟ لأن هذه هى الطريقة التى حدثت بها؟ فالصدفة هى التى خلقت الموقف، وعبقرية الإنسان استغلته.

الحرب فى رأى تولستوى، إذن، ظاهرة غير عقلانية، تتسم حوافزها بالانتهازية المطلقة. فالحروب على الدوام، تندلع لأسباب مزعومة مثل الدفاع عن المصالح الوطنية، أو بث الوعى، أو إعلاء كلمة الله، أو نشر الأفكار، والتى هى دوماً أفكار دوغماطية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا خلفها. وبما أن الدوغماطية لا تُخضع الأفكار للبرهان لا يصبح المتمرد عليها مخالفاً فى الرأى فقط، بل مهرطقاً. ولكن وراء هذه الأهداف التى يوحى

بعضها بالنبل، تكمن فى أغلب الأحايين طموحات ذاتية لسياسيين طائشين، أو دعاة قلّما يراودهم شك فى حتمية دعاواهم. تُسَعّر الحروب أيضاً جماعات على درجة عالية من التمركز فى الذات رغبة منها فى الحفاظ على مصالح متخيلة بحسبانها حقوقاً مكتسبة راسخة. لهذا، بينما نتفق بوجه عام مع حكم تولستوى بأن الحرب ما هى إلا نتيجة للصدف التى تستغلها عبقرية شريرة، إلا أن الأسباب الجوهرية لأغلب الحروب تكمن فى رغبة قائد أو جماعة أو دولة فى تعظيم مصالحهم المتخيلة دون أى اعتبار لمصالح الآخرين، بل وبإنكار الحقوق المشروعة للآخرين فى بعض الأحيان.

على الرغم من ذلك، لم يتصور أحد، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية فى العام ١٩٤٥، أنه سوف يجيء يوم يحمل فيه الإنسان السلاح فى وجه أخيه الإنسان لفض نزاع سياسى، أو أن تسعى فيه جماعة من الناس لاستئصال جماعة أخرى بسبب اختلاف العرق أو الدين أو التباين السياسى، أو أن تقوم دولة بدعوى الحفاظ على أمنها الداخلى بإبادة شعب آخر، أو تلجأ أخرى، بهدف حماية مصالحها الوطنية إلى الاعتداء على غيرها. ما كان المرء يظن أن ثقافة العنف التى كانت هى السمة المائزة للقرن الماضى ستُطل على العالم بوجهها القبيح بعد تبنى الحكومات لميثاق الأمم المتحدة والإعلان الدولى لحقوق الإنسان. كان العالم، فى ذات الوقت، يؤمل فى أن يصبح الوجه القبيح للحرب والإبادة التى عانى منها فى الحرب العالمية الثانية، درساً حياً تعلمت منه الدول ضرورة الكف عن الصراعات المسلحة كحل للمشكلات السياسية. وكان، لأجل كل هذا، يظن أن كلمة الرب كما جاءت فى سفر أشعياء ستتحقق: فَيَقْضى بين الأمم، ويُنصف لشعوب كثيرين فيطبعون سيوفهم سِككاً ورماحهم مناجل. لا ترفع أمة على أمة سيفاً ولا يتعلمون الحرب فى ما بعد. (سفر أشعياء الإصحاح الثانى، ٤). لكن ياويلتاه، اندلعت الحروب بين الدول، وداخل حدودها، فى جميع أرجاء العالم، وكانت، على الأكثر، حروباً محملة بالأحقاد والضغائن.

فى حالة السودان، كان الدافع الرئيسى للحرب رغبة جائرة من جانب جماعة واحدة للاستمساك بامتياز غير مشروع على حساب خصم افتراضى. فى سبيل هذا، تذرعت تلك الجماعة بالحرص على الحفاظ على مكتسبات وطنية، بفهم ضيق لمدلول الوطن والوطنية.

إذ ما هى هذه الوطنية التى لا تشتد لها رغبة فى البحث عن الحد الأدنى من عوامل التلاقى بين طرفين يعيشان ويتساكنان فى حِمى وطن واحد، أو يؤرق بالها أدنى إهتمام بالبحث عن المقومات التى تجعل من المجال الجغرافى الذى يتشاركه أقوام متنافرون وطناً لهم جميعاً. بدلاً عن ذلك، ذهبت تلك الجماعة لتحديد مقومات الوطنية وفق معايير ممعنة فى الذاتية، كما تملكتها نزعة الاستئثار بكل شىء. لم ترض حتى بالتنازل عن القدر اليسير فى سبيل أن تعيش العائلة الوطنية فى سلام. نزعة التملك هذه، لا بد أن تقود إلى رد فعل مساو لها فى الحجم من جانب ضحايا تلك السياسة الاستئثارية. وفى مثل هذه الحالات، يبحث السياسى الرشيد عن الأسباب الجذرية التى قادت إلى الصراع، ويسعى لمعالجتها بإنهاء المظالم التاريخية (حقيقية كانت أومتوهمة)، لأن التغاضى عن تحديد وعلاج الأسباب الجذرية للصراع يقود حتماً للانفجار.

عهدنا بالسياسة السودانية طويل، استنفد جزءاً كبيراً من سنى رشدنا. طوال تلك الفترة ـ وعلى تنوع مراحلها ـ حرصنا على الاقتراب الموضوعى من قضايا الوطن، وعقلنة ما نقول ونفعل. لهذا ، فمع الذى يقال عن أن المشتغلين بالسياسة يتناولون قضاياها، فى أغلب الأحايين، بفم مفتوح وعقل مغلق، إلا أننا ظللنا، بقدر المستطاع، نداوم السعى على أن يبقى عقلنا متفتحاً وهو يراقب أسباب تلك الحرب المهلِكة. ولا سبيل لتحقيق هذا إلا بتلمس وجهات النظر عند طرفى الصراع. هذه هى الطريقة المثلى لرؤية الصورة واضحة بكافة تفاصيلها، وبكل درجات الطيف فى مكوناتها. ولعل أبرز ما صعقنا، ونحن نتبصر الأمور ونتقصى مصادر العجز، هو أن مجمل أهل الشمال الذى ننحدر منه، ظل يرقب تلك الحرب الوحشية برباطة جأش واضحة، بل ملك بعض منهم قدرة فائقة على تجاهلها، مع انشغالهم الدؤوب بحرب فيتنام، وحرب فلسطين، وحرب البوسنة، وحرب الكوسوفار؛ وكان لحرب الشيشان أيضاً نصيب من ذلك الاهتمام. بين هذا التجاهل وتفاقم الحرب علُقة وارتباط لا بد من إيضاحهما.

حديثنا هذا ينصب بقدر كبير على النخب السودانية، لا عامة الناس من أهل السودان. فالمسئولية عن الهرج الذى ساد السودان طوال سنى ما بعد الاستقلال تقع على عاتق النخبة

فى الشمال والجنوب بالمقام الأول، وليس على عاتق الشعب السودانى الذى أولى هذه النخب كل ثقته. وفى مقدمة لدراسة قمنا بها حول دور النُخبة فى السياسة السودانية صدرت تحت عنوان (The Government They Deserve)، أى (كما تكونوا يولى عليكم)، ذكرنا أننا سنتناول فى ذلك الكتاب الحكومات التى أقامتها النخبة السودانية ـ وأنا واحد منها ـ لتحكم عبرها الشعب السودانى بأكمله، ولماذا عكست هذه الحكومات العجز الفكرى ـ إن لم يكن القصور الأخلاقى أيضاً ـ الذى تميزت به تلك النخبة قبل وبعد إعلان الاستقلال فى عام ١٩٥٦ ."تلك الدراسة، فى جانب منها، كانت نقداً ذاتياً لتجارب خضناها. وفى عمل آخر باللغة العربية تناولنا نفس الموضوع فى كتاب عَنَنَاه: (النخبة السودانية وإدمان الفشل)، ذلك عنوان قادح يتبعه أثره. فى ذلك الكتاب حاولنا الكشف عن وجوه القصور فى تناول الحكومات والجماعات التى تسهم فى تشكيل الرأى العام لمسألة الحرب والسلام فى السودان. وكان جلياً فيما قمنا به من دراسة أن الحكومات ومكيفى الرأى العام أدمنوا بشكل مَرَضى تكرار نفس الأخطاء مما أفضى إلى عجزها عن تحقيق السلام والاستقرار. ﴿أو لا يرون أنهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون﴾ (التوبة ٩/١٢٦).

هذا الخلل السلوكى المحير ـ والذى لا يمكن تبريره عقلانيّاً ـ يذهب بالمرء إلى ميدان معرفى آخر هو ميدان علم النفس. ذلك مجال لا خبرة لنا بدروبه، وعلمنا فيه لا يتجاوز علم غير المتمهرين فيه. ولكنا نكاد نوقن أن إصرار من يفترض فيهم إحكام العقل فيما يفعلون، بدلاً عن التصرف الغريزى تجاه القضايا العامة، أمر لا يمكن تفسيره عقلانياً. فالعقل يحمل المرء على التمييز وإدراك الأشياء على حقيقتها، أما الغريزة فلا تمييز ولا اختيار معها. إذن، ما هى العوامل التى تُحَفِّز هذا الخلل السلوكى؟ ربما يكون أحد الأسباب هو ترددنا فى النظر مباشرة إلى وجوهنا فى المرآة لكى نواجه أنفسنا بحقيقتها، بدلاً عن النظر إليها فى مرايا خادعة.

بدأت الحرب فى السودان فعلياً فى الستينيات من القرن الماضى،على الرغم من أن جذورها القريبة ترجع إلى قبيل استقلال السودان (أغسطس ١٩٥٥). وكان من الممكن

السيطرة على أعمال العنف التى طرأت منذ ذلك التاريخ، لولا قصر نظر الحكومات المتعاقبة فى الخرطوم عما يمكن أن تقود إليه الحروب مستقبلاً. تلك الحكومات افترضت ـ بحسن أو بسوء نية ـ أن الوطنية الشمالية الصغرى (northern sub-nationalism)، بكل مقوماتها الثقافية والدينية بل والعرقية، يجب أن تصبح المقوم الوحيد للهُوية الوطنية لكل السودان، بما فى ذلك الجنوب. لم تدرك تلك الحكومات، كما لم تدرك النخب التى كانت تشاركها الرأى، أن الطبيعة غير الشاملة (non-inclusive) لهذه النظرة للهُوية الوطنية قد تؤدى إلى ظهور سياسات قائمة على، ومنحازة إلى، الأعراق حتى داخل الحدود الجغرافية للشمال نفسه. وعليه، فبدلاً من أن تصبح الهُوية المفترضة فى شكلها الجنينى ذلك عاملاً على التوحيد، أصبحت عنصراً آخر من عناصر الصراع فى السودان. وهكذا عجز السودان الذى يضم مجموعات تنتمى إلى أعراق مختلفة، لكل منها تاريخها ودينها وخصائصها الثقافية، عن التحول إلى دولة مدنية شاملة (inclusive) تضم مواطنين مختلفين، ولكنهم متوحدون فى تنوعهم (united in diversity) عمّق من مشاعر الفرقة أيضاً، رفض الطبقة الحاكمة منح فرص متكافئة للجنوبيين فيما يتعلق بشئون الحكم، وطال ذلك الرفض حق الجنوبيين فى إدارة إقليمهم، مما قاد إلى استعار الصراع فى الجنوب. واليوم يدخل هذا الصراع عقده الخامس، باستثناء فترة هدنة دامت عشر سنوات هى الفترة ما بين عامى ١٩٧٣ ـ ١٩٨٣ التى تلت اتفاق أديس أبابا عام ١٩٧٢. تلك كانت هى الفترة الوحيدة التى ساد فيها هدوء نسبى فى الجنوب على امتداد فترات ما بعد الاستقلال.

فترة الهدنة التى دامت عشر سنوات أنهاها حاكم شمالى (نميرى) بالتواطؤ مع سياسى جنوبى (جوزيف لاقو). فخلافاً لنصوص اتفاقية أديس أبابا قام الرجلان بتقسيم الجنوب إلى ثلاث مناطق ذات سلطات دستورية أقل من تلك التى حددتها الاتفاقية للإقليم الجنوبى. وفى وقت لاحق، وفى أحدى الحلقات التآمرية ـ هذه المرة مع الإخوان المسلمين ـ قام نميرى بفرض قوانين دينية (إسلامية) على بلد متعدد الأديان. تلك هى القوانين التى أخذ السودانيون يشيرون إليها تلطفاً فيما بعد بـ قوانين سبتمبر. هذه الزلة من الحاكم الشمالى الوحيد الذى افتُرِض فيه الوعى بالجوانب المتعددة لتركيبة السودان الاجتماعية بسبب نجاح

نظامه فى الوصول إلى حل للمشكل أعيا غيره، كانت بلا مرية هى أدنى مراحل السقوط السياسى. ومنذ وقوع ذلك الهفاء والحمق، لم يعد بحق أى رجل ذى نُصفة أن يلوم الجنوبيين على منابذتهم لنميرى ومجاهرته بالحرب، بل وعلى فقدانهم الكامل للثقة فى السياسيين الشماليين على اختلاف انتماءاتهم. ولعلنا نركز على اتفاق أديس أبابا لأسباب موضوعية وذاتية. أهم الأسباب الموضوعية هو أن اتفاق أديس أبابا يمثل مبادرة السلام الأولى التى تم تنفيذها بواسطة السودانيين أنفسهم. على أن نجاح ذلك الاتفاق وإجهاضه فيما بعد، يعكسان الخلل الهيكلى فى السياسة السودانية. فاتفاق أديس أبابا استهدى بصورة تكاد تكون حرفية بوثيقة أعدت أثناء فترة حكم الأحزاب التى سبقت تولى نميرى للسلطة، وما أقعد الأحزاب عن تنفيذها إلا الانقسامات الدينية والسياسية والصراعات الشخصية التى وقعت بين الأحزاب آنذاك. العامل الذاتى هو أنه أُتيح لنا، بجانب آخرين، أن نلعب دوراً فى إنجاز ذلك الاتفاق التاريخى. لذلك، لا يقل غضبنا على نميرى لإلغائه الاتفاق، عن إدانتنا للسياسيين الذين أزاحهم نميرى لفشلهم فى اقتناص فرصة تاريخية عظيمة لتحقيق تسوية سلمية لأزمة السودان عقب انتفاضة أكتوبر ١٩٦٤، ولكن رغم سخطنا على نميرى، لن نبخسه حقه، بل نقول أنه كان فى مقدوره أن يدخل التاريخ لو لم يَلغِ بدون مبرر تلك الاتفاقية. وقد أثبتت التجربة أن الرجل لم يكن يدرك مغزى الاتفاقية أو دلالاتها.

تطبيق نميرى للقوانين الدينية (الشريعة)، فيما بعد، قاد إلى تغيير فى الخارطة السياسية السودانية بشكل يفوق التصور. ودون تقليل من مسئولية نميرى عما حدث، إلا أن خصميه السياسيين: صادق المهدى وحسن الترابى، كانا أكبر عنصر تحريض له بشكل مباشر عندما باركا صحوته الإسلامية المزعومة، وشجعاه على المضى فيها بعد المصالحة الوطنية فى العام ١٩٧٧. تلك كانت مغامرة غير محسوبة عاشا ليندما عليها، أكثر من ندمنا على التعاون مع نميرى. ومن المدهش أن نفور المايويين (أنصار نميرى) من فكرة تديين السياسة فى عام ١٩٦٨ (مشروع الدستور الإسلامى) لأثرها على الوحدة السياسية للبلاد، كان من أهم الأسباب التى جاءت بنميرى إلى السلطة فى العام ١٩٦٩.

عند تخلينا عن نظام نميرى فى صيف عام ١٩٧٩ عقب إعلانه توجهه لإلغاء الاتفاق، وتغاليه فى الهوس الدينى، ألمحنا إلى الجميع - بمن فيهم الرئيس - أن السودان لن يعود كما

كان عليه مرة أخرى. ذلك رأى كان لابد لنا من الإفضاء به إليه، بدلاً عن التولى غضباً، أو الاكتفاء بالقعود عنه مخالفاً بعيداً، «فتول عنهم يوم يَدعُ الداعى إلى شىء نُكُر»، سخر كثيرون من هذا الرأى، يومذاك وقال واحد منهم باستهزاء: كيف تجرؤ على قول ذلك إذا كان الجنوبيان اللذان وقعا الاتفاقية، جوزيف لاقو نيابة عن حركة تحرير جنوب السودان (SSLM) وأبيل ألير، رئيس وفد الحكومة فى مفاوضات أديس أبابا، لم يبديا انزعاجاً من إلغاء الاتفاقية ؟ فى ذلك الوقت كان لاقو يتربع على منصب نائب رئيس البلاد، فى حين استمر ألير فى عمله كوزير بعد إلغاء الاتفاقية، بل رضى لنفسه البقاء فى منصب متواضع (وزير الأشغال العامة). موقف لاقو لم يكن يدعو للدهشة، فمثل نميرى لا نحسب أنه كان مدركاً كل الإدراك للمغزى الكامل للاتفاقية التى وقعها. ألير ينتمى إلى قبيل مختلف، فهو رجل ذو شخصية قوية، و حس سياسى سليم. ولكنه، على خلاف ما فعل الآخرون الذين اختاروا الانسحاب من الحكومة ومغادرة البلاد عقب إلغاء نميرى للاتفاقية(١) أو أفصحوا عن آرائهم وانتهى بهم الأمر إلى الوقوف خلف القضبان(٢)، آثر أن يتخذ قراره فى الوقت المناسب.

بعد أربعة أعوام من إلغاء اتفاقية أديس أبابا، اندلعت الحرب على نطاق واسع، غير أن المرحلة الجديدة شهدت تحولاً كبيراً فى نسق الحرب فى الجنوب. تلك هى المرحلة التى برزت فيها الحركة الشعبية لتحرير السودان والجيش التابع لها (SPLM/A) كمنظمة سياسية ـ عسكرية تحت قيادة جون قرنق دى مابيور. جدير بالملاحظة أن الحركة الجديدة أسقطت كلمة جنوب من اسم المنظمة التى أسسها لاقو وكان اسمها حركة تحرير جنوب السودان (Southern Sudan Liberation Movement,SSLM) الحركة الجديدة ـ ذات المنشأ الجنوبى ـ حددت مهمتها فى علاج أخطاء الماضى عن طريق خلق سودان جديد تُزال عنه كل مظاهر الهيمنة التاريخية: السياسية والاقتصادية والدينية والثقافية، ولتحقيق هذا، دعت إلى العودة لمنصة التأسيس back to the drawing board، أى إلى مؤتمر قومى دستورى يجمع كل القوى السياسية والاجتماعية والعسكرية والإقليمية فى البلاد من أجل إعادة رسم الخريطة السياسية. الذى يقارب المشكل السودانى من هذا

المنظور لا يمكن أن يتهم بالعمل على إعادة تكوين السودان بقوة السلاح. على النقيض، تركت الحركة، بطرحها ذلك، مهمة إعادة التكوين السياسى للسودان للشعب السودانى، فالشعب وحده هو الذى يقرر إن كان ينشد سوداناً مستقراً ينعم بالسلام والعدل والوحدة، أو يريد بلداً ممزقاً. فلا النخبة التى تدعو لهُوية عربية للسودان، ولا تلك التى تدعو لهوية أفريقية، ولا أولئك الذين ينادون بأن الدين هو القوام الأساسى لشخصية السودان الحضارية، هم الذين يقررون مصير السودان. الشعب وحده عبر ممثليه المعبرين عن إرادته الحرة فى المؤتمر الدستورى المقترح، هو الذى ينبغى أن يقرر. وكان فى تقدير الحركة أنه بوضع تلك الخطوط العريضة فى حيز التنفيذ فى إطار نظام سياسى متفق عليه، ستُحل مشكلة الجنوب وتُرد إليه حقوقه المشروعة. الحركة أيضاً أضافت إلى نداءات الجنوب القديمة، والتى كانت مبتسرة أحياناً، قضايا أخرى غيّبها الطابع النخبوى للخطاب السياسى الجنوبى، والذى كان ينحصر فى موضوع من يحكم الجنوب، وليس كيف يحكم الجنوب. من تلك القضايا موضوع التهميش الاقتصادى للجنوب ومناطق الأطراف فى السودان. والقضية الأخيرة (قضية مهمشى الأطراف) كانت غائبة تماماً عن الخطاب السياسى التقليدى فى الشمال.

حرب قرنق الأولى كانت مع أتباعه الذين طالبوا بالانفصال العاجل، ومن حق القارئ أن يتساءل: لماذا رفض قرنق ذلك المطلب الجنوبى المشروع فى رأى أهله؟ ظل اقتناعنا يتزايد عبر السنوات الماضية أن ما دفع زعيم الحركة لمحاربة الانفصاليين شيئان: الأول هو إيمانه الراسخ بالوحدة الأفريقية، ويمكن القول أيضاً حسه التاريخى. فى الحالة الأولى ما برح زعيم الحركة يقول أن السودان نتاج لحقائق تاريخية ومعاصرة بينها نسب وثيق، وأى محاولة لفك هذا الترابط ستؤدى حتماً إلى تفكك نسيج السودان. هو مقتنع أيضاً بأن وحدة القارة لا يمكن أن تتحقق بتشجيع النزعات الطاردة التى تمزق أجزاءها، ما لم يضطر المرء إلى ذلك. وعليه فإن الدعوة لقيام سودان جديد متماسك وقوى لا تعبر فقط عن طموح (aspiration) وإنما كانت أيضاً مصدر إلهام (inspiration) لكل من يريد لبلاده أن تحتل مكاناً تحت الشمس تؤهلها له عبقرية الزمان والمكان.

أما فى الحالة الثانية فقد قصد قرنق، منذ البداية، أن لا يرى نفسه جنوبياً، بكل التداعيات التى تقود إليها هذه الصفة فى عقل الجنوبى، وبكل الأفكار المسبقة التى تسود العقل الجماعى الشمالى حول تلك الصفة. ألغى قرنق من عقله صورة الآخر عنه، والتى كاد الآخر أن يقنع كل جنوبى بها. لم يرَ فى نفسه إلا سودانياً ذا حقوق أصلية فى بلاده، لا يحدد دوره ومكانه فى الوطن الذى قُيض له أن يكون جزءاً منه إلا فكره وإسهامه فى الشأن العام وقدراته على العطاء، لا منبته الجغرافى ولا دينه. هذه الفكرة المُلهِمة كانت هى الدافع الأساس لاقترابنا من قرنق ومن الحركة. ذلك الاقتراب، من جانب رجل ينتمى إلى صومعة النخبة الشمالية، لم يَرضَ عنه بعض الزملاء، بل فى الواقع أصدقاء حميمون. موقف هؤلاء، بطبعه، يكشف عن مزاج عنصرى دفين يدعو للشفقة. ومن الغريب حقاً أن يتملك هذا المزاج رجالاً يُفترض فيهم - بحكم نظرتهم الحداثية للواقع - تجاوز ذلك المزاج الفطرى. ولعلنا نُبلى هؤلاء عذراً، فالناس كثيراً ما يكونون ضحايا لتاريخهم. ثمة أسباب تاريخية عديدة تكمن وراء هذه النزعة الفطرية التى تستعصى على الفهم، بل ربما تكون تلك النزعة خفية حتى على من يعانى منها. هناك، إذن، ضرورة لتحديد هذه الأسباب وتحليل دواعيها.

بغض النظر عما سبق، برهن قرنق على مر السنين منذ ظهور الحركة الشعبية أنه ليس فقط إستراتيجياً حاذقاً وصاحب تكتيك ماهر فى الحرب، وإنما أيضاً مفكر سياسى جسور، لأن الذى حققه عبر المفاوضات مع الساسة الشماليين، لا يقل أهمية عما حققه بقوة السلاح. بالرغم من ذلك، ما انفك بعض الشماليين ينتقصون من قدره بإصرارهم على أنه مجرد دمية صنعها آخرون يحيطون به، أو هو صنيعة لقوى خارجية توجهه حيث شاءت. النظرة الأولى تعبر عن إيمان عميق من جانب القادحين الشماليين بأن الرجل ينتمى إلى فئة قَدَروا لها أن تعيش دوماً فى الطرف المتلقى، ولذا فهو بتركيبته الجينية غير أهل لتحديد مسار السودان. هذه الرؤية المعتلة تفسر جنوح القادحين دوماً إلى إساءة فهم كل فعل أو تصريح يصدر عن الرجل. كثير من هؤلاء القادحين ليسوا أغبياء، أو أعمياء ينظرون للأشياء بعيون مطفأة. ففى قرارة أنفسهم، يدرك هؤلاء العواقب المترتبة على خطاب قرنق، لاسيما وفى ذلك الخطاب تحد للأساطير المصونة فى العقل الشمالى.

ثمة جماعات أخرى بين النخبة الشمالية انجذبت لرؤية قرنق، بل تفوقت فى اقتباس موضوعاته عن السودان الجديد، إلا أنها أبت الاعتراف بإسهامه الرائد فى الفكر السياسى السودانى، أو التسليم بدوره الحيوى فى تحقيق سودان جديد. ذلك موقف لايسىء فقط إلى المصداقية السياسية لهذه النخبة، وإنما يكشف أيضاً عن عرى فكرى معيب. والعيب ليس فى اقتباس أفكار قرنق، وإنما فى ارتداء قمصانه الفكرية، فى ذات الوقت الذى يُنكرون فيه دوره فى حياكتها. على الجانب الآخر، يقف قادحو قرنق من الجنوبيين الذين لا ينكرون نجاح قرنق فى وضع قضيتهم فى دائرة الضوء بصورة لم يحققها قائد جنوبى من قبل، إلا أنهم لا يرون فى خطابه إلا بُغية عسيرة المنال. هؤلاء يحبذون القوالب القديمة التى تضع السودانيين فى صراع دائم بين أنفسهم: العرب ضد غير العرب، والمسلمين ضد غير المسلمين.

حدثان هامان وقعا بعد انتهاء حقبة نميرى واشتعال الحرب من جديد فى العام ١٩٨٣؛ الأول هو بزوغ الجبهة الوطنية الإسلامية عقب سقوط نميرى، واستيلاؤها على السلطة عبر انقلاب عسكرى بقيادة عمر حسن أحمد البشير فى يونيو من عام ١٩٨٩ . ذلك الانقلاب اتشح عند بدايته برداء وطنى حينما زعم قائده أنه جاء لينقذ الأمة من الفوضى التى أشاعتها الأحزاب. وبعد مضى عشر سنوات على الانقلاب اعترف البشير علانية وبلا استحياء بما كان يعرفه الجميع طوال الوقت: أنه كان مجرد واجهة للجبهة القومية الإسلامية. الحدث الثانى ـ والذى ربما كان نتاجاً مباشراً للحدث الأول ـ هو شيوع فكرة السودان الجديد وبلوغها الذروة فى قرارات أسمرا فى يونيو ١٩٩٥ . ولا ريب فى أن المعاناة التى عاشها السياسيون والنخب الشمالية تحت حكم الجبهة القومية الإسلامية رَقَقت إحساسهم تجاه المعاناة التاريخية للآخرين. ذلك الإحساس المتأخر عبرت عنه قرارات أسمرا، التى تواضعت عليها جميع القوى السياسية والاجتماعية السودانية تحت مظلة التجمع الوطنى الديمقراطى. وكانت الجبهة القومية الإسلامية هى الجماعة السياسية الوحيدة التى لفتت الأنظار بغيابها عن ذلك التجمع. ومن الواضح أن الأحزاب الشمالية التى اجتمعت فى أسمرا أرادت أن تُصلح معاً، ما أفسده كل منها على حدة. لهذا تمثل قرارات أسمرا نقطة تحول كيفى فى التاريخ السياسى للسودان. إلا أن القرارات، فى حد ذاتها، لن تفضى إلى سلام قابل للتحقيق.

على المستوى الشخصى، شاركنا في جانب الحركة الشعبية لتحرير السودان في المفاوضات الأولى مع نظام البشير، وفى المحادثات التمهيدية مع التجمع الوطنى الديموقراطى، كما تشرفنا فيما بعد بتمثيلها فى هيئته العليا. بمقتضى هذه الصلاحيات كنا على علم بجذور خلاف الحركة مع الجبهة، وبما دار فى محادثاتها الأولية مع التجمع، خاصة الحوار الفكرى الصريح (والملتهب فى بعض الأحيان) بهدف الوصول إلى اتفاق أسمرا. فى ذلك الحوار احتلت قضيتان موقع الصدارة: السلام والديمقراطية، والقضيتان مرتبطتان ببعضهما خلافاً لما يعتقد البعض. ولربما أراد الذين ما فتئوا ينكرون هذا الترابط تبرئة الحكومات المدنية السابقة من اللوم على فشلها فى ترسيخ الديموقراطية. فالعامل الأول فى إجهاض الديموقراطية هو تصعيد الحرب، أو الإخفاق - بسبب الإهمال أو التواطؤ - فى وضع نهاية لها. كما أن الديموقراطية التعددية لا يعبر عنها فقط تعدد الأحزاب وتنوعها، بل تستمد شرعيتها من قدرتها على إدراك قضايا المجتمع الكلية وتصديها لعلاجها. فإن كان قوام الاستقرار هو إنهاء الحرب، وكان إنهاء الحرب رهيناً بالقدرة على إيجاد حلول للأسباب التى قادت لها، يصبح الحديث عن الديموقراطية بمعزل عن إزالة دواعى الحرب، تنطعاً لا معنى له. لهذا نقول أن أعظم إنجازات أسمرا هو النتائج الختامية المتعلقة بقضية الحرب والسلام، والصيغ المرتضاة لنظام الحكم والإدارة، وكفالة حقوق كل الجماعات بما فيها الجنوب فى ممارسة حقه فى تقرير المصير. حتى الجبهة القومية الإسلامية لم تشأ التخلف عن ذلك القطار، فتظاهرت، بعد قرارات أسمرا، بأنها توصلت لنفس النتيجة مع وجود أكثر من دليل على مخاتلتها بشأن هذه القضية.

لقد تغير المناخ السياسى فى السودان تغيراً جذرياً نتيجة لقرارات أسمرا، خاصة فيما يتعلق بمفاهيم الوحدة، وحقوق المواطن. انعكس هذا فى عدد من المبادئ من بينها فصل الدين عن السياسة، واللامركزية الإدارية، والوحدة الطوعية من خلال ممارسة حق تقرير المصير، والالتزام الكامل بكل العهود والمواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، وإعادة بناء الدولة والاقتصاد. هذه المبادئ ليست قائمة طعام (menu) يختار منها كل حزب الطبق الذى يشتهيه (a la carte)، وإنما هى وفاق تاريخى ملزم لجميع الأحزاب بما فيها الحركة

الشعبية. مع ذلك، فالافتراض بأن الأمور لا يمكن أن تعود إلى السوء الذى كانت عليه قبل ٣٠ يونيو ١٩٨٩ لأن ثمة اتفاقاً تم التوصل إليه فى أسمرا، افتراض عقيم. الأسوأ قد يقع إن توهم البعض أن اتفاق أسمرا قابل للاجتهاد فى تفسير محتواه بصورة تُلغى جوهره. روح أسمرا وجوهر قراراتها يجب أن لا يخضعا لاجتهادات سياسيين دربوا على التمحك عند الألفاظ، وامتهنوا نحت العبارات، وتشتد شهوتهم لتفسير كل شيء للناس بما فى ذلك ما توافق الكافة على معناه. حرى بالناحتين، والمتمحكين عند الألفاظ، وذوى الشهوات المستعرة للتفسير وتفسير التفسير، أن يدركوا أن سودان اليوم يعدو فى سباق مصيرى بين الوعى بالذات والتفكك؛ والخيار فى يد قادته. ولا شك فى أن مضى ستة وأربعين عاماً من الاستقلال يكفى لكيما يدرك القادة، وتدرك النخبة السودانية الشمالية، أنهم كانوا يراهنون على الأوهام. الخطأ الثانى هو التخيل بأن النظام سينهار من تلقاء نفسه، أو أن النضال المسلح فرض كفاية، أو أن الجماهير تنتفض دون حفز وتمكين من قياداتها. ولعل بروتوكول ماشاكوس الذى وقعته الحركة مع نظام الجبهة فى ٢٠ تموز/ يوليو٢٠٠٢، والذى غابت عنه قوى التجمع الأخرى (الشمالية والجنوبية) يؤكد هذا. ولكن، مثله مثل قرارات أسمرا، لن يحقق هذا الاتفاق وحدة أو سلاماً إن وَهِم الطرف الشمالى الذى وسمه بتوقيعه بأن ليس للسلام ثمن. فالاتفاق لن يحقق شيئاً، دون التزام كامل بآليات تنفيذه، ووعى بأن المشكل أعمق من أن تحله النصوص الدستورية، وإدراك لأن شيطان التفاصيل فى السياسات ومقاصدها. فالذى يلزم تغييره ليس هو المواقع الوزارية وإنما ثقافة سياسية شوهاء مترسبة. وإلى أن ننتزع عن هذه الأوهام، ونميز بين الواقع والخيال، ويستقيل بعضنا عن عالم الفانتازيا الذى لازموا العيش فيه منذ أكتوبر ١٩٦٤، ونبارح الخمول الفكرى الذى ظلت تعيش فيه الطبقة الحاكمة منذ الاستقلال، فلن نعرف على وجه الدقة إن كان مشروع قرنق: السودان الجديد هو مشروع قابل للتحقيق، أم أنه ضرب من ضروب الخيال، وغاية عصية المنال كغاية الملك الإغريقى تانتالوس.(٣)

منصور خالد

●●●

هوامش وإحالات

(1) قبيل إعلان نميرى لإلغاء الاتفاقية أبلغ الكاتب الرئيس نميرى باستقالته من موقعه فى الاتحاد الاشتراكى واتجه إلى واشنطون للعمل كباحث فى مركز ودرو رولسون ؛ كما لحق به الأستاذ عبد الرحمن عبد الله، وزير الإصلاح الإدارى وأحد صناع الاتفاقية، للعمل بالأمم المتحدة . استقال من منصبه أيضاً فرانسيس دينق وزير الدولة للخارجية.

(2) بونا مالوال وكلمنت امبورو وصحبهم.

(3) تانتالوس Tantalus ملك إغريقى تزعم الأسطورة بأنه كان صديقاً للآلهة فقربوه منهم واستضافوه فى موائدهم. ومن بعد لحقت به لعنة الآلهة لإذاعته أسرارهم على الناس، وكان عقابه هو الإغراق فى الماء حتى ذقنه فى حين تدلت فوق رأسه أغصان مثقلة بالفاكهة الشهية. ولكن ما امتد تانتالوس بفمه للماء ليتزود منه، أو بيده للفاكهة ليقطف من شهيها، إلا وارتدت بعيداً عنه. وتانتالوس هو أصل الكلمة الإنجليزية tantalise، أى إغراء المرء بشىء غير متوقع الحدوث.



مقدمة

«إن أردت التنبؤ بالمستقبل، تمعن فى الماضى»

(كونفوشيوس)

كل شىء فى الحياة، بدرجة أو أخرى، نتاج لتفاعل أحداث التاريخ، أى لمجمل الأحوال التى يمر بها الكائن الطبيعى. بعبارة أخرى، هو محصلة إخضاعنا الأشياء لقانون العلة والنتائج حيث تترابط العلة دوماً بالمعلول. لا معدى، إذن، عن القول أن المِحن التى اجتاحت، ومازالت تجتاح، السودان يعسر فهمها إن لم نعد بها إلى جذورها، كما لن يحسن تصورها إن أغفلنا دور الظواهر الطبيعية والإنسانية فى تشكيلها. فبصورة أو أخرى، كان لموقع السودان الجغرافى، وظروفه المناخية، وطبيعة أرضه، والأسلوب الذى تشكلت به مجموعاته السكانية، أثر على ما يدور فيه اليوم. كما كان للضغوط الأجنبية عليه، والتداخل التاريخى بين حضاراته وثقافاته المختلفة ، أثر أيضاً. بيد أن السودان قد ابتلى، إضافة إلى العوامل الطبيعية والإنسانية التى خلقت منه بلداً ذا تنوع فريد، بازدواجيات (dualities) متعددة لم تعرفها بلاد الله الأخرى. تلك الازدواجيات وسمت البلاد بكواء حارق خلف آثاراً لا تخفى فى سياسات سودان ما بعد الاستقلال، من تلك الآثار تولدت تعقيدات لقى منها السودان برحاً مُبرِحاً. ونزعم أن الإدراك السليم لهذه التعقيدات يستلزم تحليلاً لها تقام فيه الحجة بالدليل؛ فلها - أكثر من غيرها - يُعزى فشلنا فى جعل التنوع مصدراً للقوة. والتنوع آية من آيات الله ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾ (الروم، ٣٠/٢٢).

على أن العلة التى يعانى منها السودان ليست بالداء العارض، بل هى مرض مستوطن أصبح يجرى فى جسد الوطن مجرى الدم. ويعود استفحال الداء واشتداده لتمزقات عديدة تلبس بها الجسم السياسى (body politik)، وفاقمت منها الازدواجيات التى أُشرنا إليها، أكثر مما يعود لاختلال جوهرى فى ظاهرة التنوع. كما أن تواتر الحروب فى الجنوب، لا يُعزى لأن الجنوبيين قوم مشاغبون بتركيبهم الجينى، وإنما هو ذو صلة وثيقة بالتفكك الذى اعترى الجسم السياسى، وأضعف جهازه المناعى نتيجة للسياسات التى ولدتها تلك التمزقات. فالازدواجيات والانقسامات الأفقية والعمودية هى التى ألحقت بالدولة الضَّنى والهُزال حتى أصبحت منَهَكَة للأمراض. ولو لم يكن فى الجسم السياسى تلك المستقبلات للفيروس (Virus) لما تمكن منه الداء. لهذا كله احتدمت الأزمة السودانية حتى دخلت فى مرحلة استعصاء تاريخى مَرَدُّه هو عجزنا عن، أو تجافينا، الخوض فى عِرق المشكل. لو فعلنا، لتوصلنا إلى الرحم الموبوء الذى انسربت منه السياسات المدمرة التى أوردت البلاد موارد الهلاك ، ولما أصبح الاستعصاء اختباراً للوطن كله. ما هى تلك الازدواجيات المتعارضة التى يصادم بعضها بعضاً؟

بادئ ذى بدء، هناك الازدواجية الاستعمارية والتى كان يُعبِّر عنها باسم السودان الإنجليزى المصرى. تلك الازدواجية أحدثت انقساماً بين السودانيين فى سعيهم نحو استقلال بلادهم بطريقة لم تعهدها أى حركة تحرير وطنى فى العالم.

ثانياً: ازدواجية الجماعات الدينية المسيسة (الختمية والأنصار)، وما كان لتلك الازدواجية فى حد ذاتها أن تصبح أداة تمزق ، لولا ما انتهت إليه من خلافات عدائية نابية. مصدر النبو هو أن أغلب الخلافات بين قيادات الطائفتين كانت شخصية ومزاجية ولا تمت لأولويات الدولة أو الوطن بسبب.

ثالثاً: ازدواجية الشمال والجنوب التى أفضت إليها عوامل ثقافية وسكانية وتاريخية وجغرافية. وفى هذا لم تكن الحالة السودانية حالة فريدة، إذ تعرضت لنفس الظروف دول أخرى، إلا أنها تجاوزت أزماتها بحكمة قياداتها.

وفى تتبعنا لتاريخ السودان الاجتماعى والسياسى - منذ الحكم التركى حتى اللحظة الراهنة - سنحاول أن نبين أثر تلك الازدواجيات على تطور السودان، ودورها فى تعميق أزماته، خاصة فى الباب الأول من الكتاب.

ولربما توقفنا قليلاً فى هذه المقدمة عند الازدواجية الثالثة؛ ففى العالم دول كثر فى مثل مساحة السودان - أو أكبر منه مساحة - تيسر لها تجاوز الفوارق بين أقوامها بفضل بُعد نظر زعمائها وحكمتهم. لنأخذ على سبيل المثال الهند، ثانى دولة فى العالم من حيث تعداد السكان. تغلبت الهند على اختلافات عرقية ودينية ولغوية أكثر بكثير من تلك التى تعرض لها السودان. وما كان ليتسنى للهند أن تتخطى تلك الانقسامات، وتُرسِّخ دعائم أقوى ديمقراطية فى الدول النامية قاطبة ـ بل نقول فى العالم أجمع ـ بحكم حجم جمهور ناخبيها(١) - لولا حكمة زعمائها. ومما يبعث على الحيرة أن نضال الهند الوطنى لاقى ترحيباً كبيراً من رواد الاستقلال السودانيين، بل إنهم اتخذوا من المؤتمر الهندى نموذجاً يحتذى عند إنشاء مؤتمر الخريجين، أول تجمع سياسى سودانى. إلا أن تأثر خريجى السودان بالمؤتمر الهندى كان تأثراً شكلياً خالياً من المضمون. لم يستلهم رواد استقلال السودان من قادة الهند الأفكار التى استهدى بها أولئك القادة فى بناء وطنهم وتجاوز انقساماته الحادة . وليته كان للرواد بديل فكرى نظير، فالخطاب السياسى يومذاك كان خطاباً بلاغياً: فصاحة فى القول وعِنَّة فى الفكر، خاصة الفكر الذى يتناول مشاكل السودان كما هى على وجه البسيطة. وعندما تتسيد الفصاحة على الخطاب السياسى - كما حدث بالأمس ويحدث اليوم - يُسْحَق الفكر، ويعترى السياسة هُزال وغثاثة. إخفاق الزعماء السودانيين فى تحويل تنوع السودان الإثنى والثقافى والجغرافى إلى تنوع خلاق يفيد شعبهم - كما فعلت الهند - يمثل إدانة تاريخية لتلك الزعامات. أشد سوءاً أن السياسات الوبيلة التى اتبعها الزعماء الشماليون لمعالجة قضايا التنوع فى السودان كادت أن تصبح كتاباً مدرسياً يتعلم منه الآخرون كيف تتحول الفرص إلى خيبة، وكيف تصبح إطلالة شمس الحرية فجراً كاذباً. لهذا سوف نشير مراراً وتكراراً لتجارب الهند بعد الاستقلال، خاصة فيما هو وثيق الصلة منها بقضايا التنوع الثقافى والدينى والاجتماعى وقضايا التهميش الاقتصادى.

كما لو لم يكن فى كل تلك الازدواجيات المتعارضة ما يكفى، برز على السطح تصنيف أيديولوجى سياسى جديد ليتضام إلى سلسلة الازدواجيات الأُخر. فمنذ أوائل الستينيات سيطر على السياسة السودانية استقطاب جديد: «القوى التقليدية» ضد «القوى الحديثة» أو «القوى الديمقراطية»؛ و«اليمين» ضد «اليسار»؛ والدعاة لـ«الدولة العلمانية» ضد أولئك الذين ينشدون «الدولة الدينية». ذلك الاستقطاب ـ إضافة إلى عوامل التمزق الأُخرى ـ جعل من تحليل السياسة السودانية كابوساً لعلماء السياسة ومؤرخيها. ولربما كان تصنيف القوى السياسية السودانية بهذه الصورة انعكاساً للفكر الأيديولوجى الثورى الذى كان سائداً منذ الخمسينيات وحتى السبعينيات. فالأحزاب التى ارتكزت على قاعدة دينية، أو تلك التى نسبت نفسها للدين، صُنِّفت فى عداد أهل اليمين، بما فيها تلك التى نهجت نهجاً ليبرالياً، أو سعت للفصل العملى بين الدين والسياسة دون أن تجهر بذاك لأسباب تكتيكية. من الجانب الآخر، ضم اليسار الحزب الشيوعى والمجموعات التى كانت تدور فى فلكه، إلا من عصم ربى من الانشقاق عنه. أولئك المنشقون كانوا يُحشرون حشراً ـ وفق تقويم ذاتى ـ فى زمرة اليمين بل كان يقال عنهم ـ بلغة لينين ـ إنهم بتخليهم عن حزبهم الطليعى قد سقطوا عمودياً حتى القاع. تلك كانت هى أفكار آباء الكنيسة الأوائل، وفقهاء الإسلام منذ عهد المعتصم، فى بعضهم البعض. نحمد الله أن لم يكن للحزب الشيوعى السودانى محاكم تفتيش تنبش ما فى القلوب، أو سفود يشوى جلود الزنادقة كما شوى المنصور جلد ابن المقفع. تلك الفروق أصبحت بلا معنى منذ أواخر السبعينيات ـ وأكثر من ذلك عقب انهيار الاتحاد السوفيتى ـ حينما افتقد الخيط الذى كان يفصل بين اليمين واليسار شرعيته المزعومة.

تعبير القوى الحديثة نفسه تعبير تجهله أدبيات السياسة، فالجماعات السياسية ـ بوجه عام ـ تُعرَّف على أساس الفروق الاجتماعية والاقتصادية فيما بينها. ولكن المعلقين السياسيين فى السودان ظلوا ـ وما برح بعضهم ـ يطلقون هذا الوصف، مع عموميته، على الصفوة من أبناء العاصمة والشمال النيلى الناشطين فى النقابات والاتحادات المهنية والطلابية، علماً بأن الرباط الوحيد الذى يجمع بين هذه الجماعات هو حرصها على الدفاع عن حقوقها المهنية ومصالحها الاقتصادية، بغض النظر عن الانتماء الحزبى أو الطائفى

والأيديولوجى للعناصر المكونة لها. ومع الإقرار بأن إعادة بناء السودان سوف تبقى منوطة لفترة طويلة بالطبقة الوسطى التى تعتبر النخبة المسيسة من بينها هى القاطرة الفكرية المحركة، إلا أن هذا لا يبيح التقسيم القسرى للقوى السياسية إلى «جديد» و«تقليدى»، دون أية نقطة استدلال (reference point) تُرَد إليها الأمور. ويبدو التناقض الناجم عن هذا التصنيف العسفى أكثر وضوحاً فى حالة الإخوان المسلمين ، أشد الأحزاب تعصباً لتوجهها الفكرى فى تاريخ السودان الحديث، ونبذاً لأفكار القوى الحديثة. تلك المجموعة نمت وترعرعت فى نفس الأرضية التى أنبتت القوى الحديثة: حركات الطلاب والاتحادات المهنية، ولم تكن تعرف لها ـ عند نشأتها ـ قاعدة جماهيرية مثل الأحزاب "التقليدية.

على صعيد آخر، لا نحسب أن الأحزاب التقليدية، تقليدية بالمعنى القاموسى للكلمة، أى إنهم يحاكون آباءهم وأسلافهم ويتبعونهم من غير حجة أو دليل. هذه الأحزاب تضم بين صفوفها كثيراً من العناصر التى تنتمى لما يسمى القوى الحديثة، بل إن بعضها ــ فى فترة أو أخرى ــ تبنى أفكار وشعارات القوى الحديثة حتى وإن كان ذلك من باب التملق الكلامى الكاذب (lip service) هذا بالطبع لا ينفى أن بين المنسوبين للتقليدية جماعات عقدت العزم على الحفاظ على المؤسسات والقيم والمفاهيم المتوارثة حفاظاً على مصالح اقتصادية وسياسية مكتسبة، حتى عندما أثبتت التجارب المعاصرة عدم ملاءمة الأفكار والمفاهيم للواقع الراهن. لهذا كله، نتخذ موقفاً محايداً حيال هذه التصنيفات التى لا تستند على قاعدة معرفية ثابتة . فعندما نشير إلى الأحزاب التقليدية فى هذا الكتاب لا نعنى بذلك غير الأحزاب التى قامت عضويتها تاريخياً على الولاء القبلى والطائفى. وبهذا المعنى، ينطبق وصف التقليدية أيضاً على أغلبية الأحزاب الجنوبية التاريخية التى اتسمت أجندتها السياسية بمحدودية إقليمية لا تتناسب مع اهتمامات السودان الكبرى. من ناحية أخرى يشير تعبير القوى الحديثة ــ كلما ورد فى الكتاب ــ إلى التنظيمات السياسية التى لا ترتكز على قاعدة اجتماعية تقليدية. أما تعبير القوى الديموقراطية فهو أحد مسكوكات الخطاب الشيوعى ويشير إلى المجموعات المستقلة فى النقابات واتحادات الطلاب والتى لا ينتمى أفرادها إلى القوى التقليدية. ويكاد تعبير القوى أو الجبهة الديمقراطية يُنكر بهذا المعنى على

كل المنتمين للقوى التقليدية صفة الديموقراطية. صحيح أن الأحزاب التقليدية تفتقد الديموقراطية بسبب من الطبيعة الوصائية لقياداتها، ولكنْ صحيح أيضاً أن الحزب الشيوعى الراعى لما يطلق عليه القوى الديموقراطية، كان يفتقد، هو الآخر، الديموقراطية الداخلية بحكم وصائية أخرى هى وصائية الحزب المهيمن، واحتكار الحقيقة وفق منظور أيديولوجى صارم. ولكيلا يكون خلاف بيننا فى هذا الموضوع، نقول أن الديموقراطية التى نعنيها فى هذا الكتاب هى الديموقراطية الليبرالية التى تواصينا عليها بآخرة. وبما أنه لم يعد هناك معطى جاهز للتعبيرين ﴿إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ (يوسف، ١٢/ ٤٠)، يحتاج تعبيرا "القوى الجديدة ومضمونه السياسى، والقوى الديموقراطية وماهيته، إلى مزيد من البحث من جانب محللى السياسة.

تَجافِينا لاستخدام تلك التصنيفات يقتضيه سبب آخر: عدم جدواها فى تناولنا للموضوعات التى نحن بصدد تناولها مثل الحرب، السلام، الهُوية الوطنية. فخلف المظهر الكاذب للتجديد الذى تشير إليه تعبيرات مثل "الديموقراطية والتقدمية والحديثة تكمن خبايا. مازال، مثلاً، بين العناصر التى تقف فى طليعة الديموقراطيين الداعين للتجديد وتحرير السودان من رباق الماضى، شرائح لا تختلف نظرتها للجنوب ومناطق الأطراف - حيث الحرب والتهميش الاقتصادى والخصائص الثقافية المتميزة - عما ينادى به التقليديون. فهم يتوافقون مع أولئك، مثلاً، فى القول بحتمية هيمنة الشمال العربى - الإسلامى على الجنوب هيمنة ثقافية. هناك ثمة فرق بين القول بأن الصيرورة الطبيعية للتواصل الحياتى بين أقوام السودان ستفضى إلى أن تصبح الثقافة العربية مصهراً لكل ثقافات السودان المتنوعة، وبين الدعوة لتحقيق ذلك قسراً.

لنظرية الهيمنة الثقافية هذه منطلقاتها الأيديولوجية؛ فعروبيو السودان المؤدلجون ظلوا يرفضون رفضاً مطلقاً حتى نهاية الثمانينيات وجود أية هُوية ثقافية مميزة للسودان. لم يقف هؤلاء عند إنكار إسهام الخصائص الثقافية لغير العرب من أهل السودان فى تكييف شخصية السودان الثقافية، بل شمل أيضاً التنكر لكل مواريث السودان الحضارية المنحدرة من الممالك النوبية. فالعروبيون لا يرون فى تلك المواريث إلا أثراً بعد عين؛ وإن كانت لها

أية قيمة، فهى ـ فى تقديرهم ـ قيمة متحفية. تلك النظرة لا تولى أدنى اعتبار لما خلفته تلك الحضارة من أثر باق فى شخصية الشمال الثقافية فى فضاء التفاعل التاريخى، كان ذلك فى المصطلحات أو التقاليد والعادات. مصدر تلك الفكرة المتشددة فى رفض مواريث السودان الحضارية القديمة، وثقافاته غير العربية الراهنة، هو الاعتقاد الراسخ عند العروبيين أن هناك أمة عربية واحدة (قومية) يفترض أن تسمو على أجزائها المعروفة بالوطنيات. ويزيد من الخلط فى الأمور أن المصْطَلحين (قومية ووطنية) باللغة العربية مرادفان للكلمة الإنجليزية (nationalism). فى كتابنا هذا سنتطرق إلى الأصول الفكرية للمدرسة السياسية العروبية، والتطور الهام الذى طرأ عليها منذ التسعينيات. لا يدفعنا لذلك غير إيماننا بديموقراطية العقل، فديموقراطية العقل لا تمارس إلا عبر الحوار الذكى مع المدارس الفكرية المختلفة، كما لا يصبح الحوار ذكياً إلا إذا توافق المتحاورون على الأسس المعرفية التى تضبطه، وعلى المنهج البحثى الذى يقر أن الحقائق لا تثبت إلا ببرهان.

من بين المجموعات المنظمة فى «القوى الحديثة» كان للحزب الشيوعى السودانى موقف فريد فى قضيتى بناء الوطن والهُوية الثقافية انعكس فى أربعة أشياء سنشير إليها لأهميتها لموضوع بحثنا، خاصة عند موازنتها مع مواقف القوى السياسية الأخرى.

أولاً: من ناحية البناء الوطنى أفلح الحزب الشيوعى فى إقامة حركة نقابية تجاوزت، منذ نشأتها، نطاق الإقليم والقبيلة والأصل العرقى. ذلك إسهام ليس باليسير فى بناء الأمة (nation - building).

ثانياً: الحزب الشيوعى ـ بجانب الحزب الجمهورى ـ كانا أول من اعترف من بين كل أحزاب السودان الشمالية بخصائص الجنوب المتميزة. ولكن، حين دعا الحزب الشيوعى فى عام ١٩٥٤ لحكم ذاتى للجنوب، ذهب الجمهوريون منذ ديسمبر ١٩٥٥ للمناداة بنظام حكم فيدرالى لذلك الإقليم.

ثالثاً: كان الحزب الشيوعى رائداً فى انتقاء المسئولين السياسيين لمراقيه الحزبية العليا دون تمييز على أساس الجنس أو الأصل العرقى، حيث أقدم منذ الخمسينيات على ما لم

يقدم عليه حزب شمالى آخر: استيعاب الناشطات من النساء، والمرموقين من أبناء من كان يطلق عليهم الاستعمار اسم الزنوج المنبتين (أبناء وأحفاد قدامى الأرقاء) فى هياكله القيادية.

رابعاً : كان هو الحزب الشمالى الوحيد الذى عبر عن درجة من الحذر حيال الهيمنة الثقافية على الجنوب.

مع كل هذا الإنجاز كمنت أزمة الحزب الشيوعى يومذاك فى اعتقاده الذى لا يتزحزح فى نجاعة الفكر الماركسى فى تفسير كل الظواهر. والفكر (بما فى ذلك الفكر الماركسى كمنهج للبحث الاجتماعى) عندما يتحول إلى أيديولوجية صارمة يُخَدر العقل، ويُضعف من حدة قرون الاستشعار. ولعل هذا هو الذى أخل بقدرات ذلك الحزب على تحليل وضع الجنوب كحالة فريدة من نوعها لا تنطبق عليها مقولات ستالين حول القوميات، أو أحكام ماركس حول نمط الإنتاج الآسيوى وإسقاطه على كل أنماط الإنتاج قبل الرأسمالى. هذه مواقف أخذ الحزب فى التخلى عنها حسبما سنبين فى الفصل العاشر.

خصَّنا الشيوعيين والعروبيين والجمهوريين بالإشارة يعود إلى أن هذه المجموعات ظلت ترفد السياسة السودانية بالفكر، بصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع ذلك الفكر. هذا لا يعنى إلغاء الإسهامات الفردية لبعض رجال الأحزاب التقليدية، مع التأكيد على أن تلك الإسهامات لم تكن جزءاً من منظومة فكرية متكاملة تبنتها الأحزاب. كما لا يلغى دور الإخوان المسلمين والذى سنتناوله فى هذه المقدمة، وفى عدد كبير من فصول الكتاب. وبصورة عامة، أوهن فشل السياسات فى الأربعين عاماً المنصرمة من شرعية كثير من الأفكار التى كانت تسيطر على الساحة، جاءت من "اليمين أو من اليسار. تلك حقيقة مازال البعض يتعامى عنها رغم الفشل الذريع الذى منيت به السياسات، وبالتالى الأفكار التى انبنت عليها تلك السياسات. ومن المؤسى وقوع ذلك الفشل، رغم وجود بدائل مطروحة كان من الممكن أن تقيل السودان من عثرته، وعليها سنأتى تباعاً. جميع تلك البدائل انطلقت من الافتراض بأن لا سبيل لاستقرار السودان قبل إنهاء الحرب، ولا أمل فى إنهائها دون استقصاء جذورها الدانية والبعيدة. وخلال استعراضنا للأحداث سيبدو جلياً لكل ذى بصر،

أن إنهـاء الحـرب لن تعين عليـه الأفكار المرتهنة لنظريات الهُويّة السـودانيـة العـربيـة الحصـرية، ولن يساعد على الوصول إليه تقرير مصير الدولة الوطنية على أساس دينى، ولن يتحقق مع إنكار ظاهرة التهميش الاقتصادى لمجموعات كبيرة من أهل السودان خارج الشمال النيلى، كما لن يفيد فى شيء تعليق مشاكل السودان كلها على مشجب الاستعمار، رغم كل جرائره، بعد ستة وأربعين عاماً من رحيله.

كـان من الممكن أن تصبح تلك الأفكار المرتهنة لرؤى ذاتية قابلة للتطبيق، لو اقتصرنا السودان على الجـزء الشمـالى النيلى، إلا أن الأقدار التـاريخـيـة قضت بأن يكون السـودان مَرْبعاً لأقـوام عَدَدا مـخـتلفى اللغى والأديان والمنابت. من هؤلاء من رَعـرَع (أنشأ) الله أسلافهم فيه، ومنهم من وفد أسلافهم إلى رُباه وطاب لهم المكان فاستقروا فيه وأقاموا. لهذا ، أصبحـوا جميعاً أصـحـاب حق أصيل فى البـلاد. هذا التنوع ـ حسب نظرة المرء له ـ قد يكون مصدر خير دانى النتاج ، كما قد يصبح ذريعة شر وفتنة، "ونبلوكم بالشر والخير فتنة. فالذى يبتـغى الخيـر يتقـصى ما فى التنوع من إثراء خـلاق، والذى ينشد الشر لا مـحـالة ملاقيه أن استتر بما فى التنوع من تضاد، واستذرع بما فيه من خُلف. ويخطئ من يقدر أن المنهج الثانى سيفضى إلى بقاء السودان موحداً. وقد درج أغلب حكام الشمال ـ ومازال النظام القائم يحاول ـ على معـالجـة المشكل بسيـاسات الاسـترضـاء والاسـتيـعاب للنخب الجنوبية، أو تلك التى تنتمى للمناطق المهمشة، دون أن يفتطنوا إلى ان صراعاً بهذه الدرجة من التعقيد لا يمكن حسمه بإرضاء طموح النُخب.

فى استـهلالنا لـهذا الكتـاب أوردنـا أن جزءاً هاماً من نخب الشمـال ما فتئ ينظر لأهل الجنوب وكأنـهم بفطرتهم، أدنى مـرتبـة من الشـماليين. هذا التصـنيف وتداعيـاتـه الرمـزية طال حتى مواقع العمل التى يفترض أن يحتلها المرء بحكم تأهيله العلمى وقدراته الفكرية، لا أصله العرقى. مَرَدُّ ذلك التقسيم الزَرى هو الصور الذهنية للسيد والعبد التى تركتها ثقافة الرق فى المخيال الجمعى الشمـالى، والتى أسفرت عن صدمة نفسيـة (trauma)دائمة بين الجنوبيين، قادت، بدورها، إلى ردود فعل غير معافاة. هذه هى الحقائق التى أوصدنا عنها فى الشـمـال عـقلنا بمغلاق متين، إمـا تحرجـاً أو لا مـبـالاة. ولولا أن حكام السـودان بعد

الاستقلال ونخبه المفكرة ذهبوا إلى المراوغة فى إقبالهم على تناول الآثار الحقيقية والمفتعلة لتلك الظاهرة على السياسات المعاصرة، لانتهى الحديث حول الرق منذ زمان، كما انتهى فى بلاد أخرى، ولكان فى نهايته شفاء للأمة من جراحها المثخنة.

بسبب من تلك المراوغة، استحال محو الصور الاستزرائية التى شحنتها ثقافة العبودية فى الأذهان. لم يَدُر بخلد القيادات والنخب أن واحداً من أهم دواعى الاحتقان فى نفوس الجنوبيين وغيرهم من المهمشين مثل النوبة والفور وقبائل الأنقسنا، هو استدامة تلك الصور فى العقل الجمعى الشمالى. على النقيض، سعت القيادات بدأب ملموس لمسخ الوقائع التاريخية بهدف إنكار صلة العبودية بالأزمة الحالية فى السودان. هذا أيضاً كان هو موقف أغلب مؤرخى الشمال، كشطوا تلك الصفحة من التاريخ فانكشط للناس سرهم. هذا منهج معيب لأن الأمر تجاوز الاستخفاف بظاهرة اجتماعية تركت وراءها أثراً بارزاً، إلى تزييف وقائع التاريخ. والتاريخ، كما نعرف، ليس جوهراً صافياً، إذ فيه الزكى الطيب، وفيه الفاسد العطِن. صحيح أن التاريخ ليس بريئاً من كل عيب لأنه لا يعبر إلا عن رؤية كاتبيه، وكما يقول المؤرخ المعروف إ. هـ. كار" (E. H. Carr)ليس للتاريخ وجود مستقل عن الذين يترجمونه (history has no free-standing from those who interpret it)، ولكن هذا لا يبيح طمس الوقائع. فالمؤرخ الذى يزيف الوقائع، بطمسها أو تغييبها، يخدش ضمير التاريخ نفسه. وكثيراً ما يكون تغييب الحقائق ناجماً عن تحيز منهجى أو معرفى يدفع المؤرخ لانتقاء الوقائع التى تثبت موقفه المنحاز، واستثناء تلك التى تتعارض مع ذلك الموقف. هذه مناسبة لأن نشيد فيها ـ مرة أخرى ـ بجهد الأستاذ محمد إبراهيم نقد فى إجلاء الحقائق عن ظاهرة الرق فى فترة المهدية، كما نشيد بالجهود المتواترة للدكتور أحمد العوض سيكيانقا حول الرق فى السودان بصفة عامة. تلك قضية لا يملك المؤرخ الرصين إغفالها أو بترها، وإن فعل فلن يكون فى تاريخه مَقْنَع للباحثين عن الحقائق المجردة، لأن المعرفة البتراء تحيد بالمرء عن الصواب . لهذا السبب سنولى تاريخ العبودية فى السودان جزءاً هاماً من هذا الكتاب عبر كل الحقب، حتى وإن كان فى ذلك هَز للصور المعرفية السائدة فى العقل الشمالى والعقل الجنوبى. ففى الحالة الأولى أسهم المؤرخون الشماليون

بإغفالهم لتلك الظاهرة، إسهاماً كبيراً فى ترسيخ الصور السائدة. وفى الحالة الثانية لعب بعض السياسيين الجنوبيين دوراً كبيراً فى إخراج موضوع الرق عن سياقه التاريخى حتى أصبح ذريعة افتتان.

مواقف حكومات الشمال حيال الجنوب لم تكن لتسهل دون تعاون طائفة من الساسة الجنوبيين الرُحَّل (nomads) الذين واظبوا على التنقل من حزب شمالي إلى آخر، ومن حكومة شمالية إلى أخرى ببراعة مذهلة. تلك الطغمة من الانتهازيين لم تُبالِ بأن يكون لها موقع فى كل حكومات الشمال حتى تلك، مثل نظام الجبهة، التى لا يتوقع عاقل أن يكون لجنوبى غير مسلم مكان فيها بحكم توجهها الدينى الانغلاقى، وسياساتها الجهادية نحو الجنوب، وازدرائها للديانات الأخرى. رغم كل هذا ، وجد طريقه إلى ذلك النظام، المحارب الجنوبى القديم، والقس الذى لا يحتشم، دعك عن انتهازيين من الدرجة الثالثة ما فتئوا منذ الستينيات يتدافعون على موائد لا يستمرئ طعامها إلا بصباص (متملق) لئيم.

لقد لعب المستعمرون - بلا جدال - دوراً كبيراً فى استرجاع أسوأ الذكريات المتعلقة بتجارة الرقيق بهدف تعبئة الجنوبيين ضد الشمال كله. نتيجة لذلك، أخذ الجنوبيون - وما زال بعضهم مثابراً على ذلك حتى اللحظة - يُحمِّلون أهل الشمال كله المسئولية عن خطأ ارتكبه أسلافهم. على أن الإدانة لشعب بأكمله على أخطاء ارتكبها نفر من أهله فى الماضى، أمر يتسم بالظلم ويفتقد الحكمة. هذه النظرة الموضوعية الباردة يجب أن لا تعفينا فى الشمال من المسئولية الأدبية عن آثار ذلك التاريخ الشائن، فالشمال وحده هو الذى جنى ثمار الاسترقاق، كان ذلك فى الدفاع عن نظام حكمه (الدولة المهدية) ، أو فى بناء قاعدته الاقتصادية (الإقطاع الزراعى)، أو فى العناية بمرافقه الخدمية. ومع الإعتراف بتعميق الإستعمار لعوامل الانقسام الراهن بين الشمال والجنوب، فإن تحميله - بصورة حصرية - المسئولية عن كل مآسى السودان الراهنة لا يعدو أن يكون مُزحة سخيفة. فمنذ الاستقلال توفرت لساسة الشمال فرص لمعالجة الأخطاء الموروثة من عهد الاستعمار، وضمد الجراح، والتوجه بالسودان فى طريق البناء والرفاه فى ظل تعايش متناغم بين أبنائه. ولكن استمرار الحرب نصف قرن من الزمان بعد خروج الاستعمار يُظهر أن ثمة شيئاً متعفناً فى

مملكةالدنمارك (There is something rotten in the Kingdom of Denmark) هذا العفن عجزت أنوف الطبقة الحاكمة فى الشمال عن شميم رائحته الساطعة.

وعندما بدأ الجنوبيون يطالبون بمكانهم تحت الشمس، باعتبار أن ذلك حق مشروع لهم ، لم يرَ أهل الحل والعقد فى الخرطوم فى تلك المطالب إلا تعدٍّ على خصوصيات الشمال ، بل وعلى حقه الموروث فى أن يقرر بمفرده مصير القطر كله، بدلاً من اهتبال تلك الفرصة لإصلاح الأخطاء التاريخية. من تلك الخصوصيات الشمالية، كما قلنا، اعتبار رواد الحركة السياسية منذ ثلاثينيات القرن الماضى أن الثقافة الإسلامية العربية، المحدد الوحيد والمكون الأساس للهُوية الوطنية السودانية. ولو جاء ذلك الطرح فى بيئة أكثر معافاة من البيئة التى تسودها ثقافة الاسترقاق ، وتطغى عليها النظرة الاستهجانية لغير العرب - بمن فيهم أبناء وأحفاد الأرقاء فى شمال السودان والذين أصبحوا شماليين بكل ما تعنى الكلمة من معنى - فلربما كان لرواد الحركة الوطنية ما أرادوا. ولكن فى ظل الثقافة الشمالية الاستعلائية، والنظرة البطرقية الطاغية من جانب الشمال للجنوب ، كان رد فعل أهل الجنوب هو الاستمساك بخصائصهم الثقافية ودياناتهم المحلية وعاداتهم الموروثة . لم يتحملوا الألم فى صمت كما افترض السادة ظناً منهم أن العبد ينبغى أن لا يعصى لسيده أمراً.

تلك القضايا سنتناولها بتفصيل يؤلم الكاتب أكثر مما يؤلم القارئ. وقد قطع هذا الكاتب على نفسه عهداً - فى زمان الحديث عن المناطق المحررة فى السودان - بأن يظل عقله هو المنطقة المحررة دوماً من سيطرة الأوهام التى تخالف البدائه ، والتكاذيب التى تودى بأهلها إلى النار. وفى ذلك لا يدعى الكاتب الانفراد بمعرفة حقائق غير مبسوطة للكافة؛ ما يملك أن يدعيه هو أنه يجد ويجتهد لتعريض تلك الحقائق لغربال ينقى حبّها من شوائبه. فالذى لايملك القدرة على نبش نفسه، يستحيل عليه أن يعيد صياغة إنسانيته كلما تبدلت الأحوال وتغيرت الظروف. هذا أمر استحصدنا العزم على السعى فيه، رغم ما قد يثير من رياح عواصف خبرناها من قبل، حتى خِلنا أننا حيثما تكون عين العاصفة نكون. نقول قولنا هذا، ونحن لا نستعير فضلاً من أحد، ولا نرضى بسلطان على عقلنا غير عقلنا، فالعقل كما يقول شيخ المعرة خير مشير، والعقل نبى:

فشاور العقل واترك غيره هدراً

فالعقل خير مشير ضمه النادى

أيها الغِر إن خُصصت بعقل

فاسألنه فكل عقل نبى

وسنكون أكثر الناس سعادة لو أبان لنا الآخرون - بالبرهان لا بالحَدْس - الخلل فيما نرتئى، أو الخطل فيما انتهينا إليه من رأى. ديدننا فى هذا رأى لبق موفق (felicitous) للإمام الشافعى: ما ناظرت أحداً فأحببت أن يخطئ، فرأيى صواب يحتمل الخطأ، ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب.

ماذا بَعدَ كلِ هذا التاريخ المثقل بأوضار الماضى؟ وماذا بَعْدُ، فى ظل وعى جمعى مرهق بحمل ثقيل من هذه الأوضار؟ هل يمكن للسودان، أن يصبح أمة واحدة ؟ نطرح هذا السؤال ، ونبذل قصارى الجهد فى الإجابة عليه فى هذا الكتاب. حقيقة، لقد جعلت السياسة السودانية منذ الاستقلال من السودان بلدين؛ ومن هنا جاء العنوان الفرعى للكتاب: "قصة بلدين. نقبل على الإجابة على السؤال بغير قليل من التفاؤل، ولا نريد من القارئ أن يرى فى العنوان الفرعى حُكماً استباقياً. التفاؤل، كما قال الإسكندر بوب ، ينبع َعلى نحو سرمدى فى قلب الإنسان .(Essay on Man, 1733) ومصدر التفاؤل، فى هذه الحالة، هو أن الذى نحن بصدده صراع وطنى ذو جذور تاريخية، والذى يُقدِم على مثل هذا الصراع متشائماً، عليه أن يعترف منذ البداية بهزيمته ويُخلى الساحة. ولكنا لا نيأس من النفس، كما لا ينتفى أملنا فى الوطن رغم كل العثرات. وفى قول الأستاذ العميد طه حسين: "اليأس من الوطن يُهدر الكرامة، واليأس من النفس يُسقط الهمة.

قلنا، فيما سلف، بأن ثمة بدائل توافرت للسياسات المدمرة التى انتهجتها الحكومات الشمالية تجاه مشكلة الجنوب منذ الاستقلال. عوضاً أن امتحان هذه البدائل والحوار مع أصحابها، آثرت تلك الحكومات الحوار المغلق مع ذاتها حواراً مونولوجياً لا يبتغى منه المرء غير سماع صوته. لهذا، كلما ادلهمت الخطوب واضطُرت الأحزاب اضطراراً لقبول ما تأبت

عن قبوله بالأمس، اكتشفت أن الظروف قد تجاوزته وأن الطرف الآخر، نتيجة لمراوغاتها، ازداد تشدداً فى مواقفه. وبدلاً عن استقصاء جذور هذا التشدد الجديد تذهب الحكومات الشمالية، مرة أخرى، إلى حوارها المونولوجى المغلق.

خلال متابعتنا فى هذا الكتاب لجذور الحرب سنتعرض للجهود والأفكار المُلهِمة التى كان من الممكن أن تعين على تحقيق السلام والوحدة والاستقرار، من الجنوب جاءت أم من الشمال. وفى تحليلنا لهذه الجهود سنتوقف عند خمسة صُوى[٢] (bench marks)تاريخية: إعلان الاستقلال وقبول الجنوب لذلك الاستقلال شريطة اعتراف الشمال بنظام فيدرالى لحكم الجنوب (١٩٥٥) ، مؤتمر المائدة المستديرة (١٩٦٥) ، اتفاق أديس أبابا (١٩٧٢) ، إعلان كوكا دام (١٩٨٦)، قرارات أسمرا (١٩٩٥)، هذا الرصد الكرونولوجى للأحداث قد يكون أوفق من التحقيب العسفى لمراحل السياسة السودانية. مع ذلك لجأنا إلى مثل هذا التحقيب بلا عسف فى تقسيم الكتاب إلى ثلاثة أبواب وفق اعتبارات موضوعية تتعلق بالطبيعة المشتركة للقضايا المطروحة.

التحليل القائم على رصد الحقائق والوقائع التاريخية المثبتة ، والاستنتاج المنطقى من هذه الحقائق والوقائع يؤكد، أن تحميل ساسة الشمال للاستعمار وحده مسئولية خلق مشكلة الجنوب، إنما هو حجة واهية لمداراة خيبتهم فى التعامل مع الأزمة. الاستعمار، بلا شك، اصطنع المشكلة، إلا أن الحكومات الوطنية ـ على مدى نصف قرن من الزمان ـ لم تعمل إلا على استفحالها. ونصف قرن من الزمان ليس بالزمن البسيط، ففى خلاله قامت دول ونمت وتفرهدت. فى خلاله أيضاً تجاوزت دول نوازع التفرق التى تشبه ما يعانى منه السودان؛ ولم تفلح تلك الدول فى عبور أزماتها إلا بانكباب حكامها وحكمائها على تقليص الفوارق وتكثيف الجوامع بين أقوامها. لم يُلهها عن ذلك صراع طائفى، أو نزاع حزبى، أو طموح شخصى بائر، فحبهم لبلادهم هو الذى هداهم للطريق السوى. تُرى كم من الزمان يحتاج إليه حكام السودان وحكماؤه لكيما تطيب نفوسهم لحب الوطن؟ إن حب الوطن أكثر رحابة من الخصوصيات التى ينفرد بها، أو يميل لها بعض أهله مثل الدين والعرق، ناهيك عن الطموح الشخصى. هذا إن كان الوطن السودانى الذى نتحدث عنه هو حقاً المنطقة الواقعة

بين خطى العرض الرابع فى الجنوب والثانى والعشرين فى الشمال، وبين خطى الطول السادس والثلاثين فى الشرق والرابع والعشرين فى الغرب. فعلى مدى ما ينيف على الأربعين عاماً بعد الاستقلال، اتسمت نظرة الطبقة الحاكمة فى الشمال بقصور فضّاح، بحيث لم تر أن ثمة خطأ فى دولة منقسمة على نفسها. بدلاً عن التملى جلياً فى دواعى ذلك الإنقسام ذهبت تلك الطبقة من الحاكمين إلى الإمعان فى تعذيب شعبها بتطبيق سياسة فرق تسُد، وفى بعض الأحيان فرق لكيما تدمر. فى ذات الوقت انتقلت تلك الطبقة بصراعها الداخلى إلى كل صقع فى الوطن العربى لتصور الصراع الداخلى وكأنه مؤامرة خارجية على الكيان العربى الإسلامى. ومن المذهل أن نفس الطبقة الحاكمة جاءت بعد ثلاثين عاماً من الاستقلال لتقبل ما لو قبلته عند الاستقلال (النظام الفيدرالى للجنوب)، فلربما قدر السودان على تجاوز محنته. من المُذهل أيضاً أن لا ينبرى واحد من الأحزاب التى أدارت ظهرها لفكرة الفيدرالية عند إعلان الاستقلال ليعبر فى نقد ذاتى شجاع عن مسئولية الحزب الذى ينتمى إليه عن التدمير الذى حاق بالسودان على مدار الأربعة عقود التى انصرمت بسبب المماطلة إزاء تلك القضية. حتى نميرى الذى اقترب من إرساء أساس لوحدة السودان عقب اتفاق أديس أبابا، أرجع عقارب الساعة إلى الوراء عشرة أعوام بعد توقيع ذلك الاتفاق التاريخى.

نجيء من بعد على الانقسام الدينى، خاصة فى تجليه الجديد فى فترة ما بعد الاستقلال. الانقسام بين يسار علمانى ويمين دينى ليس انقساماً زائفاً فحسب، بل هو أمر شابه ختَلان مبين. فمنذ منتصف الستينيات أشعل الإخوان المسلمون نيران حرب وهمية ضد العالمانية (العلمانية) بوصفها إلحاداً. لم يكن الإخوان بالدرجة من الجهل التى يصدقون فيها ذلك التخليط، ولكن الدين كان أداة ناجعة فى إلهاب المشاعر وتجييش العواطف ضد الآخر إلى درجة أبلسته. استخدم الإخوان المسلمون تلك الأداة فى العام ١٩٦٧ ضد الحزب الشيوعى لطرد أعضائه من البرلمان، وحل مؤسساته، والحكم بإلحاد ناشطيه مما قاد إلى نفيهم مجازاً إلى سيبيريا سودانية. استخدموه أيضاً فى العام ١٩٨٦ لإرهاب كل من طالب بإلغاء القوانين الهزلية التى أصدرها نميرى ونسبها للشريعة. ودون إنكار لتباين الأسس المعرفية بين

الخطاب الدينى والخطاب العَلمانى، نقول إن كل الذى قال به المنادون بعلمنة الدستور فى السودان هو أن وحدة أى قطر متعدد الديانات لن تتحقق مع تديين السياسة، أو استغلال الدين لخدمة مآربها. فالعالمانية، بهذا الفهم، لا تلغى الأديان وإنما تتيح فضاءً سياسياً تنعم فيه كل الأديان بمعاملة متساوية. فى هذا الشأن، نزعم أن الإسلام نفسه قد يكون علمانياً، هذا الرأى انتهى إليه موضوعياً الإسلامويون فى عام ١٩٩٥ عندما أُصدروا دستوراً يلغى النص على دين الدولة ويجعل من المواطنة أساساً للحقوق، الأمر الذى أنكروه على أنصار العَلمانية فى عام ١٩٦٨. مع ذلك أبقى الإسلامويون على التهمة مسلطة كسيف ديموقليس على الرؤوس. وتماماً كما سعى الإسلامويون إلى نزعِ الصفة الإسلامية، أو الدينية بوجه عام، عن خصومهم السياسيين، لجأت طائفة من العَلمانيين إلى إنكار مشروعية الإعلام السياسى وألحقته بالعمالة للامبريالية نتيجة لتحالفات ظرفية مع القوى الغربية، هذا الخَتْل المبين سنتتبعه فى الفصول المناسبة ونزيد من التمهيد له فى هذه المقدمة.

لماذا ارتد نميرى عن اتفاق السلام؟ كان من وراء تلك الرِدة أصحاب التوجه الإسلاموى كما سنبين فى الفصل الخامس من الكتاب. ولعلنا نكتفى فى المقدمة بالإشارة إلى أن نميرى اعتقد خاطئاً أنه قد أفلح فى تحييد الجنوب وإخضاعه لنفوذه ونزواته عبر اتفاق أديس أبابا، وجاء دوره - بعد أن وقع الصيد فى الحِبالة - لفرض أجندة منسوبة للإسلام على السودان كله. زاد من تفاقم الأمور تنصيب نميرى نفسه إماماً فى عام ١٩٨٣ فى ملهاة سوداء؛ إلا أن نميرى لم يدرك، كما عجز عن الإدراك من سبقه، أن وحدة الشعوب لن تتحقق وفق أجندة تستوعب هذا، وتقصى ذاك بناءً على أحكام ذاتية، بل نزوية. فما الذى أبقاه نميرى للجنوبيين بعد أن قَطع اللِّجام بالحُسام؟ رِدة نميرى عن اتفاق أديس أبابا كانت سبباً مباشراً لظهور الحركة الشعبية والجيش الشعبى لتحرير السودان كحركة سياسية - عسكرية ذات منبت جنوبى، إلا أنها تدعو لتوحيد السودان على أسس جديدة. وقد أوقع بروز الحركة فى ساحة السياسة السودانية بمفاهيمها تلك، كلاً من الساسة الشماليين الواهمين، والساسة الجنوبيين الذين حملتهم ردود الأفعال على النظر إلى الصراع بحسبانه صراعاً بين الشمال كله ضد الجنوب كله، فى شراك أعمالهم الخؤونة.

لم تلجأ الحركة إلى السلاح لتعيد السودان إلى المربع الأول، أو لتحيي الوحدة القديمة المزعومة من رميم، فرب العباد وحده هو الذى ينشر عظام الميت ويكسوها لحماً. ما أعلنت عنه هو خلق سودان جديد منعتق من ظلامات الماضى ومتصالح مع ذاته. سودان لا تتنازعه الأوهام حول هُويته الوطنية، أو حول الروافد العرقية أو الثقافية التاريخية التى غذت هذه الهُوية. وكما أشرنا فى الاستهلال، بدأ رئيس تلك الحركة بتحرير نفسه من متلازمة الرفض (Syndrome of denial)التى لم ينج منها أغلب ساسة الجنوب فى الماضى. تجاوز قرنق تلك العقدة ليصبح رائداً للتجديد السياسى والوحدة الوطنية فى إهاب جديد. تلك الدعوة راقت لكثير من المحرومين من سودانيى الأطراف (النوبة، الفور، الفونج) فتداعوا إلى الحركة التى أنشأها. وكان الذى حال دون انضمام أهل الأطراف للحركات المسلحة الجنوبية فى الماضى هو توجهها الإنفصالى. فالنوبة، على سبيل المثال، كانوا عماداً للجيش السودانى الذى ظل يحارب فى الجنوب طوال الفترة منذ الاستقلال وحتى اتفاق أديس أبابا، وما كسبوا لأهليهم شيئاً من انغماسهم فى حروب حكومات الخرطوم ضد الجنوب. نضيف أن جماعات الأطراف الأخرى فى الشمال، مع كل ما ظلت تضطغنه على حكوماته لعدم مبالاتها بمطالبها، لم تُنادِ فى أية مرحلة من مراحل تطورها بالانفصال.

شاءت الصدف الجغرافية أن ينتمى كل أهل الأطراف هؤلاء إلى قبائل غير عربية مما ولد انطباعاً خاطئاً أو مفتعلاً بأن الذى تبتغيه الحركة الشعبية هو خلق تحالف زنجى ضد العرب، فى حين رأى مهمشو الأطراف فى الحركة أداة أكثر نجاعة من كل ما خبروا من أدوات للدفاع عن قضاياهم. وزاد من يقينهم فى ذلك إفلاح الحركة فى أن تصبح قوة فاعلة على الساحة السياسية الوطنية ـ ليس بسلاحها فحسب ـ وإنما أيضاً بأطروحاتها السياسية. الشكاكون من أهل الشمال ثابروا على إثارة الريب حول أهداف الحركة، بل إن واحداً منهم: الصادق المهدى، ابتدع لتحالف الأطراف هذا اسماً لم يحالفه التوفيق فيه: الانقلاب الإثنوغرافى. ذلك قول بعيد عن الفهم، لأن الإثنوغرافية منهج علمى وصفى وليس حالة، يسميه العلماء البريطانيون بالأنثروبولوجية الاجتماعية، فى حين يسميه العلماء الأمريكيون

الأنثروبولوجية الثقافية. ضالة ذلك المنهج هى تصوير الظروف الحياتية والمجتمعية للأقوام التى توصف بالبدائية، أى التى تحيا فى مرحلة الضرورة. وإن تركنا مبنى الاصطلاح ومعناه لنذهب إلى التداعيات المنطقية لإطلاقه على الحركة، نجد أن ما أراد الصادق قوله هو رأى شائع بين الجزء الغالب من القيادات السياسية والفكرية للشمال النيلى. هؤلاء يظنون أن الله قد فرض عليهم وحدهم تحديد الهدف ووقع الخطى لمسار أهل السودان أجمعين، بحسبانهم الأعلون. فكينونة السودان، فيما قدروا، تستمد حصراً من كينونتهم، وهنا مربط الفرس.

تلك الصورة الوهمية استراح لها الكثيرون، ولم يفيقوا منها حتى بعد أن هز صراع القوميات العالم كله هزاً. وعندما طرق ذلك الصراع أبوابهم أخذوا يراغمون الحقيقة بصورة تشل العقل؛ إذ ما بالك بقوم يظنون أن فى مقدورهم توجيه التاريخ كما يريدون. هذا الموضوع نتناوله فى أكثر من فصل من الكتاب، وبخاصة الفصل الثامن لنبين أن موضوع الهُوية الذى أُتخم بالجدل يخفى وراءه - بوعى كان ذلك أم بغير وعى - حرصاً على الإبقاء على تمايز ثقافى تبرر عبره الهيمنة الاقتصادية والسياسية، كما نبين كيف عوّضت هذه الفئة الأمور على نفسها حتى بلغت غايتها من الحدة. أقوام الأطراف هؤلاء، لا يعانون مما نعانى منه نفسياً فى الشمال النيلى. فهم متصالحون مع أنفسهم، بمن فيهم الذين وثّق الإسلام من ارتباطهم بإخوتهم فى الوسط دون أن يحملهم ذلك على تبخيس أعراقهم. فالفور فى الغرب، والنوبة فى الوسط، ونضيف إليهم البجة فى الشرق، والنوبيون فى أقاصى الشمال، لا يعانون من أزمة أصالة ذات طابع عرقى، أولاً لأنهم أصلاء فى الأرض، وثانياً لأنهم - بعد تمسلمهم أو استعرابهم - لا يستقبحون أصولهم ومواريثهم الثقافية، بل بها يفاخرون.

مهما يكن من أمر، كان للتلاحم بين قوى الحركة الشعبية التى نشأت فى الجنوب، وروافدها فى الشمال الجغرافى (النوبة والأنقسنا) أثران: قلوص النزعات الجهوية عند الجنوبيين ، وإشاعة الوعى بين عدد كبير منهم حول التهميش كظاهرة لا تقتصر على الجنوب وحده . كما كان لاحتكاك هذا النفر من الجنوبيين بالمقاتلين الشماليين من أهل

الشمال والشرق - خاصة البجة وعرب الرشايدة - دور كبير فى توعية أولئك المقاتلين بطبيعة المشكل الجنوبى بعيداً عن التلبيسات التى أحاطتها به أنظمة الحكم الشمالية المتعاقبة، وغلاة الانفصاليين فى الجنوب. فالالتحام بالرشايدة، مثلاً، وهم المجموعة العربية الوحيدة فى السودان التى لم تختلط بغيرها أو تتهجن، كان مفاجأة للكثير من العناصر الجنوبية فى الحركة، حتى أخذ بعضهم يصف تهكماً رفاق السلاح من أبناء الشمال بينهم بـ عرب فالصو. تلك التجربة - بما فيها من جد وهزل - كانت مدرسة تعلم فيها الجنوبيون - بمن فى ذلك بعض عناصر الحركة - ما تنطوى عليه من مغالطات كثيرة، الأفكار الموروثة حول استغلال الشمال كله للجنوب كله، أو توصيف الصراع الشمالى - الجنوبى بأنه صراع بين العرب وغير العرب. فسيطرة الشمال النيلى على الأطراف ليست، بأى وجه من الوجوه، سيطرة مجموعة عرقية على مجموعات عرقية أخرى، وإنما هى سيطرة شريحة اجتماعية شمالية على مفاصل الحكم وقمم الاقتصاد. هيمنة هذه الشريحة أدت إلى تهميش جماعات أخرى حتى فى الشمال النيلى نفسه. وما دعاوى تلك الشريحة حول الهوية المتميزة والغالبة، كما أسلف الذكر، إلا مبرر لتكريس الهيمنة السياسية والاقتصادية، وخلق بنية تحتية ثقافية، إن لم نقل أيديولوجية ، تدعم ذلك التبرير.

هذه الشريحة الاجتماعية تضم عناصر من "القوى الحديثة المدينية (ضباط الجيش، والموظفين بالدولة) . ومع استهجان هذه العناصر لسيطرة الأحزاب التقليدية على السياسة والاقتصاد ، إلا أنهم ظلوا يفيدون من سياسات الأحزاب التى يستهجنون، ويصطنعون التبريرات للإبقاء على الصور المعرفية السائدة حول أقوام السودان، بل التشكيك فى أى جهد فكرى أو سياسى يهز تلك الصور. هذا النمط من التفكير ذى المنبت الإقطاعى ثقيل الوطأة على العقل لن يقلل من لا علميته تبنى تلك الشريحة لشعارات تحررية زائفة. التناقض الكامن فى هذا النوع من التفكير يضفى بعداً آخر يزيد من تعقيد أزمة السودان. مع ذلك، لا نشك لحظة فى أن الغالبية العظمى من القوى الحديثة تتبنى فكرة خلق سودان جديد خالٍ من ظلامات الماضى، بما فى ذلك التهميش الاجتماعى والاقتصادى لسودانيى الأطراف، كما تستميت فى الدفاع عن وحدة السودان على أسس جديدة. أزمة هذه الشريحة تكمن أولاً

فى تمركزها فى الذات، وثانياً فى طغيان التحليل الشكلى التبريرى على خطابها السياسى. من ذلك، التشكيك بصورة غريزية فى الأطروحات السياسية لأهالى المناطق المهمشة وعلى رأسهم الحركة الشعبية، التى ما انفكوا ينظرون إليها كحركة سياسية إقليمية.

إن أية قراءة موضوعية لمطالب أهل الأطراف، أو لما تدعو إليه الحركة، تبين أن ليس بين تلك الجماعات مهضومة الحق من يبتغى ثارات كليب. ما يناضلون من أجله هو إنهاء هيمنة ثقافية واقتصادية واجتماعية لها جذورها التاريخية. على أن الذى يصيب العقل بالرهق هو تبنى تلك الشريحة لكل الأفكار والمفردات الجديدة على الخطاب السياسى والذى بسطته الحركة: التهميش السياسى والاقتصادى، السودان الجديد ، العودة لمنصة التأسيس لوضع دستور جديد؛ فى ذات الوقت الذى تُنكر فيه حق الحركة فى أن يكون لها رأى حول مستقبل السودان ككل. أو ليست المطالبة بأن يكون للحركة الشعبية رأى فى مصير القطر كله، نتيجة منطقية للادعاء بأن السودان بلد واحد لا يتجزأ؟ أو لم يظل الشمال بمفرده يقرر على مدى أربعة عقود من الزمان مصير أهل الجنوب؟ أو لم يبادر الشمال بحمل السلاح غازياً الجنوب لترسيخ الوحدة؟ فلماذا، إذن، الاستكبار ثم الإنكار لحق الجنوبى الوحدوى فى أن يكون له رأى ورؤية فى تكييف السودان الجديد؟ أيعود هذا لأن الجنوب قد شب عن الطوق ولم يعد هو ذلك الفتى "الانفصالى المشاغب؟ أم لأنه أخذ ينادى بالوحدة ويبدى الرأى حول مقوماتها، تماماً كما ظل ساسة الشمال يفعلون منذ مؤتمر الخريجين؟ تأمل، قوم يستشف المرء فى مطاوى حديثهم يقيناً تاماً بضرورة تخليق سودانٍ جديد ، وتثبت لهم الأحداث خلال عقدين من الزمان بأن هناك حركة سياسية فاعلة قَدِرت - رغم الضعف الاجتماعى لمركز انطلاقها - على أن تجعل من فكرة السودان الجديد عملة رائجة فى سوق المعاملات السياسية، ما برحوا عاجزين عن السمو على معتقداتهم الفطرية! من تلك المعتقدات أن أى حركة سياسية جنوبية المنبت يقودها سودانيون غير مسلمين وغير عرب ليست مؤهلة، بطبعها، لأن يكون لها رأى على الصعيد الوطنى. هذا الموقف المضطرب الرجراج ، وتلك الأفكار المتهافتة التى ينقض بعضها بعضاً، لا تعبر فحسب عن فقدان الوعى بديناميكية السياسة الراهنة، وإنما أيضاً عن غياب كامل للعقلانية، بل العقل، ففضيلة العقل الكبرى هى إحكام الفكرة.

الذى يفتقد هذه الفضيلة يلجأ دوماً إلى اصطناع المبررات لدعاواه الواهنة. يقولون: نعم نحن مع السودان الجديد، ولكن لا نقبل أن يفرضه جون قرنق على الناس بحد السلاح. لا جدال فى أن قرنق قد لبس السلاح منذ عام ١٩٨٣، وما زال يلبسه حتى اليوم. على أن أطروحة الحركة تنطوى على عنصرين: الأول هو نظرتها الخاصة لمقومات الوحدة على أسس جديدة، والثانى هو دعوتها للعودة لمنصة التأسيس لكيما يتوافق كل أهل السودان على أسس الوحدة. قالت الحركة من بعد، إن عجز أهل السودان عن الاتفاق على شرائط تلك الوحدة، أو ظن فريق منهم أن السودان القديم قد ولد ليبقى، فلا محيص من أن يكون فراق وبينونة، إذ من الظلم أن يحمل ذلك الفريق غيره على أن يعيش فى بلده مواطناً من الدرجة الثانية. فى الفصول المناسبة سنتناول مسار الأطروحة التى جاءت بها الحركة، وكيف تم إجهاضها - فى كل الحالات - من أنظمة الحكم الشمالية، أو عكفت على التدليس عليها شريحة من نُخب الشمال. نزيد، أنه من الخير لنا الافتطان إلى أن الذى تدعو له الحركة ليس فقط مشروعاً اجتماعياً شاملاً لا يقبل التجزئة، وإنما يمثل أيضاً الفرصة الأخيرة لبقاء السودان موحداً . ولئن فشل ذلك المشروع فسيصعب على أى واحد منا فى الشمال أن يُنكر على الجنوبيين حقهم فى التخلى عن دولة وطنية لا تضمن لهم حقوقاً مشروعة، أو تنبنى على قيم مشتركة. كما أن انهيار الوحدة بين الجنوب والشمال قد تتبعه عواقب وخيمة، إذ ليس هناك ما يضمن أن يقف التمزق عند حدود الجنوب، بل سيكون لانفصال الجنوب أثر الدومينو (domino-effect)على كيان السودان السياسى الذى أقامه محمد على باشا.

نقول هذا بصراحة وعن يقين؛ فالصراحة ضرورية لتعرية الواقع، واليقين بلغناه بقراءتنا الموضوعية لما يدور فى السودان، ولما يتكشف كل يوم فى العالم من حولنا. فحرب الجنوب تعود إلى قرابة نصف قرن من الزمان؛ هى أقدم من الحرب الإريترية، ومن حروب البلقان الحديثة. أوهل نجهل ما حدث فى إريتريا التى ما فتئت الروابط الثقافية بين أهلها وبين الأثيوبيين أمتن بكثير من روابط أهل الشمال النيلى بالاستوائيين والنيلويين فى جنوب السودان؟ أم نجهل ما حدث فى ولايات يوغسلافيا القديمة، بل وفى داخل واحدة منها (البوسنة والهرسك) ، رغم مابين البسنوى المسلم والبسنوى الكاثوليكى من علاقة دم

لانظير لها بين الشمالي والجنوبي؟ نعلم أيضاً أن أهل البوسنة الذين وقف مسلمهم إلى جانب مسيحييهم فى صف واحد ضد الغزو النمساوى، أمسكوا بخناق بعض بعد انهيار دولة تيتو. حبنا لبلادنا كثيراً ما يوهمنا أن السودان الذى أنجبته صدف تاريخية هو نسيج وحده بين الأمم. ولكن السودان ليس استثناءً بين الأمم فى التاريخ القديم والحديث؛ سينهار إن تضافرت عليه عوامل الانهيار، وسيتمزق إن تواطأت عليه نوازع التمزق. على أن الذى يصيب المرء بخبال هو أن الحالة السودانية، على خلاف كل النماذج التى أشرنا إليها، هى حالة متميزة. تميزها فى أن المقابل الموضوعى فى السودان لدعاة الانفصال فى الدول التى أشرنا إليها، هم الذين يبحثون عن الوسائل التى تُبقى القطر موحداً، فى حين تصر جماعات مؤثرة فى الشمال على الإبقاء على الأوضاع والمفاهيم التى تكرس التمزق، وتُغلِّب الخصوصى على العمومى. هؤلاء، دون وعى منهم، هم الانفصاليون الحقيقيون لأن كل السياسات التى ينهجون، والأفكار التى يدعون إليها، لاتقود إلا إلى الانفصال.

أثر الحرب على السودان، بل على البلاد المجاورة، أثر مدمر. فالإحصائيات تقول أن حكومة السودان تنفق ما بين ١,٥ إلى ٢ مليون دولار كل يوم على تمويل الحرب. إلى هذا تنضاف الأموال التى ينفقها الطرف الآخر (الجيش الشعبى فى حربه ضد جيش الحكومة وحروبه الصغيرة ضد الجماعات المنشقة عنه) . تلك تكلفة لا طائل من ورائها، بل هى عامل أساس ـ إن لم تكن العامل الأساس ـ فى تعميق التخلف الاقتصادى والاجتماعى بالسودان. ولا تقف خسائر الحرب عند الإنفاق المباشر عليها، بل تشمل تبديد الموارد الطبيعية والبشرية، وإهدار فرص التنمية. من جانب آخر، تُفزع إحصائيات ضحايا الحرب من يطلع عليها، إلا أن حجم الخسائر وحده لا يعبر عن الوحشية التى اتصفت بها الحرب. الوعى بهذا الواقع المؤلم قاد إلى اتفاقين هامين: إعلان كوكا دام الذى وقعته الحركة الشعبية مع القوى الاجتماعية والسياسية الشمالية فى ربيع عام ١٩٨٦ بعد عام من سقوط نظام نميرى، ومبادرة السلام السودانية التى أبرمها السيد محمد عثمان الميرغنى مع الدكتور جون قرنق فى نوفمبر ١٩٨٨ ، استغرقت المحاولات الجادة بين السودانيين للوصول إلى إعلان كوكادام عاماً كاملاً بسبب ابتزاز الجبهة القومية الإسلامية للأحزاب

"التقليدية باسم الدين، وتردد تلك الأحزاب فى مواجهة ذلك الابتزاز مواجهة حاسمة. تماماً كما يعود تعطيل تنفيذ مبادرة السلام السودانية لتلكؤ رئيس الوزراء، الصادق المهدى، لمدة ستة أشهر فى الاستجابة لها. وأخيراً عندما تهيأ ساسة الشمال لتنفيذ الشروط التى نصت عليها الإتفاقيتان اندلعت الكارثة. كان ذلك فى الثلاثين من يونيو ١٩٨٩ عندما انزلق من رحم الغيب انقلاب الجبهة القومية الإسلامية كما تَدلِص الحامل ابن السفاح. منذ ذلك اليوم اتخذ الصراع السودانى منحى جديداً وأناخت الظلماء بكلكلها على الأمة.

أهداف الجبهة المعلنة كانت هى إقامة نظام إسلامى فى السودان ونشر الإسلام فى السودان أولاً، ثم من بعد إلى ما وراء حدوده. ولكن النظام الجديد لم ينتظر دخول مشركى السودان (أهل الجنوب) فى دين الله أفواجاً حتى يندفع إلى نشر الإسلام على العالمين. انتقل النظام فى التو واللحظة بحملته الرسالية إلى البلاد المجاورة، خاصة مصر المسلمة، ودول الجوار الأفريقى فى الشرق والجنوب. أما فى الداخل فقد اتجه نظام الجبهة باسم الإسلام، ووفق تفسيره له، نحو التحكم الكلى فى حياة البشر، وكان فى هذا على غير مثال. فأنظمة الحكم فى العالم أجمع تكرس كل جهدها فى إدارة (أو سوء إدارة) اقتصاد وسياسة من تحكم، إلا أن نظام الجبهة أضاف إلى تلك الواجبات شيئاً جديداً: التوغل فى خصوصيات البشر ومحاسبة العباد على، والتحكم فى، سلوكهم الاجتماعى حتى فيما يتعلق بالرداء الذى يتشح به الرجال والنساء، أو باختلاط النساء بالرجال. فى ذلك التوغل فى الخصوصيات إهدار للإنسانية لأنه يقتل كل ما يجعل من الأفراد - نساءً ورجالاً - أشخاصاً مختلفين. أما الاختلاط بين الجنسين فهو سنة من سنن الحياة فى ريف السودان حيث الأغلبية الغالبة، وفى مدنه منذ أن أصبح للمرأة مكان فى سوق العمل. رغم ذلك، جعل النظام من نفسه قَيِّماً على أخلاق الشعب وفق منظور ذاتى ومنغلق للأخلاق. ذلك منهج تجاوز به النظام حدود مسئوليات أى دولة (باستثناء دولة طالبان) . فى ذلك التوغل الفضولى أيضاً تصوير ظالم لحياتنا الاجتماعية، إذ كاد يوحى بأن السودان أضحى مستوطنة للآثام. ومع أنا لاننكر حق أى فرد فى أن يتخذ له منظومة قيمية يطبقها على نفسه، وعلى من يملك حق القوامة عليه بموجب ما سرت عليه العادة (مع استنكارنا للكثير

من العادات)، إلا أنا ننكر على أى بشر أن يقسر غيره على ما ارتأى أن فيه خيرهم. كما ليس من حق أى حاكم ـ حتى وإن جاء للحكم برضا الناس وإختيارهم ـ أن يتدخل فى خصوصيات البشر إلا فيما يتعلق بسلامة المجتمع ككل؛ وفى قوانين السودان التى ارتضاها الناس وعملوا بها زماناً طويلاً مايكفل سلامة المجتمع. هذا التوجه الطهرانى لا يتسق مع عوائد أهل السودان كما سنوضح فى الكتاب. وبوجه عام، فإن حساب المسلم، حتى وإن ارتكب ما يُحرمه الشرع أو يُكرِّهه، هو دوماً عند ربه الذى زوده بنفس لوامة، كما أن أولئك الطهرانيين قد أرادوا أن يضفوا على أنفسهم صفة لم يخص بها رب العباد نفسه، وهذا هو معنى الآية الكريمة ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة فى الأرض يَخلُفون (الزخرف، ٤٣/ ٦٠). إضافة إلى ذلك فإن نزوع الإنسان عما يشين لا يكون إلا ابتغاءً لمرضاة ربه:

وإذا نزعت عن الغــــواية فليكن

لـلــــه ذاك الــنــزع لا لـلـــنـــاس

وبما أن النساء هن أكثر طوائف المجتمع السودانى تعرضاً لآثار الطهرانية الخرقاء، لا معدى لنا عن تناول حقوق المرأة فى هذا الكتاب. ولا يعود اهتمامنا بقضية المرأة لما عانته فى ظل نظام الجبهة فحسب، وإنما أيضاً لأن تحرير المجتمع يبدأ بتحرير المرأة. وقطعاً لا نصدق القول إن زعمنا أن معاناة المرأة بدأت بنظام الجبهة، فالمرأة السودانية ظلت طوال العهود واقعة تحت سيطرة كائن وهمى يسمى المجتمع، وهو وهمى لأن المجتمع المعنى ليس هو إلا البطرقية الذكورية السائدة، ولا تنتج البطرقية إلا ثقافة تسلطية. على أن نظام الجبهة تطور بتلك الثقافة التسلطية إلى حد وأد المرأة، والوأد ليس، ضرورة، هو دفن البنت حية، وإنما يتم أيضاً عبر حرمانها من تحقيق ذاتها، أو الإنتقاص من قدراتها باعتبارها ناقصة عقل ودين، أو بحسبانها عورة ينبغى أن تستر استنكافاً أو حياءً. لم يكتف نظام الجبهة بتكريس تلك الهيمنة الدكتورية، بل أخذ يلوح بسلطة النص الدينى لإضفاء طابع مقدس عليها. فى هذا ظلم للإسلام، لأن الإسلام أكثر رحابة من هذا الفكر الزميت، وأكثر حرصاً على الستر. ولا فسحة للستر مع التوغل الغشوم فى خصوصيات البشر. وعلى كلٍّ، فإن هذا الضِّغْث للأمور (خلط بعضها ببعض) يعبر عن غيبة كاملة للوعى بجوهر الحكم

وأولوياته. فأهل السودان الجوعى يترجون من حكومتهم أكثر ما يترجون، أن تملأ بطونهم الخاوية قبل أن تشبع فراغهم الروحى، والمسلمون منهم لا يتمنون من حكومتهم شيئاً غير أن تطعمهم من جوع، وتأمنهم من خوف، قبل أن تزيل عنهم الرجس والآثام.

على مدى ثلاثة عقود بشر الإخوان المسلمون بنموذج إسلامى يفضى بالسودان إلى ما يقارب الفردوس، إلا أنهم انتهوا، عقب استيلائهم على الحكم، إلى شىء لا يختلف فى كثير عما يفعله غلاة المطوعين فى المملكة العربية السعودية . الكثيرون - والكاتب من بينهم - كانوا يظنون خيراً فى بعض قادة الجبهة الذين أوتوا من العلم غير قليل ، وتيسرت لهم أدوات المعرفة الحديثة التى تمكنهم من استبصار حقائق العالم الذى نعيش ويعيشون فيه. الكثيرون كانوا يظنون أيضاً أن المدركات المعرفية لهؤلاء ستلجمهم ، مهما بلغت بهم الغلواء، عن تسليم الدولة الإسلامية إلى طغاة صغار جعلوا من الفردوس الموعود جحيماً يذيقون فيه الناس ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر بقلب بشر. وصدق توجه الإسلامويين أو كان كاذباً، لا يمكن بحال أن ينسب أحد إلى الله تعالى الجرائم الكبرى التى ارتكبت باسمه ضد الأفراد والجماعات، والتى لم يسبق لنظام حكم فى السودان ارتكاب ما يدانيها فى بشاعته. يصعب الظن بأن مثل تلك البشائع يمكن أن تصدر من قوم نواهم الله بخير، ناهيك عن أن تكون باسم الله الرحمن الرحيم. فالمسلمون يعلمون علم اليقين أن الله الرحمن، أى كثير الرحمة (والرحمن صفة موقوفة عليه تعالى) لا يرضى باستغلال اسمه لتبرير الاستبداد، أو لقتل النفس بغير ذنب جنت، أو للمثلى بالآدميين. الأشرار من الرجال وحدهم هم الذين يبررون الشرور باسم الله.

الغريب فى الأمر، أن نظام الجبهة لم يدرك فى سنوات حكمه الأولى أن ثمة تناقضاً كبيراً بين ممارساته الدموية، وبين دعواه بأنه يقيم دولة ترتكز على أصول الإسلام التى تنبنى عليها الأحكام. من تلك الأصول: العدل، والإحسان، والسلام، والرحمة، والتسامح، والنهى عن الغدر، وجماعها الاستقامة ومخافة الله. ففى الحديث سأل عبد الله الثقفى رسول الله: قل لى يا رسول الله قولاً فى الإسلام لا أسألك بعده ؟ قال ﷺ: "قل آمنت باالله ثم استقم. ولا تكون الاستقامة إلا فى دواخل الإنسان، فالذى لا يخاف الله فى دواخله،

قمين بارتكاب أقسى الجرائم. قال عمر بن عبد العزيز عندما ولى الخلافة لعبد بنى مخزوم: أخاف الله فيما تقلدت. قال عبد بنى مخزوم لعمر:لست أخاف عليك أن تخاف، وإنما أخاف عليك ألا تخاف. تلك الخشية من الله هى التى جعلت من عمر خليفة تضرب الأمثال بعدله، وإن اختلف الناس فى قدراته الإدارية. كان عمر رفيق الوطأة على الناس؛ سأله ابنه عبد الملك: "لماذا لا تُنْفِذ الأمور بعنف؟. قال عمر: لا تعجل يابنى، فإن الله ذم الخمر فى القرآن مرتين، وحرمها فى الثالثة. وإنى أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة فيدفعوه جملة. الجبهة، بلا مراء، حملت الناس على ما تراه حقاً جملة، فكادوا أن يدفعوا الحق جملة.

تداخلت الأمور أيضاً على النظام حتى لم يعد يدرك أن ثمة مفارقة بين اختزاله الإسلام كله فى الشكليات، حتى تلك التى لا يسندها حكم إسلامى وثيق (لبس المرأة، الاختلاط بين الجنسين) ، وبين عجزه الكامل عن الخروج بفكر إسلامى سديد حول أمهات القضايا التى تعنى الناس: وحدة الوطن، الارتقاء بأهله، أمن المرء فى داره ، طمأنينته فى مجتمعه. انغماس النظام فى تلك الطهرانية الشكلية الغريبة والمنسوبة للإسلام، فى ذات الوقت الذى أخذ يلطخ فيه يديه بالدماء، يعود بذاكرتنا إلى قصة عبد الله بن عمر مع أحد الطائفين فى الحج. أوقف الرجل ابن عمر ليستفتيه فيما ظنه خَطباً جللاً حين وطئت قدمه، وهو فى الطواف، برغوثاً فمات. سأله ابن عمر: "من أى بلاد الأرض أنت؟. قال الرجل: من بلاد الرافدين. فشخص ابن عمر ببصره للرجل وقال: ما أغرب أمركم أهل العراق، تستحلون دم الحسين بن على، ويكدركم دم برغوث. نظام الجبهة، فيما يبدو، ألهته دماء البراغيث عن دماء البشر. وهكذا مضى نظام الجبهة يُصَرِّف الأمور وكأنه مالك الحقيقة المطلقة ومحتكرها، بل زِين له أن أقواله وأفعاله هى مبتدى الحكمة ومنتهاها لأنها، فيما ادعى، امتثال لأمر الله. ونقطع بأن النظام لم يرد بإقحام اسم الله على سياساته الدنيوية إلا إضفاء شرعية موهومة على تلك السياسات حتى تصبح أمراً معصوماً صبغه الله بصبغته، ﴿صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون﴾ (البقرة ٢/١٣٨). على أن احتكار الحقيقة أمر نهى الله عنه النبى المعصوم، فما بالك بالبشر الفانين. ففى قوله تعالى: ﴿لكل

أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك فى الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم. وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون. الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون﴾ (الحج ٢٢/٦٧و٦٨و٦٩).

ظل نظام الجبهة أيضاً يردد شعارين ذاعا بين الإسلامويين فى كل مكان دون تدبر لدلالتيهما: "الإسلام دين ودولة، ولا بديل لشرع الله. القول الأخير قول مشبوه ، ليس فقط بسبب استغلال اسم الله من أجل أهداف دنيوية، وإنما أيضاً لأن ذلك الشعار أوقع المسلمين فى ضيق وشدة منذ أن اختلف الخوارج مع الإمام على لقبوله التحكيم مع معاوية باعتبار أن فى قبول تحكيم البشر إنكاراً لحاكمية الله. لم يختلف الخوارج مع الإمام على فقط ، بل كفَّرُوه حتى اضطر لحربهم وهزيمتهم فى النهروان. وكان الخوارج واثقين كل الثقة بأنهم قد خرجوا من ديارهم مهاجرين إلى الله ﴿ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله﴾ (النساء ٤/ ١٠٠) ومن ذلك جاء اسم الخوارج. ليت خوارج اليوم كانوا كخوارج النهروان ، قال عنهم عبد الله بن عباس عندما أرسله على لمحاورتهم أنه رأى منهم جباهاً قَرِحة لطول السجود، وأيدى كثِفنات (مبارك) الإبل، عليهم قُمص مُرَحَّضة (غُسلت حتى بليت) وهم مشمرون. خوارج اليوم، إلا قلة عصم ربى، لم يفطموا نفوسهم عن عرض الدنيا بل أوغلوا فيه. وهكذا عدل خوارج اليوم عن المحجة إلى طريق طامس لا منفذ فيه. ولذا سننازلهم فى احتكارهم لديننا، كما ظللنا نصارعهم فى الاستئثار بدنيانا، كما فعل عمار بن ياسر، مع خوارج الأمس: «سننازلهم فى التأويل كما نازلناهم فى التنزيل».

الشعار الثانى: الإسلام دين ودولة أطلقه العالم القانونى المصرى الدكتورعبد الرزاق السنهورى قبل أن تتبناه جماعة الإخوان فى مصر، ودون أن يرد فى أمهات كتب الأحكام أو الأيالات السلطانية (القانون الدستورى الإسلامى). ونقول ابتداءً أن كلمة الإسلام لم ترد فى كتاب الله مرة واحدة لتشير إلى أنه دولة، هو دين فحسب فى كل الآيات الخمس التى وردت فيها الكلمة: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ (آل عمران ٣/ ١٩) ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ (آل عمران ٣/ ٨٥)؛ ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره

للإسـلام﴾ (الأنعـام ٦/١٢٥) ؛ ﴿أفمن شرح الله صدره للإسلام فـهـو على نـور من ربه﴾ (الزمـر٣٩/٢٢)؛ ﴿ومن أظلم ممن افـتـرى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسـلام﴾ (الصف٦١/٧)؛ ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ (المائدة ٥/٣). ولم يكن الإسلام الذى تحدث عنه السنهورى (وهو ليس من رجـال الدين التقليديين) يشير، بأى وجه من الوجوه، إلى الفقه الموروث والموضوع، بل قال فى مقدمة القانون المدنى أن أعمال الفقهاء لا تختلف عما وضعه فقهاء الرومان وقضاتهم ليصبح أساساً للقانون الرومانى. السنهورى، إذن، لايرى فى الفقه الذى أصبح عند الإسلاميين هو شرع الله، إلا جهد بشر يقبل الدحض.

كما أنه ليس فى كل مواريث الفكر الإسلامى السياسى، والفقه على اختلاف مذاهبه، ما يشير للدولة. أو الوطن. بل إن اللغة العربية نفسها لم تكن تعرف شيئاً اسمه الدولة أو الوطن بالمعنى المتعارف عليه في العالم منذ ظهور القوميات في أوروبا. فالدولة فى اللغة العربية هى انقلاب الزمان وجمعها دُول، وتداولوا الأمر أخذوه بالدُول؛ ومنها هكذا دواليك، كما منها دالت الأيام أى دارت، (الفيروزابادى، القاموس المحيط، باب اللام، فصل الدال). وفى الكتاب الكريم: ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ (آل عمران ٣/١٤٠)، وفيه أيضاً عن الفيء ﴿كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ (الحشر ٥٩/٧) . أما كلمة الوطن، عند نفس المصدر، فهى منزل الإقامة أو مربط البقر والغنم، وجمعها أوطان؛ وتوطين النفس، أى تمهيدها. وفى قول الشريف الرضى:

في كل أرض إذا يممتـها وطن

ما بين حر وبين الدار من نسب

فالوطن عند الشريف عالى الهمة ليس عقاراً نسبته إليه صدف الجغرافيا، وإنما هو الحرية، فحيثما كانت الحرية كان وطنه. وتجدر الإشارة إلى أن كلمة أمة وردت فى ثلاثة وستين موقعاً فى القرآن: (أمة) فى تسع وأربعين مرة، (أمتكم) مرتين، أمم (إحدى عشرة مرة)، فى حين لم يرد تعبير دولة إلا مرتين بالمعنى الذى أشرنا إليه.

الجدل حول مفهومى الوطن والدولة يصبح عقيماً إن أخرجناه من إطاره التاريخى. ذلك التاريخ سنستنطقه فى صلب الكتاب ولا نتوقف عنده فى المقدمة إلا لنقول أن أية محاولة لنسبة ظواهر اجتماعية مستحدثة لها مفاهيمها الخاصة، لفكر موروث لم يكن يعرفها حتى بالإسم، هو تلفيق. فنظام الحكم الإسلامى، أسميناه الخلافة، أو الديوان، أو الدولة، كان نظاماً أممياً (أى تجاوزت رسالته حدود الوطن الواحد) ، كما كان شمولياً (أى لا يتسع للتعددية السياسية كما نعرفها اليوم) . وبصرف النظر عن أن ذلك النظام كان متقدماً على أنظمة الحكم السائدة فى زمانه بسبب المثل العليا التى دعا لها الإسلام، والقيم المعيارية التى كانت تهدى الحكم، إلا أنا نعيش اليوم فى عالم تسوده قيم كونية تتلخص فى احترام التنوع الثقافى، والتعدد السياسى، وحرية الأديان ، وخضوع الحاكم لمساءلة المحكومين بصورة دورية (الانتخابات) ، وسيادة حكم القانون، والفصل بين السلطات، وعدم التمييز بين الذكور والإناث فى كل المجالات. هذه المفاهيم تتجاوز الفقه الموروث ويرفضها التيار الدينى السلفى وهو، فى ذلك، منطقى مع أفكاره الموروثة. أما الإسلام السياسى المعاصر فيدعى قبول تلك القيم الكونية بأسلوب حلزونى: محاولة الالتفاف عليها بالادعاء بأن كل هذه المبادئ مصونة فى مواريث الإسلام. ولو كان الهدف من هذا الزعم هو إيجاد نسب إسلامى لمؤسسات ومفاهيم الحكم المعاصرة لهان الأمر، ولكن هدفه الحقيقى هو الانفلات منها باسم التأصيل، ومراوغة الآخرين.

لامهرب إذن، من الاستطراد فى جدل فقهى نعود فيه إلى تجارب الإسلام التاريخى التى لعبت دوراً كبيراً فى تكييف الفقه الإسلامى لكيما نلقى ضوءاً على القصور المعرفى الذى شاب التجربة الإسلاموية الأخيرة، تلك التجربة جعلت للنصوص الجامدة سلطة مطلقة على الواقع الإنسانى، بصرف النظر عن الزمان والمكان. كما تبنت اجتهادات الفقهاء الأوائل، وكأنها أصل من أصول الإسلام. ذلك خلط بين الشريعة من حيث هى سنة ومنهاج، وبين الفقه الموروث من حيث هو اجتهاد بشر لاعصمة لهم. فالفقه ليس علماً من العلوم التى لا يمكن انكارها (hard sciences)، كما أن أحكامه ليست أحكاماً مطلقه لا استثناء فيها ولا شذوذ، كحقائق علم العدد (arithmetic) فحقائق علم العدد هى وحدها

الخالية من الشذوذ والعلل. لهذا، نقول إن الكثير من أحكام الفقهاء ـ على صحة بعضها فى الظروف التى طبقت فيها ـ ستصبح ذات عوار كبير إن فُسرت على واقع جديد لم يعرفه أولئك الفقهاء. بسبب من هذا، استنهك شعار «لا بديل لحكم الله» حتى تآكل. وعندما نعلم أن القرآن نفسه بآياته التى تبلغ الستة آلاف ونيف لم يتضمن أحكاماً تشريعية إلا فى مائتين منها (أى واحداً على ثلاثين من الآيات) ، ندرك أن فى القول بأن "دستورنا القرآن أو أن «الإسلام دين ودولة» زيفا كبيرا، خاصة إن كان الطريق لإدراك معانى القرآن هو القراءة الشكلانية لآياته. فالقرآن ليس مدونة تشريع كالتوراة، بل هو كتاب منير، ونبراس هاد إلى قيم إنسانية سامقة تصلح لكل الدهور. وحين نعرف أن تلك الآيات المائتين، تتناول قضايا لا تفهم إلا بمنطلق زمانها، كما تنحصر الأحكام القاطعة فيها على أمور مثل الميراث، الربا، الزواج والطلاق، الوصية، الحدود، يدرك القارئ لماذا تجاسرنا على وصف أحكام الفقهاء القدامى بالعوار، وعلى نعت دعاوى الإسلامويين الجدد بعدم الاستواء. فحياة إنسان اليوم تتجاوز ما جاءت به هذه الآيات بكثير إلى شبكة معقدة من العلاقات بين الدول والدول، وداخل الدولة الواحدة، كما تشمل حقوقاً للفرد بموجب إنسانيته. مع ذلك يلح الفقهاء «المجددون»، كما يلح الفقهاء التقليديون، على افتعال نسب لكل حكم يصدرونه مع كتاب الله. وفى حديث لرسول الله إن الله قد فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها (أى لا تبحثوا عنها فى كتاب الله) (الصحيحان).

يظلم الإسلامويون دينهم، كما يظلمون أنفسهم كمجتهدة ، باستنفاجهم الأحكام من أجحار التاريخ لكيما يطبقوها على عالم اليوم. ولو كان مجتهدة الجبهة مثل الفقهاء المتنطعين الذين لا يملكون وعياً بحقائق العالم من حولهم، وبالتالى يتقاصر سقفهم العقلى عن إدراك عالم اليوم، لما عنانا أمرهم. ولكن لابد لنا من الاعتناء بأمر المجتهدة المحدثين فى السودان، ليس فقط لأنهم أخذوا الحكم عَنوة لتطبيق نموذج إسلامى بديع، وإنما أيضاً لظننا أنهم لن يقدموا على قطيعة إرادية مع الكيان المعرفى السائد (أدوات المعرفة الحديثة) الذى نموا فى رحابه، وظلوا يتمثلونه فى كل وجوه حياتهم. يزيد الأمر خطورة احتكار

الجبهة للحقيقة، وما يصحب ذلك من تداخل بسيكولوجي بين الدعاة والدعوة. فدعاة لابديل لشرع الله لم يقنعوا بقهر الناس على مكرَه منهم على ذلك "الشرع، بل خالوا أنفسهم تجسيداً للشرع. هذا التداخل بين الذات والموضوع ليس غريباً على أهل الأيديولوجيات، أيّاً كانت مشاريهم الفكرية. فكثيراً ما يُعَرِّض هؤلاء، دون وعى منهم، الدعوة نفسها لكل جوانب القصور فى الإنسان. ولكن على خلاف الأيديولوجيين الآخرين يُسبغ الإسلاموى على أقواله وأفعاله عصمة لم يدّعِها الرسول لنفسه، فما الرسول إلا نذير: ﴿أولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة إن هو إلا نذير مبين﴾ (الأعراف ٧/١٨٤) ، ﴿وقل إنى أنا النذير المبين﴾ (الحجر ١٥/٨٩) وليس مصادفة أن يرد وصف الله لرسوله بالنذير المبين فى ست عشرة آية من القرآن الكريم، هو نذير، لا جبار ولا متكبر، فتلك من صفات رب العباد.

أخطر ممارسات الجبهة الدموية كانت فى ميدان الحرب، لم تقنع بالإبقاء على الحرب الأهلية مستعرة بإلغائها للاتفاق الذى كاد أن يوقف الحرب فى نوفمبر ١٩٨٨ وأبريل ١٩٨٩ ، بل زادت من ضرامها. فللمرة الأولى فى تاريخ السودان الحديث حوّل نظام الجبهة حرب السودان الأهلية السياسية إلى حرب دينية جهادية ، أى ديّن الحرب كما دُيِّنت السياسة. وهكذا أوزن النظام نفسه على أمرين لا يقدم عليهما إلا مغامر: إعادة أسلمة شمال السودان، ومحو الشرك فى جنوبه. ولا يجترئ على الأمر الأول إلا من ركبه غرور شديد، ولا يجنح إلى الثانى غير الجاهلين بحكم الكتاب: ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين﴾ (الأنعام، ٦/٣٥) فى تلك الحرب الجهادية أصبح المحاربون من الجنوبيين كُفاراً يخضعون لضرب الرقاب، فى حين رُفِع خصومهم الشماليون إلى مرتبة المجاهدين، وحُسِب الذين قتلوا من بينهم شهداء مثواهم الجنة يثابون فيها على التو بحور عين. بعيداً عن الجنة الموعودة، يرقد أولئك "الشهداء الآن فى بيداء جنوب السودان وأرواحهم تسائل شيوخ الجبهة، مثلما ساءلت أرواح شباب أثينا شيوخاً حمقى ساقوهم للهلاك فى الحروب مع أسبارطة: اذهبوا إلى أولئك الرجال الناعمين الذين يَغطون نوماً فى أسرّتهم وقولوا لهم: نفذنا أوامركم وكلنا اليوم موتى. حزننا على أولئك الفتية كبير، ولنعترف بأنهم ضحوا بحيواتهم فى سبيل ما يؤمنون به. محنتهم هى غسيل المخ الذى علمهم كيف يصبح

الإضرار بالنفس متعة، وكيف يضحى إيذاء الآخرين إيماناً بالله. وفى هذا لا فُرقان بين كل أهل الأيديولوجيات المتطرفة، كلها تعطل ملكة التفكير، وكلها تشل العقول. إلا أن نظام الجبهة أمعن فى الأمر حتى سلب هؤلاء الفتية إنسانيتهم بحيث أصبح كل واحد منهم بندقية يوجهها مَن يوجه إلى حيث شاء وأنى شاء. يقول لهم الترابى فى عام ١٩٩٠، جاهدوا فى سبيل الله حق جهاده فى جنوب السودان، فيقولون سمعاً وطاعاً. ويقول لهم بعد عقد من الزمان نفس الترابى أن حرب الجنوب ليست جهاداً، بل هى غدر، فيقول البعض منهم سمعاً وطاعاً. ويأتى دور البشير ليقول لهم إن قرنق وحدوى، وسيكون حليفاً لى فى بناء السودان الجديد، فيقولون بخ بخ . ثم يأتى نفس البشير، ولم يمضِ شهر على بيانه ليقول: هيا إلى الجهاد ضد الكافر قرنق، فيقولون آمين. فأى احتقار هذا لعقول الفتية الأيفاع، وأى استهانة تلك بالدين، وأى عبث بأقدار الشعوب. تعلمنا الكثير عن الأحاسيس الدفينة لنظائر هؤلاء الفتية عندما قرأنا كتاباً لخالد البرى عنوانه الدنيا أحلى من الجنة؛ أجلته على الناس دار النهار فى بيروت. خالد البرى ليس مفكراً إسلامياً، ولا فيلسوفاً يحاج المؤمنين فى ثوابت دينهم، بل هو فتى مصرى محدود التعليم شاءت له الظروف أن ينخرط فى الجماعة الإسلامية منذ صباه. وقد لخصت له الجماعة الحياة فى الطاعة والمعصية، وفى الحلال والحرام، وفى الكفر والإيمان. وفى الكتاب وصف مثير ومؤسٍ للتشويه النفسى الذى لحق بالفتى، خاصة فيما يتعلق بالمرأة. النظر إليها، كما علموه، معصية، ومصافحتها زنى، والاختلاط بها (حتى فى دور العلم) فاحشة وساء سبيلا. قال خالد، بعد أن قطع الشك باليقين، إنه كان يعيش حلماً مازال يشعر بأثره ولا يستذكر تفاصيله، وخرج من جنة الجماعة ليعيش حياته كما يعيشها أبناء جيله فاكتشف عالماً آخر.

أين هم الذين ساقوا نظراء خالد فى السودان إلى الموت فى جبال النوبة وفى جنوب السودان، بعد أن أصبح بين النوبة والجنوبيين، وبين من كانوا يحضون الشباب على الزحف عليهم غير مثاقلين، عهد وميثاق ترعاه دول الاستكبار. فئة منهم آثرت أن تمشى فى مناكبها لتقطف من ثمارها ، القصى قبل الدانى. هؤلاء هم العباسيون الذين شغلتهم الإبل عن رعاية دين الله، فللدين رب يرعاه. وفئة أخرى أخذتها خِفة من الزهو بالسلطان

حتى أصبح السلطان مستقراً لها ومتاعاً إلى أن يشاء الله. وإمعاناً فى خداع النفس توهمت تلك الفئة أن ذلك المتاع الظنين عطاء من الله حساباً. خداع الفئتين للنفس اشتد قبحه عندما أخذا يصوران السودان فى عهد الجبهة وكأنه جنة الله فى الأرض ونوره الذى يضيء الأمم. ذلك كان ظنهم رغم الحرب العارمة، والتدهور المتفشى فى كل مناحى الحياة، والفقر المدقع، والانهيار الكامل للمرافق العامة. لاعجب، إذن، إن اتجهت مهزلة السودان فى عهد الجبهة نحو حلقتها الأخيرة. إن مخادعة النفس ومراغمة الحقيقة ظاهرة مَرَضَية تنتاب كل من لا يرى من الألوان غير الأساسىَ منها، ولا يتبين ما بينها من فروق، وما يتخللها من ظلال. وسيبقى المصابون بعمى الألوان هؤلاء عاجزين على الدوام عن استبصار بانوراما السودان السياسية متعددة الألوان.

على كُرْه من الناس، بقى نظام الجبهة فى الحكم قرابة الأربعة عشر عاماً يركب فيها التعاسيف، لا يبالى. وكان لبقائه وثباته هذه الفترة الطويلة أثران: الأول هو شعور شرائح مختلفة فى المجتمع الشمالى بأن النظام أضحى نظاماً لا يقهر. ذلك شعور انتاب حتى بعض كبار معارضى النظام فهرولوا إلى رحابه. ذلك الوهم الأورويلى يعبر عن قراءة خاطئة للخارطة السياسية، وهى خاطئة لإغفالها حقائق لم يتدبرها القانطون الذين أسقطوا من حسابهم التجارب التاريخية المماثلة. نعم، للنظام سلطان وعنفوان، ولكن سلطانه وعنفوانه لن يبلغا، مهما حاول، ما ابتدعه بول بوت بعقله الشيطانى من وسائل للتعذيب. كما أن استقواء النظام بقبائل أمنه، وأرخبيل ميليشياته العسكرية، لن يتناهى إلى ما انتهى إليه شاوشيسكو رومانيا، ابن الإسكافى الذى حسب نفسه نبياً رسولاً. كلاهما ارتكب نفس الخطأ الذى ظلت تكرر ارتكابه كل الأنظمة الفاشية عبر التاريخ: تكليف الناس فوق ما يطيقون. وفى نهاية الأمر، لم يجد بول بوت الذى حمَّل أهله فوق طاقاتهم مخرجاً لنفسه غير أن يأخذ روحه بيده ويهلك مع الهالكين. أما ابن الإسكافى الذى جعل من نفسه نبياً معصوماً - دون وحى أو بلاغ سماوى - فقد انتهى إلى قبر مجهول بلا رمز ولا علامة بعد أن أفرغت ثلة من الجنود الذين كانوا يحمونه كل رصاصة كانت تحملها على جسده وجسد زوجه. تلك المثلى يستقبحها ديننا، ولهذا نستقبحها، إذ نهى الرسول عن المثلى ولو بكلب

عقور. ولكنها أيضاً تعبر عما يولده الظلم من غيظ مكتوم وغضب حنيق لا رحمة معهما في نفوس المضطهدين. وإن نسبنا الطاغية الروماني لحرفة أبيه، فإنما فعلنا هذا ،أولاً لأنه النعت الذى ظل يشير به الإعلام الروماني لحاكمه البروليتارى الذى طغى واستعلى، وثانياً لما فيه من درس. فنحن لا نميز، وينبغي أن لا نميز، بين الرجال بحسبهم ونسبهم وأقدار آبائهم، فالرجال يتمايزون بفضلهم وإنجازهم وقدراتهم. لهذا لا يعنينا من أمر الحاكم - وربما لا يعنى الكثيرين من أهل السودان - أن لا يعرف هو ولا أبوه. وقطعاً لا تعنينا هذه الأمور - وينبغي أن لا تعنينا - إن جاء هذا الحاكم لسدة الحكم بإرادة الشعب، وبقى فيه برضائه. على أن الأمر يختلف فى حال الحاكم الذى يتملك الحكم اقتداراً، ويستفرغ جهده، من بعد، فى التمكين لنفسه حتى وإن كان فى تمكنه هلاك العباد. الذى يفعل هذا، عليه أن يقبل نبش الناس لأصله، وتمحيصهم لفصله. ولأهل السودان فى تبرير هذا الأسلوب غير السوى فى تقويم أعمال الرجال حكم وأمثال. من هذه الحكم: الفعل الشين، يجيب الكلام الشين.

لم يكن المحبطون ضحايا لفقدان الحس التاريخى فحسب، بل كانوا أيضاً ضحايا لأزمة توقعاتهم (crisis of expectation). فما أشرق صباح أو أمسى مساء على السودان، إلا وكان أهله يمنون أنفسهم بين كوابيس النوم وأحلام اليقظة أن ينقشع عنهم ذلك البلاء. والأحلام - بالمعنى الفرويدى للكلمة - تعبير عن الرغائب الدفينة والأماني المكبوتة. ولا شك فى أن للإحباط سايكولوجيته الخاصة، التى قد تدفع المرء لإيجاد أسخف المبررات لما يحيط به من بلوى. قرأنا رسالة ساخرة لمواطن سودانى (حامد محمد فقير) نشرتها جريدة الحياة (١ فبراير ٢٠٠٠) قال فيها إنه ظل يرفع يده كل صباح يدعو ربه قائلاً: إن شا الله نصبح ما نلقى الحكومة. تلك دعوة لم يستجب الله لها، فطفق الداعى يقول:إن شا الله تصبح الحكومة ماتلقانا. وبغض الطرف عما فى تلك الكلمات من سخرية، إلا أن فيها أيضاً ما يشين الحكام والمعارضين على وجه سواء. فهذا مواطن تطيب نفسه إلى الموت بدلاً من العيش فى ظل نظام لم يذق فيه أهل السودان من غير نصرائه إلا التفجع . وما دفع الرجل إلى استطابة الموت إلا عجز المعارضين فى الشمال عن أن يأخذوا بالوثيقة فى أمرهم، إما بسبب استقالتهم عن المسئولية وتركها لغيرهم، أو لأن بعضهم درب، مثل الصقور الجارحة، على الانقضاض على الثور الجريح متى ما أوقعته طريحاً على الأرض نصال الغير- أياً

كان هذا الغير ـ أو نفق بفضل من الله تعالى. هذه الألغوزة (وليس فى السياسة ألاغيز) هى تعبير عن جدلية القوة والضعف فى السياسة السودانية الراهنة، ضعف القوة فى حالة التجمع المعارض، واستقواء الضعف فى حالة الحكومة. وعلنا نتناول هذا فى الفصلين الأخيرين من الكتاب. فنظام الجبهة ـ نظام شمولى فاشى، نسب نفسه للإسلام أو المجوسية؛ والأنظمة الفاشية لا تنقشع أبداً بالتى هى أحسن: عَدِ عن هذا، وَخَلاك ذم. الفاشيون لا يرون فى العسف والطغيان أمراً ذميماً، بل يذهبون فى طغواهم إلى دفع الناس، كما قلنا، إلى ما لا يطيقون. حينئذ يدنو عذابهم، إن جازت لنا الاستعارة.

يا لها من مفارقة، بسبب من ذهـ لها عن تجارب التاريخ، وتغافلها عن الواقع الذى يحدق بها، تحيط هذه الأنظمة د. ـ عناقها بشناق لا فكاك منه، ولملك الظالمين موعد. ولربما أحسنا الظن بقلة فى ذلك النظام كانت تؤمل فى الانتقال بالسودان إلى نموذج مثالى فى الحكم والحياة. ولكن عندما يستكشف المرء أن ذلك النموذج المثالى عصى على التطبيق فى واقع تاريخى مغاير، وأن التطبيق العملى لذلك النموذج أصبح أبعد ما يكون عن المثالية والنقاء، ينبغى عليه أن يقول: فى هذا ما يكفى (enough is enough) قلة فعلت هذا، فى حين آثر الآخرون أن يكونوا شركاء فى الجرم بالإغضاء. هؤلاء بلغوا مرحلة أسمتها حنا ارندت ابتذال الشر (banality of evil) ففى كتابها الذى يحمل نفس العنوان روت ارندت قصة السفاح الألمانى ايخمان الذى قتل الآلاف من البشر فى العهد النازى دون أن ترمش له عين. وعندما جىء له فى سجنه بقصة نابا كوف (لوليتا) ليتسلى بها رفض ذلك فى إباءة لأنها قصة غير أخلاقية. أو لا تتفق نظرة ايخمان المريضة للأخلاق، مع نظرة أولئك الذين ما برحوا يختزلون الفساد فى تسرول النساء بالجينز، وفى شرب الخمر ولعب الميسر، فى حين يغضون الطرف عن القتل والتعذيب. قد لا يكون هؤلاء صائدى ثروات مثل آخرين، ولكن حسابهم، فى شرائع السماء وقوانين الأرض، أشد قسوة من حساب أكالى السُحت، وكأنا بهم لا يبتغون بأفاعيلهم غير اقتحام جرائيم جهنم.

الأثر الثانى خارجى يتمثل فى إفلاح النظام ـ خاصة بعد إقصاء الشيخ الترابى فى ديسمبر ١٩٩٩ ـ فى تحسين صورته على الصعيد الإقليمى حين نسب كل المغامرات التى ألبت الإقليم ضده لرجل فرد غلب على أمره. وبصرف النظر عن صحة الاتهام الذى

وجهته القوى الخارجية للترابي أو عدم صحته، فات على تلك القوى أمر جوهرى، هو أن بعض أهل السودان للنظام لا يعود لتأذيهم من مغامراته الخارجية، وإنما قبل ذلك لجرائره في الداخل. فالإرهاب الداخلى - قبل الإرهاب الخارجى - هو الذى ظل يؤرق بال أهل السودان. إلى جانب القوى الإقليمية وقعت بعض الحكومات - خاصة فى دول الاتحاد الأوروبى وشمال أمريكا (كندا) - فريسة لحملة التجميل التى قام بها النظام، مثل ادعائه الجنوح للسلم ورغبته فى الاستعانة بهذه الدول على تحقيقه. ولربما ارتأت بعض تلك الحكومات أن نظاماً متمرداً كنظام الجبهة لابد أن يستألف حتى يمكن الدخول معه فى حوار هادف أسماه الأوروبيون .(critical engagement)

لا يغيب عن البال أيضاً أمران: المآسي الإنسانية التى خلفتها الحرب فى الجنوب؛ والمصالح الاقتصادية لهذه الدول، والتى نشأت بعد استغلال النفط وما ارتبط به من مناشط اقتصادية. وحول الأمر الأول نقول أن هذه الدول هى وحدها التى ظلت تُعنى عبر مؤسساتها الرسمية والطوعية بتلك المحنة. ظلت هى التى ترفد الجوعى بالغذاء، وتمد المرضى بالدواء ، وتوفر المأوى والغطاء للنازح واللاجئ. لهذا لا يدهش المرء إن جعلت من إنهاء الحرب هدفاً. أما حول الأمر الثانى ، فلسنا بحاجة للقول أن السياسات دوماً تحكمها المصالح. ولكن، مع الاعتراف بأثر المصالح فى تكييف السياسات، أخطأ الأوروبيون المؤمنون بالسياسة الواقعية (real politick)عندما أخذوا النظام بما يقول. فالنظام خشوم بيوت (أى أسر مختلفة) كما يقول أهل السودان. ففيه من أدرك أن للسلام ثمنا، وأن السلام شر لا بد منه، كما فيه من يسيطر عليه شعور غريب بالغَلَبة، وبالقدرة على خداع كل الناس، كل الوقت.هل يسعى هؤلاء المتغلبة للسلام؟ نعم. ولكن أى سلام يريدون؟ يريدونه سلاماً رومانياً (Paxa Romana) يدخل الجميع تحت عباءة الجبهة فى حين تبقى هى المهيمن، الجبار، المتكبر، وتعالت أسماؤه الحسنى. فإن كان ما يؤمله الأوروبيون حقاً هو الوحدة العادلة، والسلام الدائم، والاستقرار - وليس فقط إخماد حريق غابة (bushfire) اندلع فى البيداء الأفريقية ، أو نزع فتيل الأزمة حتى يسير العمل فى مساره الطبيعى (business as usual) فإن المنهج الذى سلكه البعض منهم فى التعامل مع المشكل ما كان ليحقق سلاماً، كما لا يعكس إدراكاً واعياً لمصالحهم الذاتية . (enlightened self-interest)

في ديسمبر ١٩٩٩ افترق الترابي والبشير فراقاً كانت له مقدماته، وتبعته تداعيات. من أبرز التداعيات تباري الزعيمين الإسلاميين في الكشف عن المستور. فالانقلاب الذي أنكر كلاهما نسبته للجبهة حتى ذلك الحين، أخذ الزعيمان يتقادحان حول نسبته: من منهما كان صاحب القدح المعلى في صنعه. ذلك الإنكار هو الذي حملنا على نعت حركة ٣٠ يونيو بالانقلاب السِفاح، فأي نعت يمكن أن يطلقه المرء على وليد يتبرأ منه عند ولادته أبواه. تلك براءة يلحقها عذاب، وتتقطع معها الأسباب. وعلى كلٍّ، لم يَعنْ لكليهما أن الحاكم الذي يكذب على شعبه في بلاد الاستكبار والكفر يحاكم كما حوكم كلنتون، ويُطرد من سدة الحكم كما طرد نيكسون، ويخرج طواعية ـ وهو ذميم مدحور ـ من الحكومة والبرلمان كما خرج وزير الدفاع البريطاني جون بروفيمو بعد إنكاره للعلاقة بينه وبين كريستين كيلر، ثم اضطراره للاعتراف بتلك العلاقة بعد أن فضحت الأمر تحقيقات اللورد دينتق. ولولا علمنا بحقيقة الإسلام لقلنا أن دستور الإسلام لا يُقادر أو يقارب دساتير دول الكفر والاستكبار من حيث توفيره للحكم الصالح. إلا أنا نعرف جيداً أن في تاريخ الإسلام نماذج وضيئة للحكم، كما في أصوله مبادئ خالدة. من تلك المبادئ قول الرسول: لن يسترعي الله تبارك وتعالى عبداً ولي رعية فيموت وهو لها غاش إلا حرم الله عليه الجنة. هذا أدنى ما يعنينا، خاصة والأمر لم يقف على كشف المستور، بل أخذ النظام ينزع ثوابته الواحدة بعد الأخرى كما ينزع المرء تويجات الزهرة الذابلة. وبعد إفلاس الخطاب، ونزع الثوابت، لم يبق من تمرهم إلا حَشَفٌ ما فتئ بعضهم يسيء كيله.

أسوأ الكيل هو إرغام النظام أنفه على الاستجابة للضغوط الأمريكية والتخلي عن أم ثوابته: نشر الإسلام عبر القارات ومناطحة دول الكفر والاستكبار. ويوم كنا ننادي بالاعتراف بالواقع الدولي السائد، ونقول بضرورة الحكمة في التعامل معه، كان الإسلامويون يسمون هذا تهافت متخاذلين بهرهم الاستغراب. على أن كراهية الجبهة لأمريكا لا يمكن أن تعادل، دعك عن أن تفوق كراهية كوبا لها، ومع ذلك أبقت كوبا ـ بنصح من الاتحاد السوفيتي ـ على أكبر قاعدة عسكرية أمريكية داخل أرضها (قاعدة قوانتنمو) ، وما أدراك ما قوا نتنمو! على مضض قبلت كوبا تلك الإهانة لأنها أدركت أن

أى استفزاز للوحش الكاسر (والمستفز أصلاً بوجود دولة شيوعية فيما يسميه حديقته الخلفية) سيقود إلى تدمير الجزيرة كلها. كره أهل الجبهة لدولة الاستكبار ليس ككره كاسترو لها، بل هو كره مشبوه. فقد ظلت تلك الدول محجة لهم، للحج والحاجة. فى ذلك الحجيج تلبيس، خاصة عند من يقسم العالم إلى فسطاطين: دار الإسلام ودار الحرب ، وكأنه يعيش فى زمان الإمام ابن تيمية. ولعلهم يعرفون كما نعرف أن أحكام دار الإسلام ودار الحرب، فى فقه ابن تيمية، لا تبيح للمسلم المتمسك بشرع الله البقاء فى دار الحرب إلا أياماً عشرة، إما للسفارة (تبادل الرسائل مع الأعداء) ، أو لتبادل الأسرى. أو لا يرى هؤلاء وجوه التناقض التى يوقعون أنفسهم فيها عندما يطلقون شعارات لا تتوافق مع العصر، ويسقطون أحكاماً تاريخية على حياة راهنة لا تقبلها ولن تقبلها، ثم لا يمضون بتلك الأحكام إلى نهاياتها المنطقية. سبحان الله ، بقوا على رغائبهم الوهمية تلك حتى بعد انهيار الاتحاد السوفيتى، وحملتهم أوهامهم على الظن بأنهم ورثته، بل ظنوا أنهم أصحاب الفكر البديل للشيوعية بعد انهيار دولتها النموذجية. بيد أن تلك الدولة التى تمنوا بعون الله وراثتها كانت تملك عند سقوطها ثلاثين ألف رأس نووى كان من الممكن أن تدمر بها العالم كله عدة مرات. تلك الرغائب الحمقاء سنؤكدها بالدليل فى صلب الكتاب. وكم كنا نود أن نحسن الظن ونقول، بعد أن استكان الإسلامويون لدول الاستكبار: مرحباً بتهافت التهافت، ومرحباً بالوعى المتأخر بحقائق الحياة. ولكن القوم لم يدعوا مجالاً لذلك الظن غير الآثم. تهافت التهافت أضحى تهافتاً على التهافت، أى تهافتاً على تهافتنا نحن المستغربين. أبلغ تعبير عن ذلك خيانتهم لجيش الفتح الإسلامى الذى كانوا يعدونه للقضاء على دول الاستكبار. لم يقفوا عند خيمتهم كما وقف هانى بن قبيصة الشيبانى فى موقعة ذى قار[٣] يقول: ﴿والله لا أفر حتى تفر الخيمة. تلك هى ثمار الأربعة عشر عاماً من الخيلاء الزائف، والتزيد متناهى الحماقة. وفى إنجيل متى من ثمارهم سوف تعرفونهم﴾ (الإصحاح السابع/الآية١٧) .

علم الله لا نعبر بهذا عن فرح ببلية ، فنحن جد سعداء بعود أحمدَ للحق، ولكن كم تمنينا أن يُلحِق العائدون للحق باعترافهم الضمنى بخيبة تجربتهم، اعتذاراً لأهل السودان عن كل الأفعال التى ارتكبت ودفع السودان وأهله ثمنها من أجل الفتح الإسلامى العالمى. من تلك

الأفعال استباحة أرض السودان زماناً من جانب جيش الفتح الإسلامى القاعدى(نسبة لجماعة القاعدة)، واستغلال مؤسساته، واستخدام عدة جيشه وعتاده ووسائل نقله، ثم تسخير كل مقدرات الوطن لجيش الفتح ذلك. وعندما ندعو لذلك الاعتذار لا نبتغى من أهل الثوابت اعترافاً بالذنب، أو جلداً لظهورهم بسياط من حديد كما يفعل الشيعة فى ذكرى كربلاء. ما نبتغيه أبسط من هذا بكثير: اعتراف القوم فى داخل ذواتهم بأنهم خطاؤون. ولوم المرء نفسه أمر عادله الله فى القسم بيوم الهول الأعظم: ﴿لا أقسم بيوم القيامة، ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾ (القيامة ٧٥/١-٢). وإن كان فى الإشارة للنفس الانسانية فى تلك الآية تشريف لها، ففيها أيضاً حض للإنسان على لوم نفسه ندماً على ما ارتكب من خطيئة. وأقمن بالذى يرتكب الخطأ الجسيم، أن يكف عن الادعاء بأنه مالك الحقيقة المطلقة. لم يبق للإسلامويين، بعد هذا الاعتراف، شماعة يعلقون عليها الأخطاء مثل شماعة الاستعمار التى نهكها استخداماً من سبقهم من الحكام. ذنبهم، كما يقول أهل السودان، أضحى فى "عَضُم رقبتهم: ﴿أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير﴾ (آل عمران،٣/١٦٥). رغم ذلك لم تكف القلة المهيمنة على مقاليد الأمور عن التصريحات الاستفزازية حول الاستمساك بالثوابت، بعد أن افتضح الأمر وانتشرت الشهرة بما يعاب. فبأى حقائق الحياة يتمارون.

النظام، مثل غيره من أنظمة الحكم الفاشى، مقدر له أن يذهب بسبب عوامل الضعف والوهن والتناقض التى اعترته، والتى كان له فى صنعها نصيب الأسد. ولهذا فلئن لم يكن فى الفشل الاقتصادى الذريع، والتخبط السياسى، والنكبات العسكرية، والإفلاس الأيديولوجى ما يكفى لإقناع الذين راهنوا على بقاء النظام خارج السودان، بأن نظاماً كهذا سيقدر على الاستمرار، فلا شك فى أن فى قانون الأرجحية (Law of probability)ما هو كفيل بتخييب ظنهم. هذا بالتأكيد لا يعنى إغلاق الطرق أمام حل سلمى للصراع فى السودان، أو رفض معارضى النظام الحوار معه. ذلك ليس من الحكمة فى شيء، لأن الجنوح للسلم فى كل الأحوال خير من الحرب. كما أن بين قيادات النظام نفسه، كما بين مفكريه، من أدرك خبال السياسات التى اتبعها نظام حكمهم خلال ثلاثة عشر عاماً من

أعوام الجرَاد. نعم، هؤلاء يُعَدون على أصابع اليد الواحدة، ولكن رأيهم جدير بالاعتبار لأنه يمثل شهادة شاهد من أهلهم. من هؤلاء لا نستثنى أب الحركة، الدكتور الترابى، وكما سنبين، فرأيه فى توسيع الوعاء السياسى يعود إلى ما قبل ديسمبر ١٩٩٩، أى قبل أن يجعل منه النظام شماعة لأخطائه، ويسلقه من كادوا يوماً أن يعبدوه دون الله بألسنة حداد. أولئك قوم لا يطمئن لهم عدو، ولن يجلبوا خيراً لصديق ﴿أشحةً عليكم فإذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون إليك تدور أعينهم كالذى يُغشَى عليه من الموت فإذا ذهب الخوفُ سلقوكم بألسنة حداد أشحة على الخير﴾ (الأحزاب ١٩/٣٣). ليت القوم قرأوا إلياذة هوميروس، فلربما تعلموا منها أن الحصون دوماً تهزم من داخلها.

هناك بلا شك جماعة تهيمن على أجهزة القمع فى النظام، ولها نظائر فى كل أنظمة الحكم الاستبدادية عبر التاريخ. بعض هؤلاء تتكدس أضابيرهم بالهياكل العظمية، ولهذا يخشون التغيير، بل بلغت الجرأة ببعضهم التعبير عن مخاوفه هذه فى بعض اللقاءات مما سنفصل فى الكتاب. لارجاء فى هؤلاء الايخمانيون إذ: ﴿فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون﴾ (الحديد ١٦/٥٧). هم فاسقون رغم غلوهم فى الشعائر، وكيف لا نلحق بالفسق من لا يتقى الله فى عباده، فتقوى الله فى خَلْقِه معيار ذهبى للحكم فى الإسلام. كان أبو بكر الصديق يشيع ولاته على الأمصار بنصيحة واحدة لم يزد عليها شيئاً: "اتق الله فى السر والعلانية فإن من يتق الله يجعل له مخرجاً. الله، الله، كم من الجرائم ارتكب باسمك فى بيوت الأشباح أيتها الشريعة. بعض آخر جاء من المجهول، وتعتريه خشية من العودة إلى ظلمة الخمول ودنيا المجهول، متى أطفئت أضواء السلطة من حوله. أصحاب الدوافع الذاتية هؤلاء يتمنون أن تتواصل الحرب حتى آخر دباب(٤) وإن فرضت عليهم نهاية الحرب فسيضعون العصى فى دولاب الحل السلمى. لن يرضيهم غير سلم رومانى يكفل الأمان للمرعوب منهم، ويبقى على السلطان متاعاً إلى أبد الآبدين لمن ازدهاه السلطان.

يقع الكتاب فى ثلاثة أبواب. الباب الأول يتضمن خلفية تاريخية لأزمات السودان المتعددة، نرد فيها تلك الأزمات إلى أصلها فى بدايات السودان الحديث (أى السودان

بحدوده المعروفة اليوم) ، ألا وهى الحكم التركى والثورة المهدية. فتخليق السودان إبان الحكم التركى غرس بذور الصراع الحالى، ثم جاءت المهدية لتعمق جذور الصراع، رغم دورها فى تحرير السودان من نير ذلك الحكم. هذه المرحلة من تاريخ السودان السياسى غطتها ببراعة أبحاث أكاديمية عديدة سوف نشير إليها، ولهذا فقد يُضجِر سردها من جديد الضليعين فى الأمر. بيد أن هناك كثراً آخرين يعنيهم أمر السودان، إلا أنهم لم يتضلعوا فى تاريخه، ولهذا لا يرون فى تناقضاته الراهنة إلا ألغازاً تستعصى على الفهم. لأجل هؤلاء لا مناص من استعراض العوامل التاريخية والاتجاهات الخفية التى ساعدت على، أو قادت إلى، التلغيز. واحد من أسباب هذا التلغيز، كما أومأنا هو تعفية المؤرخين على جوانب من ذلك التاريخ، أو اقترابهم منه اقتراباً رومانسياً هزهز الصورة الحقيقية للواقع.

نتناول أيضاً فى ذلك الباب، مرحلة حاسمة فى تاريخ الصراع بين الجنوب والشمال: الفترة التى سبقت الاستقلال مباشرة وتلك التى تلته. أسمينا هذه المرحلة، والتى تمتد من الحكم الذاتى إلى حكومة أكتوبر ١٩٦٤، فترة إهدار التوقعات ومأساة حسن النوايا. أمَّلَ السودانيون خيراً كثيراً فى قادتهم آباء الاستقلال، ولهذا أولوهم الثقة. والآمال دوماً تسبقها ثقةَ فى المأمول. والمُسَمَّون بالأمير كثير والأمير الذى بها المأمول إلا أنه، لسوء طالع أهل السودان، لم يكن بين كل من أولوهم الثقة مأمول واحد يسعد الآملين. هذا الباب يشمل تفصيلاً لما نادى به بعض الشماليين، وما تمناه الجنوبيون الذين وثقوا بساسة الشمال، حتى يبقى السودان موحداً. تلك الأمانى والرؤى أجهزت عليها سياسات غير مستبصرة، كما صحبها اختيان، وما درى الذين اختانوا غيرهم، إنهم كانوا يختانون أنفسهم، تاب الله عليهم، ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم﴾ (البقرة، ٢، ١٨٧) . فى هذا الباب أيضاً قضايا تناولناها من قبل فى بعض ما كتبنا (النخبة وإدمان الفشل، السودان فى النفق المظلم، جنوب السودان فى المَخِيلة العربية) ، وفى تكرار تلك المقالات ما يُضجِر القارئ الذى أطلع عليها. إلا أنا ارتأينا أن الإشارة إلى ما ورد فى تلك المقالات فى هوامش بهذا الكتاب، قَد لايعين كثيراً القارئ الجديد، إما لعسورة العودة للمراجع، أو رغبة منا فى أن لا ينقطع حبل متابعته للكتاب بإحالات تُعَسِّر عليه الأمور.

الباب الثانى يتتبع ظهور حركة الإسلام السياسى المعاصر ومارافقته من جلبة سياسية منذ منتصف ستينيات القرن العشرين وإلى حين استيلاء الجبهة الإسلامية على السلطة. ومع أن هيمنة الدين على السياسة فى السودان تعود إلى فترة المهدية، إلا أنها خبت كثيراً عند بزوغ الحركة الوطنية فى العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضى، رغم اعتماد القوى السياسية الرئيسية فى الشمال على دعم الجماعات الدينية الطائفية. فالدين ـ من حيث هو دين ـ لم يلعب دوراً أساسياً فى تشكيل رؤى الأحزاب طوال فترة النضال السياسى ضد الاستعمار، بل إن واحداً من قادة التيارات الإسلامية (السيد على الميرغنى) دعا صراحة لعدم تدخل الزعماء الدينيين مباشرة فى السياسة حتى يترك للسودانيين تقرير ما يريدون بانفسهم، كما دعا الثانى (السيد عبد الرحمن المهدى) إلى تآلف السودانيين بعيداً عن الشيع والطوائف. ولعل هذا هو السبب فى أن الدين لم يكن ذا موضوع فى النزاع الجنوبى ـ الشمالى خلال تلك الفترة. ولكن منذ الستينيات ـ حين برز الإخوان المسلمون كقوة سياسية فاعلة ـ أُقحم الدين إقحاماً أسطورياً فى الحياة العامة كلها، بما فى ذلك السياسة. ما هى الأسباب وما هى النتائج؟ سؤالان نرد عليهما فى ذلك الباب من الكتاب.

وأخيراً، نتناول فى الباب الثالث، والذى يضم الجزء الأكبر من الكتاب، ثلاث قضايا وثيقة الصلة ببعضها البعض:

ـ هُوية السودان الثقافية التى استعر الجدل حول ماهيتها مؤخراً.

ـ تصعيد الحرب لأبعاد غير مسبوقة مما نجمت عنه كوارث إنسانية مرعبة، وعنف شنيع، واهتمام دولى متزايد.

ـ تطور الاهتمام الدولى إلى مداخلات متعددة بهدف إيقاف الحرب. ما هى هذه المبادرات؟ وما هى دوافعها المعلنة والخفية؟ وإلى أين انتهت؟ كل هذه أسئلة نتساعى للإجابة عليها فى هذا الباب.

ونختتم ذلك الباب بفصل حول وعى السودانيين المتأخر ـ فى الشمال كما فى الجنوب ـ بأن المنهج السياسى الذى ظل يجسد الخصائص الأساسية للسودان القديم لم يعد ملائماً لخلق

سودان موحد، كما لم يعد ملائماً الظن بأن تلك الوحدة يمكن أن تتحقق رغم إرادة الشعب، أو فى ظل انقسام السودان على نفسه طبقاً لحدود عرقية ودينية وثقافية صارمة. وبحكم طبيعة القضايا المطروحة فى هذا الباب، كان لزاماً علينا التطرق إلى طروحات نظرية مختلفة حول الأصول الفكرية لتلك القضايا مما حملنا، فى أكثر من فصل، على الاستطراد. هذا أمر ضرورى اقتضته مقاصد الحاجة، إذ يدور فيه البحث والتقصى حول النظريات المطروحة، لكيما نستكشف إن كانت النظريات ضهية للواقع الماثل الذى أبتناه عليها صانعوه.

فى الاستهلال أشرنا إلى دور صادق المهدى وحسن الترابى فى دفع نميرى - بوجه أو آخر - لإلغاء اتفاقية أديس أبابا. أفكار ودوافع الزعماء الثلاثة سنوليها اهتماماً خاصاً فى الكتاب، دون أن نقول أن ثلاثتهم يتحملون وحدهم المسئولية عما حاق بالسودان من محن؛ فالمسئولية تمتد إلى زعماء آخرين. لماذا، إذن، نوليهم هذا الاهتمام؟

أولاً: أتيحت لنميرى والترابى فرص فى الحكم لم تتح لغيرهما: الزمن الممتد والسلطة المطلقة، فما الذى فعلا لإيقاف الحرب وتوحيد السودان؟

ثانياً: فى مرحلة هامة من مراحل حكم نميرى نجمت عن تضامن الثلاثة آثار ضارة بقضيتى الوحدة والسلام: ما هى وجوه هذا التضامن؟ وما الذى قاد إليه؟

ثالثاً: تبنى الصادق والترابى فلسفة ومفاهيم تركت أثراً دامياً فى جسم السودان السياسى، ما هى هذه المفاهيم التى قادتهما للإنحدار فى عقبة زَلْوج لم ينج السودان بعد من غمراتها؟

رابعاً: إن كان فشل الآخرين من رجال الطبقة الحاكمة فى الشمال يُعزى إلى قصر النظر، فإن قصور المهدى والترابى يعود إلى إضفاء طابع أيديولوجى نخبوى على السياسة. هذا، بالضرورة، يقتضى التفحص فى هذا البعد الأيديولوجى.

نميرى، من جانب آخر، لا يملك سعة اطلاع صاحبيه ولا وعيهما المفترض بالتاريخ، لهذا لم يترَجَ منه الناس الكثير. ليته اكتفى بما حقَق، أو حُقق فى عهده، خلال عقد ونصف

عقد من الزمان. عِوضاً عن ذلك عاد الرجل من غُربة مستحقة وهو عازم على أن يلعب دوراً على الساحة السودانية بعد أن كسد سوقه وحَمُقت تجارته. تلك هى أزمة الذين يواظبون على النظر إلى وجوههم فى مرايا خادعة.

كل امـرئ فى نفسـه عـاقل

ياليت شعرى من هو الجـاهل

أما فشل الزعيمين المفكرين، فلا يعود فقط إلى عدم اتساق سياساتهما مع واقع السودان الراهن، بل أيضاً إلى عدم تهيؤ السودان لتلك السياسات. بالرغم من هذا، رفض الزعيمان تقبل الحقيقة المُرة بأن السودان ليس هو الأرض الصالحة لغرس أفكارهما النخبوية، مهما كانت درجة إيمانهما بها. كان واضحاً منذ مؤتمر المائدة المستديرة (١٩٦٥) ، خاصة عقب إعلان مشروع الدستور الإسلامى، أن انقسام السودان على نفسه بسبب ذلك المشروع أمر لا يهز مضاجع الزعيمين. ليتهما تذكرا قول يسوع للفريسيين «فَعلِم يسوع أفكارهم وقال لهم كل مملكة منقسمة على ذاتها تُخرَب، وكل مدينة أو بيت منقسم على ذاته لا يثبت» (متى، الإصحاح الثانى عشر ٢٥/٢٦) . على النقيض، أعطى الزعيمان انطباعاً ـ مثل كل الأيديولوجيين ـ بأنه إن لم يكن السودان مهيئاً لقبول أطروحاتهما، فلا بد من إعادة تشكيل واقعه حتى يلائم الأطروحة .هذه المغالطة للواقع هى التى جعلت منهما مثقفين تراجيديين، كما جعلت أقوالهما تتلوى كما تتلوى الحية ، كل قول لهما يناقض ما سبقه، وكل فعل ينقض من بعد قوة أنكاثاً ما تقدمه. مثال ذلك مشروعات الدولة الإسلامية المختلفة والتى وصفت طوراً بأنها تمثل العودة للجذور الإسلامية السودانية (الصادق)، أو تتمثل دولة النبوة (الترابى) . ولعل الصادق كان أكثر قربى بالواقع، لأنه اتخذ من المهدية ـ وهى تجربة سودانية ـ نموذجاً لحكمه. ثمة قصور يكمن فى طيات ذلك النموذج، ذلك القصور سنبينه فى الموقع المناسب من الكتاب، ونكتفى بالقول فى المقدمة أن الذى يسعى لرد الفرع إلى أصله عليه أن يدرك أن الأصل يلازمه أثره. وبالتحرى عن ذلك الأصل، نكشف عن أن عودة الصادق إلى نقطة البدء (الثورة المهدية) هى عودة مثقلة.

وإن تركنا التجربة المهدية جانباً، نجد أن تجارب الدولة الإسلامية الثلاث: تجربة الدستور الإسلامي في عام ١٩٦٨، وتجربة نميري في عام ١٩٨٣، وتجربة الإنقاذ في عام ١٩٨٩ لم تزد السودان إلا تمزقاً، بل كادت أن تُبَغِّض المسلمين في دينهم. ليس أدل على فشل الأولى من تنكر فلاسفتها لها بعد ثلاثة عقود من الزمان. وليس أدل على فشل الهُزالة التي جاء بها نميري في عام ١٩٨٣، من إجماع كل أهل السودان على استنكارها. أما الثالثة - دولةقريش التي أقامها الترابي في عام ١٩٩٢ - فيكفي أن قريشاً نفسها نكصت عنها بآخرة عندما أدركت بأن النوبة ليسوا يهود خيبر، وأن الدينكا ليسوا بني قينقاع، وأن التمثل - بل التطبيق الحرفي - لصحيفة المدينة لا يغني عن الالتزام بالإعلان الدولي لحقوق الإنسان وتوابعه، إذ سيظل ذلك الإعلان والعهود التي صحبته معياراً قاطعاً لاحترام حقوق الإنسان في هذا الزمان. ورغم الفشل المكرور الذي منيت به مشروعات الدولة الدينية، برع دعاتها في تبرير كل فشل بأسلوب لا يستسيغه عقل. فالصادق، مثلاً، لم ير في دولة نميري إلا عبثاً مسيخاً لا محل له من الإعراب. والترابي لا يرى في صحوية الصادق إلا بهلوانية له فيها أوصاف. والصادق مرة أخرى لا يرى في دولة الترابي الإسلامية غير انحراف بالدين عن الطريق السوي. فإلى متى تستمر معاناة السودانيين على يد الأيديولوجيين الإسلامويين حتى يستكشف السودان النموذج "الإسلامي الصحيح؟ ليت كل الأيديولوجيين السودانيين أدركوا بأن كل ما يتغياه مسلمو السودان وغير مسلميهم من حكامهم هو تحقيق السلام الآمن وهناءة العيش.

وعلى خلاف كل التوقعات، جاهر الترابي بالارتياب في سلامة مشروعات الدولة الدينية، وهذا أمر يشكر عليه. كان ذلك في مذكرة التفاهم التي وقعها حزبه - باتفاق كامل معه - مع الحركة الشعبية في فبراير ٢٠٠١. ما هي أسباب هذا التحول؟ سؤال سنرد عليه في الفصل التاسع من الكتاب. مع ذلك، لا مناص من تناول دور الترابي بالتفصيل خلال الفترة التي هيمن فيها على الحكم، إن لم يكن لشيء فلأن الجبهة جاءت إلى الحكم على صهوة جواد أبيض وهي ترفع راية مكارم الأخلاق. والذي يُفاضِل غيره بالخلق القويم، يتوجب عليه التزام أمهات الفضائل: الحكمة والعفة والشجاعة والعدل. هذا هو المقياس

الذهبى الذى يقاس به مسلك كل من حسب أنه غَالَب غيره فى الفضل فغلبه. صحيح أن نظام الحكم الذى أسسه الترابى ليس هو النظام الاستبدادى الأول فى سودان ما بعد الاستقلال، ولكن ـ دون أدنى تحفظ ـ لن يستطيع أى كتاب أن يستوعب الدموية التى وخطت ممارسات نظام الجبهة، وسنأتى فى هذا الفصل السابع على صور من هذه الدموية يقشعر لها البدن ويرتعج الجسم.

لن يكون التحليل جاداً أو موضوعياً إن قدنا القارئ إلى الاستنتاج بأن كل مشاكل السودان سوف تحل بابتعاد الصادق والترابى عن الحكم والسياسة. دور كل واحد منهما تحكمه اعتبارات موضوعية لن تلغيها الوهوم، كما أن مشاكل السودان أكثر تعقيداً من أن تحل بتنازل هذا الزعيم أو ذاك. مشاكل السودان تشوبها تحيزات وعصبيات وشروخات لا نهاية لها فى البِنى التحتية. وإذ يقف السودان اليوم فى مفترق الطرق، يأمل المرء أن يكون الوعى المتأخر بنوازع التفرقة هذه، والذى انعكس فى قرارات أسمرا وفى اتفاقيات ماشاكوس، بداية لفجر جديد، ورؤية جديدة. فالضوء مهما كان خفيتاً قادر على إزالة بعض العَتَمة. واجب النخبة فى شمال السودان وجنوبه ليس هو تعهد الشعلة التى أوقدت منذ أسمرا بالرعاية حتى تصبح سراجاً وهاجاً فحسب، وإنما أيضاً التملى الموضوعى فى واقع السودان الراهن. تلك هى المسئولية التاريخية للنخبة، خاصة فى الشمال. ومهما كان خيارها فإن ذلك الخيار سيحدد مصير السودان للأجيال القادمة.

□□□

هوامش وإحالات

(١) يبلغ عدد الناخبين فى الهند ٦٠٠ مليون شخص، وهذا العدد أكبر من مجموع الناخبين فى الولايات المتحدة ودول الإتحاد الأوروبى. وظلت الانتخابات فى الهند تجرى منذ الاستقلال تحت إشراف لجنة انتخابات وطنية والهيئة القضائية الهندية دون إشراف خارجى.

(2) الصوة، العلامة التى يضعها المساح على الأرض لتحديد الموقع.

(3) الموقعة بين العرب (شيبان) والفرس بقيادة كسرى أبرويز قبل الإسلام.

(4) الدبابون فصيل من ميليشيات الجبهة العسكرية أعدت لتقتحم الأهوال كدبابات بشرية.



الباب الأول

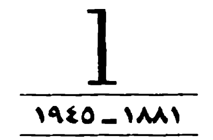
□□

جـــذور الأزمـــة

صحب الناس قبلنا ذا الزمانا
وعناهم من شأنه ما عنانا
وتولوا بغصة كلهم منه
وإن سر بعضهم أحيانا
كلما أنبت الزمان قناة
ركب المرء للقناة سنانا

أبو الطيب المتنبى

□□



الازدواجيات الممزقة والتشويش الاستعمارى

مقدمة

نعمة السودان أو نقمته ـ حسب نظرة الرائي ـ هى موقعه الجغرافي. يقع السودان على الجانب الغربى من البحر الأحمر محاذياً للجزيرة العربية، ومن ثم الشرق الأوسط. وعلى الشمال تحده مصر وليبيا، وكلاهما يطل على الساحل الجنوبى للمتوسط، كما تحيط به شرقاً وجنوباً أقطار شرق أفريقيا النيلية التى تسيطر فى مجموعها على حوض وادى النيل. إزاء هذه المفصلية الجغرافية، كان من الطبيعى أن لا تغفل القوى الاستعمارية التى حكمت مصر ـ من الأتراك حتى البريطانيين ـ بلاداً تحتل هذا الموقع الإستراتيجى. كل هذه القوى سعت لبسط نفوذها على السودان، إما بحثاً عن ثرواته فى شكل رقيق أو ثروات معدنية، أو للتحكم فى الموارد المائية التى تتخلله أو تعبر أرضه. من جهة أخرى، ما كان السودان، فى عهد التدافع الاستعمارى نحو أفريقيا (Scramble to Africa)، لينجو من الوقوع فى فخ منازعات الدول الاستعمارية، خاصة تلك التى لم تُخفِ طموحها فى السيطرة على منطقة البحيرات الكبرى مثل فرنسا وبلجيكا وبريطانيا. الأخيرة ـ على الأخص ـ أبدت رغبة جامحة فى السيطرة على البلاد، خاصة عندما أفلحت الدولتان الاستعماريتان الأخريان فى التوغل فى منطقة البحيرات الكبرى.(١)

السودان كما نعرفه اليوم، لم يبرز إلى الوجود إلا فى القرن التاسع عشر. فالرقعة من الأرض التى تتضام فيها خمسمائة جماعة قبلية، بجانب جماعات فزعية أخرى تتحدث جميعها ما يقرب من مائة وخمسين لغة(٢)، لم تتوحد تحت ظل حكومة مركزية واحدة إلا على يد المستعمرين الأتراك فى عام ١٨٢١ ، وهكذا بقى السودان حتى سقوط دولتهم فى العام ١٨٨١ . توحيد الأتراك للسودان لم يكن هو الغاية من غزوهم لتلك الرقعة من الأرض،

وإنما كانت لهم فيها غايات أخريات: اقتناص العبيد لتزويد جيش الخديوى بالجند، واستغلال مناجم الذهب لتمويل خزينة حربه. وكان لتوحيد ما عرف لاحقاً بالشمال والجنوب، واستشراء حملات الاسترقاق فى الجنوب، أثر كبير على مستقبل القطر الجديد. وقبل توحيد السودان والتصاعد بتجارة الرق فيه، كان البحث عن الذهب والعاج وريش النعام بهدف التصدير إلى مصر وتركيا أكثر ما يجتذب التجار الشماليين إلى الغرب والجنوب، فى حين كان اقتناص العبيد يتم فى الغرب (دارفور) من بين القبائل المستضعفة فى ذلك الإقليم، أكثر منه فى الجنوب.

يرجع الفضل للأتراك فى إرساء قواعد الدولة المعاصرة وبناء الاقتصاد الحديث فى السودان، غير أن إدارتهم للاقتصاد (خاصة جباية الضرائب واقتسار الإتاوات) أرهقت كاهل الشماليين وحمّلتهم ما لا طاقة لهم به. وقاد الرهق الذى لحق بأهل الشمال، بجانب العنف الذى لازم اقتناص الرقيق فى الجنوب، إلى تأليب الشمال والجنوب معاً ضد الحكم التركى، مما أدى بدوره، إلى ثورة وطنية (المهدية) كان لها أثر بالغ على التطور السياسى للسودان. فالمهدية، رغم إبقائها على السودان موحداً كما خلفه النظام التركى، أصبحت مصدر فرقة وتمزق لاحتكارها الدين أولاً، ثم للمنهج الممعن فى القساوة الذى حكمت به السودان مما أثار عليها سخط أغلب السودانيين. كما تلازم العنف المهدوى الداخلى مع عدوانية غريبة على الدول المجاورة، ولكن تنتفى الغرابة عندما ندرك أن تلك العدوانية كانت تتساوق مع توجه المهدية الرسالى ونظرتها الوحيوية للحياة. رغم هذه الحقائق ما انفك أغلب المؤرخين السودانيين يتداولون فى أمر المهدية من منطلق تعتوره رومانسية تُعشى الأبصار، إذ لا يرون فيها إلا الجانب الوطنى التحريرى، ويغفلون ما فيها من عناصر سلبية كثيرة. فى هذا الفصل سننخل التاريخ المهدوى، نختار أصفاه وننبذ ما فيه من شوائب، لا سيما تلك التى تركت أثراً باقياً. فعبادة الذكريات لا تعين أبداً على الإدراك الموضوعى للحقائق.

بتضافر الرفض الداخلى مع التدخل الخارجى سقطت الدولة المهدية لتحل مكانها شراكة استعمارية وهمية بين بريطانيا ومصر عرفت بالحكم الثنائى (condominium)، وذلك مصطلح خداع وجديد على فقه القانون الدولى. وكان اللورد كرومر، صانع تلك الشراكة

الخادعة، أول من أسماها وهماً. ويغض الطرف عن وهمية الشراكة ، كان للازدواجية الصورية للسيادة على السودان أثر ملموس فى مسيرة الحركة الوطنية. اتسمت أيضاً السياسة الاستعمارية نحو الشمال والجنوب بالارتباك، فمن ناحية أفلح الحكم الاستعمارى فى ترسيخ وحدة القطر عبر نظام مركزى متين، إلا أنه، من ناحية أخرى، ذهب إلى إزاحة وسائط التواصل الثقافى والحياتى (مثل اللغة والتجارة) بين الجنوب والشمال. من أوجه الإرباك الأخرى انهماك الاستعمار فى ترقية الشمال، فى ذات الوقت الذى أهمل فيه تنمية الجنوب، وهى المنطقة التى ظل يدعى حتى الاستقلال مسئوليته عن رعاية أهلها. ولم يبتغِ الحكم الاستعمارى باتباعه لتلك السياسات المربكة والمرتبكة، تحقيق مصالح الشمال أو الجنوب، بقدر ما ابتغى تحقيق مصالحه المحدودة. نقول محدودة لأن السودان كله، مع أهميته لإنتاج المواد الخام لتغذية الصناعات الناشئة فى انجلترا، لم يكن هو الجنة التى ينشدون من وراء احتلالهم، كما يتوهم بعضنا. فالذى كان يبتغيه البريطانيون هو السيطرة على منابع النيل وروافده بهدف إحكام السيطرة على مصر.

□□

نشأة السودان الجديد

فى عام ١٨٢١ قام محمد على باشا والى مصر بضم السودان اسماً إلى محيط السيطرة العثمانية. نقول اسماً لأن محمد على لم يهدف من غزو السودان إلا لخلق إمبراطوريته الخاصة، وتمويلها من الثروات التى كان يؤمل فى الحصول عليها منه. ومهما كان من أمر طموحاته الملتوية، أفلح الباشا فى تحقيق مالم يكن يدور بخلده: خلق دولة جديدة هى السودان الذى نعرف بحدوده اليوم، بل تجاوز تلك الحدود. فبعد اختراق جيوشه الجنوب حتى مدينة قوندوكرو (جوبا الحالية) والتى سميت فيما بعد بالإسماعيلية نسبة إلى إسماعيل باشا، اتجهت قوات الباشا بقيادة صاموئيل بيكر إلى منطقة البحيرات الكبرى وسط أفريقيا وضمت إلى جنوب السودان منطقة كاباريقا فى مملكة بونيورو (Bunyoro)، والتى تتبع الآن ليوغندا. وحين امتد نطاق حكم محمد على غرباً حتى دارفور، بعون الزبير باشا رحمة، بسط الباشا سلطانه فى الشرق للحد الذى توسعت به حدود مصر الجنوبية إلى منطقة القرن الأفريقى.

كان لتلك الانتصارات الباهرة أثر آخر هام هو إيقاف النمو الطبيعى للممالك السودانية الأصلية: الفونج ودارفور، فالأولى كانت تسيطر على السودان الوسيط، والثانية كانت ذات علاقات وارفة مع مصر وتركيا على عهد سلاطين الكيرا. وقد حاد مؤرخ مصرى عالم عن الصواب حينما برر غزو محمد على للسودان باعتباره غزواً لأرض واسعة لا مالك لها (no-man's land)، ولم يبتغِ من غزوه لها غير لملمة أطرافها.(٣) فمملكتا سنار ودارفور كانتا يومذاك دولتين قائمتين امتد نفوذهما بعيداً عن حاضرة الملك، إذ بسطت الأولى نفوذها المباشر حتى سويا فى الشمال، وسيطرت الثانية على الغرب بما فى ذلك أجزاء من التشاد، ثم امتدت فى عهد الملك تيراب إلى وادى النطرون شمالاً، وبحر الغزال جنوباً، كما شملت كردفان. وكان للدولتين تواصل تجارى وثقافى مع مصر، وأبرز وجوه الأخير هو إقامة رواقين فى الأزهر للطلاب الوافدين من هاتين الدولتين: رواق السنارية ورواق الفور.

ما قام به محمد على لم يرُقْ للبريطانيين، فمع قلقهم المستمر من تدخل محتمل فى وادى النيل من جانب القوى الأوروبية الأخرى، استشعروا أيضاً تهديداً جديداً لمصالحهم العالمية الواسعة، خاصة فى الهند. لأجل ذلك سعوا للحيلولة دون تحكم هذا الطامح الجديد على تلك المناطق النائية التى تجاور الطرق الحيوية المتجهة إلى الهند، درة التاج فى الشرق. ولتحييد أى خطط كانت تعتزمها القوى الطامحة للسيطرة على السودان، والتأثير على الباشا فى هذا الصدد، تمكن البريطانيون من إقناع الآستانة بكبح جماح الباشا، وإجباره على التراجع عن طموحاته التوسعية فى منطقة البحيرات. كثمن لهذا، استقر الرأى على اعتبار الباشا حاكماً لمصر حكماً يورثه لأبنائه من بعده على أن يمتد حكمه إلى مقاطعات النوبة ودارفور وكردفان وسنار، بموجب فرمان السلطان عبد الحميد الذى جاء فيه: إن سدتنا الملوكية تثبتكم على حكم مصر بطريق التوارث بشروط معلومة، وقد قلدتكم، فضلاً عن ولاية مصر، ولاية مقاطعات النوبة ودارفور وسنار وكردفان وجميع توابعها.(٤) ودرج بعض المؤرخين على تسمية الحكم التركى للسودان بالحكم المصرى، إلا أن فى إطلاق ذلك الوصف إجحافا بالحقيقة، فكما يقول هولت، كانت مصر نفسها آنذاك ولاية تتبع للإمبراطورية العثمانية، ويتولى زمام أمورها رعايا عثمانيون يتحدثون اللغة التركية.(٥)

الحكم التركى لم يكن كله وبالاً على السودان، بل كان له أيضاً أثر كبير وعميق على التطور الإدارى للسودان. أهم مظاهر ذلك التطور هو خدمات النقل البرى (سواكن - كسلا) و(سواكن - بربر)، والنقل النهرى حتى الجنوب، وخدمات البرق والبريد، وإنشاء المحاكم الحديثة، وسك النقود، وإدخال التعليم النظامى المدنى والعسكرى(٦) وقد أشرف على التعليم المدنى العبقرى المجدد رفاعة الطهطاوى.(٧) وكان للطهطاوى رأى حول أقوام السودان، لا يختلف كثيراً فى جانب منه عن رأى البلدانيين العرب، ويفيد أن نشير إليه، خاصة وهو يناقض الرأى القائل بأن السودان كان منطقة خلاء.(٨) إلى جانب هذه الإنجازات، حقق الحكم التركى تطوراً ملحوظاً فى مجال الاقتصاد بتحديثه لحقوق الانتفاع بالأراضى الزراعية فى شمال السودان وإدراجها فى شبكة الاقتصاد النقدى. هذا ليس بالإسهام اليسير فى تطوير اقتصاد السودان قبل الرأسمالى، إذ وسع نظام ملكية الأراضى الجديد من فرص الانتفاع بالأرض إلى ما وراء حدود المناطق الجغرافية التى كان يعيش فيها المالكون،(٩) كما أكسب الأراضى التى لم تكن تستخدم إلا من أجل الاقتصاد المعيشى قيمة مضافة. ابتدع الأتراك، أيضاً - ولأول مرة فى سودان العهد الوسيط - المشروعات الزراعية الضخمة مثل مشروع التاكا على نهر القاش، وشجعوا الاتجار بمحصولات هذه المشروعات عبر المدن الكبرى فى السودان الشمالى. وهكذا أسهمت الزراعة والتجارة، بقدر إسهام النقل والتعليم، فى توحيد أقوام الشمال. ولكن، مع النجاح العسكرى والإدارى للغازى التركى، اتسمت إدارته للسودان ببعض ما اتسمت به الدولة العثمانية الكبرى فى تلك المرحلة من تاريخها من عدم كفاءة فى الإدارة العامة، وسوء تدبير للمال. ذلك الإخفاق الإدارى صحبته خشونة لم يألفها السودانيون من قبل فى جبى الأموال مما حمل قرابة الستة آلاف من مزارعى دنقلا، حسبما قال مكى شبيكه، إلى هجران مزارعهم والنزوح إلى الخرطوم والنيل الأزرق.(١٠)هذا سرعان ما استيأس السودانيون من النظام وانفضوا من حوله رغم نجاحه فى التحديث الإدارى للدولة، ورغم كل الإصلاحات والمميزات التى أكسبته تأييد عدد كبير من شخصيات السودان البارزة وعلمائه.

من جانب آخر، استمال الأتراك المسلمين والمسيحيين من السودانيين عن طريق أسلوبهم المتسامح إزاء الأديان. والتسامح الدينى - أو على الأقل التعايش السلمى مع أهل

الملل الأخرى - ليس بالأمر المستغرب من ذلك الحكم. فخلال فترات استعمارهم للدول غير المسلمة، أبقى العثمانيون على الكنائس والصوامع والبيع فى الدول التى بسطوا عليها نفوذهم فى وسط أوروبا وفى البلقان، لاسيما فى عهد سليمان القانونى. ومما تجدر الإشارة إليه، أن السلطان العثمانى الحنفى آثر تطبيق القانون الفرنسى فى المعاملات التجارية بدلاً من المدونة الحنفية، علماً بأن أحكام أبى حنيفة فى البيوع والمعاملات التجارية هى أكثر الأحكام الإسلامية تطوراً بين كل مدارس الفقه فى ذلك الزمان. وما كان للعثمانيين الذين امتد سلطانهم إلى أعماق أوروبا المسيحية أن يُخضعوا تعاملهم مع أوروبا على أحكام، مهما كانت نجاعتها فى زمانها لا تعنى شيئاً فى ذلك العالم الجديد. لهذا، لم يكن غريباً أن يُقلِع الأتراك فى السودان، رغم حكمهم الصورى له باسم خليفة المسلمين، عن فرض قوانين مستمدة من الدين على شعبه المسلم، إلا فيما يتعلق بالأحوال الشخصية للمسلمين. أباح الأتراك أيضاً للمسيحيين - على اختلاف طوائفهم - ممارسة طقوسهم الدينية وإنشاء كنائسهم فى أغلب مدن شمال السودان، من دنقلا حتى الأبيض. وبهذا أبقى الأتراك المسلمون على تقاليد موروثة منذ القرن السادس، عندما دخلت المسيحية السودان، واستقر عليها نفر من أهل السودان الشمالى كالأقباط.[١١] يلفت النظر أيضاً أن انتقال الإرساليات المسيحية الكاثوليكية لجنوب السودان بدأ فى عام ١٨٤٨ فى العهد التركى. فالمسيحية، فى تجليها الجديد، ليست ظاهرة دينية طرأت على الجنوب مع دخول الاستعمار، وإنما غرست فيه فى ظل دولة إسلامية. وكان أول من قاد الإرساليات الكاثوليكية للجنوب فى العهد التركى آباء مازا ثم تبعهم آباء فيرونا الكمبونيون، فتاريخ معاهد كمبونى فى السودان يرجع للعهد التركى. يلفت النظر مجدداً أن كلاً من الخرطوم والجزيرة كان يحكمها إبان حكم الأتراك، حاكم مسيحى هو الأرمنى اراكيل بك.

اتجه الأتراك أيضاً إلى تحديث المحاكم وأقاموا على رأسها قاض مصرى أسموه قاضى القضاة، فى الوقت الذى سعوا لتقليص الخلاوى[١٢] القرآنية بدعوى عدم ملاءمة منهجها التعليمى لحاجات المجتمع. بذلك، أخطأ الأتراك خطأ كبيراً لأن هذه الخلاوى لم تكن فقط دور علم، بل كانت هى مدار الحياة الاجتماعية كلها فى مملكتى سنار ودارفور. على أن

الهدف الحقيقى من تدخل الأتراك لم يكن، كما زعموا، الرغبة فى الارتقاء بالتعليم، بقدر ما كان هو الخشية من الإنفاق المتزايد على الخلاوى والمعاهد، خاصة فى عهد الحكمدار جعفر مظهر باشا. لتحقيق ذلك الهدف دعا مظهر إلى تقليص عدد الطلاب بقصر التعليم على الصغار، كما أخذ يحدد شروطاً لكفاءة المعلمين. وكان لذلك التدخل أثر ضار على النظام إذ جعل من الفقهاء أرضاً خصبة للثورة على النظام. وفى نهاية الأمر، دفعت قسوة الأتراك المتزايدة أهل السودان لإعادة النظر فى تأييدهم للحكم التركى: ففى الشمال والجنوب ذاق السودانيون الأمرين من الممارسات الوحشية للحكم التركى، فحين قصمت ظهور الشماليين الضرائب المتزايدة التى كانت تُحصَّل ممن يملك ولا يملك لإشباع طاحونة الحرب، أصبح نير العبودية أمراً فوق طاقة الجنوبيين. زاد الأمر ضغثاً على إبالة فى الشمال قرار إلغاء الرق الذى أثار ثائرة الوجهاء العاملين فى تلك التجارة وأغلبهم من ذوى السطوة والنفوذ.

الرق فى العهد التركى

للرق تاريخ طويل فى السودان يعود لما قبل الحكم التركى، إلا أن التوسع والتحديث فى الاقتصاد الزراعى فى ذلك العهد واكبه نمو ملحوظ فى امتلاك الرقيق الزراعى، كما اصطحب قيام الدولة المركزية نمو متزايد لظاهرة الرقيق العسكرى. فامتلاك العبيد فى عهد الفونج (العهد الذى سبق الحكم التركى) كان مقصوراً على النبلاء الإقطاعيين، كما اقتصر دور الأرقاء على القيام بالأعمال المنزلية، والمعاونة فى الزراعة المحدودة، والتسرى (الإماء). استخدم الرقيق أيضا فى العهد السنارى، وبصورة واسعة، لحراسة الثغور النائية للمملكة، والتى أُخذت فى التوسع بعيداً عن حاضرة الملك فى سنار. فالرق، إذن، كان مؤسسة بارزة فى المجتمع الشمالى المسلم قبل مجىء الأتراك، وكان ذلك المجتمع يشبع حاجته للعبيد باصطياد غير المسلمين من الجزء الشمالى من جنوب السودان (خاصة مناطق الشلك)، وجبال النوبة، وجنوب النيل الأزرق على حدود أثيوبيا. حتى أثيوبيا نفسها لم تَنجُ من قناصة الرقيق السودانيين، خاصة لاستجلاب النساء المكاديات (ومكادا اسم عربى قديم لبلاد الأحباش).

على أن اقتناء الأتراك للعبيد لم يكن لأداء الأعمال المنزلية أو الزراعية، بقدر ما كان للتجنيد العسكرى فى المقام الأول. فى هذا الشأن ، لم يُخفِ محمد على باشا نواياه، إذ كتب لنائبه فى السودان يقول: إن غرضنا الوحيد من إرسالك لتولى هذه المهمة الصعبة، ودعمنا لك بالجند وبالكثير من الأموال هو استجلاب أكبر عدد ممكن من الزنوج. أرنى حماسك وهمتك ولا تتوجل، اذهب إلى كل مكان، هاجم واضرب واخطف.[١٣]

استجلاب الرقيق بهدف عسكرته، ليس بدعة ابتدعها محمد على، بل يتفق مع تقليد قديم عرفته الخلافة الإسلامية منذ العهد العباسى، إلا أن عسكرة الرقيق فى تلك العهود لم تكن تعرف التمييز بين الألوان. فعلى سبيل المثال، بدأ تجنيد الرقيق العسكرى الأبيض من الصقالبة (أوروبا الوسطى والشرقية)، والأتراك (هضاب آسيا الوسطى) منذ العهد العباسى، وشجع خلفاء بنى العباس على ذلك الفضل بن يحيى البرمكى. وفى ذلك العهد كان أمير خراسان يدفع للمعتصم ألفى رقيق تركى لحراسته كل عام، وقد أصبح بعض من هؤلاء قادة للجند، وكلنوا بحكم موقعهم المميز عند الخليفة ووزرائه يُغلظون على العامة من العرب حتى بلغ استياء العرب منهم حداً جعلهم يحسبون أن تلك هى نهاية الدنيا وينتحلون الأحاديث النبوية لتوكيد دعاواهم. فعلى سبيل المثال روى عن أبى هريرة: لا تقوم الساعة حتى يجيء قوم عراض الوجوه، صغار الأعين، فطس الأنوف، حتى يربطوا خيولهم بشاطئ دجلة.[١٤] ذلك واحد من أحاديث عديدة انتحلت لتبرير، أو دعم موقف سياسى، سنأتى عليها فى الفصل السابع. من جانب آخر، كانت أغلب القوى الضاربة فى جيوش الخلافة إبان الحروب الإسلامية ضد التتار والصليبيين من هذا الرقيق التركمانى والصقلبى، فى حين كان أغلب الإماء يستجلبن لافتراشهن إما للمتعة أو الولد، من وسط وجنوب أوروبا (الروميات)، ومن إيران (الفارسيات)، ومن أفغانستان (القُندهاريات)، ومن شمال أفريقيا (البربريات).

أما رقيق أفريقيا (اسم أفريقيا وقتها كان يطلق على بلاد البربر)، ورقيق السودان (أى رقيق أفريقيا جنوب الصحراء) فظاهرة جديدة تبعت تجفيف منابع الرقيق الأبيض بعد إسلام التركمان، وتنصر الصقالبة. ومن الغريب أن الإسلام الذى حمى الترك من الرق بعد

تسلمهم، لم يَحمِ البربر بعد إسلامهم من ذلك المصير، إذ استمر العرب فى سبى نساء البربر مع إسلامهن مما دفع عبد الرحمن بن حبيب حاكم القيروان (من نسل عقبة بن نافع) ليكتب للمعتصم رافضاً دفع الحصة السنوية من الرقيق والإماء لأن السبى قد انقطع عنهم بعد دخولهم الإسلام. نفس الرأى أبداه أحمد بابا التمبكتاوى (أحد فقهاء مالى) حول سبى أهله بعد أن دانوا للإسلام، ومع ذلك ظلوا يعاملون كفىء جماعى. وحين كان أغلب سبى البربر للافتراش، فى حين، كان سبى السودان موجهاً، على الأكثر، للزراعة بجانب العمل الخدمى. وكانت الغالبية العظمى من ذلك الرقيق تجىء من الحبشة ، والسودان (النوبة، البجة، دافور) ، وبلاد تكرور. نتيجة لذلك، وبخلاف ما كان عليه حال الرقيق عبر الأطلسى فيما بعد، لم يُشكل أولئك العبيد العامل الأهم فى الإنتاج. وكما يشير سيقال كان هذا الرقيق يمثل عامل استهلاك لا إنتاج، إذ أن الجزء الأكبر منه ظل يعمل فى القطاع الخدمى: الخدمات المنزلية، الخدمات الترفيهية (الجوارى)، حراسة الأسر (الأغوات). ويدلل سيقال على صحة زعمه هذا بأنه، مقابل كل عبد ذكر فى الرق عبر الأطلسى، كانت هناك أنثيان فى الرق عبر الصحراء، أى الرق إلى البلاد الإسلامية.[١٥]

ولكن سرعان ما أحاطت بتجارة الرقيق ثقافة خاصة تُمايز بينهم حسب أصولهم وألوانهم. تلك الثقافة تجلت فى رسائل جعل منها المحتسبون (المسئولون عن دار الحسبة) نبراساً للأحكام. فقد كتب السيوطى، مثلاً، رسالة أسماها نزهة العمر فى التفضيل بين البيض والسُمر، كما كتب المتطبب أبو الحسن بن عبدون البغدادى، وهو طبيب مسيحى بغدادى انتقل إلى مصر ولقب بابن بطلان، رسالة أسماها رسالة جامعة لفنون نافعة فى شرى الرقيق وتقليب العبيد.[١٦] ولعل خلفية ابن بطلان الطبية قد مكنته من التصوير الفسيولوجى الدقيق لخصائص الرقيق، إلا أنه تجاوز التمايز الخَلْقى(بفتح الخاء)، بين الأرقاء وسادتهم إلى تمايز خُلقى (بضم الخاء) فى توصيفه لطوائف الأرقاء. وبغض الطرف عن اختلاف الأذواق بين البشر فيما تهفو إليه قلوبهم، وتحن إليه أنفسهم، وتطيب إليه أمزجتهم، إلا أن توصيفات ابن بطلان كانت ممعنة فى العنصرية. يقول عن الزنجيات، مثلاً، كلما زاد سوادهن قبحت صورهن.. وخيفت المضرة منهن.. والغالب

عليهن سوء الأخلاق وكثرة الهرب، والرقص والإيقاع فطرة فيهن. ويقول عن الحبشيات "الغالب عليهن نعمة الأجساد ولينها... وفيهن انقياد.. يخصصهن قوة النفوس، وضعف الأجسام، كما يخص النوبه قوة الأجسام وضعف النفوس. وعن البجاويات قال:مُذَهبات الألوان، حسنات الوجوه، ناعمات البشرة، جوارى متعة، (أما رجالهم) فالشجاعة والسرقة فيهم طبع وغريزة ولهذا لا يؤمنون على مال ولا يصلحون أن يكونوا خزاناً. وهكذا وَظَّف الطبيب ابن بطلان الفيزيولوجيا لخدمة الإثنولوجيا، وتلك هى العنصرية بعينها.

تاريخ تجنيد الرقيق العسكرى الأسود فى الجيش الإسلامى يعود إلى القرن التاسع الميلادى حينما قام الأغالبة فى تونس باستيعاب السودان (السود) فى جيشهم بهدف تحييد الجنود البربر، خاصة بعد الصراع الذى إحتدم فى القيروان بين عبد الرحمن بن حبيب وأخيه قائد الجيش، الياس بن حبيب. وعلى نهج الأغالبة لجأ الفاطميون إلى تجنيد الرقيق التركى والنوبى فى جيوشهم، من بعد اعتمادهم فى البدء على المغاربة. وكان للرقيق النوبى المُعَسْكَر وضع مميز عند جوهر الصقلى، خاصة بعد نجاح بشارة النوبى فى "تأديب العصاة فى الصعيد، وإخضاعهم للفاطميين. وفى عهد المعز لدين الله أصبح هؤلاء الجند قوة لا يستهان بها، وصفهم المقريزى وهم يسيِّرون فى طرقات القاهرة على عهد المعز يقول "عليهم أقبية سود، وعمائم سود، فيخالهم الناظر بحراً أسود يسير على وجه الأرض لسواد ألوانهم وسواد ثيابهم. ذلك التقليد اتبعته الممالك الإسلامية فى مصر، حتى إنه عند وفاة أحمد بن طولون كان قوام جيشه ٢٤٠٠٠ جندى أبيض قبالة ٤٥٠٠٠ جندى أسود، استُجلب معظمهم من بلاد النوبة، ودارفور، وبلاد تكرور، والقرن الأفريقى. على ذلك المنوال استمر الحال فى عهود الأيوبيين، والإخشيديين، والمماليك. ومنذ ذلك التاريخ أُصبح الاسم الشائع للمستعبدين البيض هو المماليك، فى حين أطلق على السود منهم اسم العبيد. ومن الطريف أن أحد عسكر النوبة (كافور عبد الإخشيد) أصبح وصياً على ابن الإخشيد محمد بن طغج ثم ولى حكم مصر من بعده، كما تولى الحكم فى عهد الفاطميين أحد أبناء الإماء (الخليفة المستنصر)، وقضى فى الحكم فترة أطول من تلك التى قضاها أى من الحكام الفاطميين. تلك بالطبع ظاهرة فريدة غير مألوفة فى حالة الرقيق عبر الأطلسى

الذين لم يُعترف لهم بالانخراط فى الجيش الأمريكى إلى عهد هارى ترومان. وتكشف ظاهرتا كافور والمستنصر عن قدرة المجتمع العربى على استيعاب عبيده وترفيعهم.

ذلك تاريخ يعود إلى عهد الرسول الذى جعل من العتق عملاً تعبدياً، ورقى اجتماعياً عبيده أنس بن مالك، وعبد الله بن مسعود، وزيد بن حارثة. ولا شك فى أن فى أصول الإسلام ما يحض على تحرير العبيد، وينهى عن استغلالهم وتحقيرهم، ولكن الإسلام لم يذهب أبداً إلى إلغاء الرق الذى كان يمثل قاعدة هامة للإنتاج فى المجتمع العربى وغيره من المجتمعات فى ذلك الزمان. فقد نهى القرآن، مثلاً، عن التكسب بأثداء الإماء، وكانت العرب تدفع بإمائهن إلى البغاء للتكسب من أجورهن: ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً لتبتغوا عرض الحياة الدنيا﴾ (النور ٢٤/٣٣)(١٧) كما دعا الرسول سادات قريش إلى الرفق بعبيدهم فى حديث دلالاته الكبرى هى أن الاسترقاق ليس قدراً محتوماً على قبيل دون قبيل، أو عرق دون عرق. قال: اتقوا الله فيما ملكت أيمانكم، أطعموهم مما تأكلون، واكسوهم مما تلبسون، لقد ملككم الله إياهم، ولو شاء لملكهم إياكم. هذا قول لا يصدر ممن يميز بين البشر بأعراقهم، ولكن ما كان للرسول أن يجابه ظاهرة متجذرة فى المجتمع إلا برفق، وإلا لانهار المجتمع، وانفض عنه ساداته. فبمفاهيم ذلك الزمان، ارتقى الإسلام على النظرة السائدة يومذاك حول العبيد، ليس فقط فى بلاد العرب، بل فى كل العالم القديم. ولعل أبرع ما جاء به القرآن لتقليص ظاهرة الرق، العتق. فالعتق كفارة فى الحنث باليمين، وفى القتل الخطأ، وفى الإفطار عمداً. كما وفر الإسلام للعبد الحق فى شراء حريته، وللعبدة حريتها إن ولدت من سيدها. ففى حديث الرسول عن ماريا القبطية بعد أن أنجب منهـــا ولدها إبراهيم: "أعتقها ولدها. هذه الأحكام يتوسل بها دوماً الإسلامويون المحدثون لإثبات إنكار الإسلام للرق، وللرد على التهم التى توجه لبعض الدول الإسلامية التى أبقت عليه. ولكن الناقدين لا يحاكمون النصوص والسنن، وإنما يستجوبون مجتمعات بعينها عما جنته، ويخاصمون الفقه الموروث لجنايته، هو الآخر، على المبادئ التى أرساها الإسلام. فالإسلام لم يلغ الرق؛ إلغاء الرق، وإزالة القوانين التى أباحته وعمقت منه، ومعاقبة الذين يمارسونه أو يفيدون منه، وهدم البنى التحتية التى يرتكز عليها، كل هذه

صناعة غربية. ولكن الإسلام، خاصة فى سنن الرسول وضع أسساً معيارية تعين المجتهد الذكى على استيعاب كل المفاهيم المعاصرة حول الرق. هذا ما لم يفعله الفقه والذى ما زال فى كل واحد من أمهات كتبه فصل عن أحكام الرق.

نعود بعد استطراد إلى موضوع الرقيق السودانى لمصر وتركيا لنقول أنه كان، على الأكثر، يجىء من بلاد النوبة وما جاورها (البجة)، ودارفور (ممن اقتنصهم ملوكها من المستضعفين)، وسنار (من الشلك والأحباش وأهالى جبال النوبة ومناطق النيل الأزرق العليا). ذلك الرقيق كان يُسيَّر إلى مصر فى قافلتين: قافلة سنار وقافلة دارفور. لهذا يصح القول بأن انتقال الرق إلى أعماق جنوب السودان ظاهرة جديدة بدأت مع الحكم التركى. وفى ذلك العهد كانت أكثر قبائل السودان تعرضاً للاقتناص هى قبائل ثلاث عرف أهلها بشدة المراس: الدينكا والشلك فى الجنوب، والنوبة فى السودان الوسيط. والطائفتان الأخيرتان (النوبه والشلك) كانتا دوماً عرضة للاسترقاق فى عهد سنار.

لا شك إذن، فى أن توحيد القطر فتح الباب واسعاً لتجار الرقيق فى الشمال، حتى كاد توحيد القطر أن يكون لعنة على الجنوبيين. ونتيجة لازدياد حملات الرق فى الجنوب أصبح الرقيق العسكرى هو الغالب فى الجيش التركى، إذ كان ذلك الجيش يضم ٦ أورطة(كتائب)من الأتراك (٦٠٠٠جندى)، فى حين بلغ عدد الجنود السودانيين ١٢أورطة (١٢٠٠٠ جندى) . وقد لعب هؤلاء الجنود دوراً رئيسياً فى الحروب التركية ضد روسيا، وفى حروب أخريات أهمهن حرب المكسيك عندما أعار الترك أورطة من المجندين السودانيين بقيادة البكباشى جبر الله محمد والصاغ محمد الماظ للعمل فى جيش ماكسميلايان على عهد نابليون الثالث. وللأمير عمر طوسون كتاب صغير أشاد فيه ببلاء الأورطة السودانية فى المكسيك. ومهما كان ما عناه الأمير ببلاء تلك الأورطة، فقد كان إسهامها فى تلك الحرب بلية على أهل المكسيك لا يسعدهم استذكارها، كما لا تشرفنا المباهاة بها.

رغم مفاخرة الأتراك بشجاعة الرقيق العسكرى، إلا أن ذلك الرقيق كان أيضاً ضحية لمعاملة قاسية، وازدراء كبير من جانب المفاخرين بقوتهم ومناعتهم. تلك المعاملة دفعت الرقيق العسكرى إلى العصيان أكثر من مرة فى الفترة ما بين عامى ١٨٤٤ ـ ١٨٦٥، وفى

حاميات عديدة مثل كسلا وود مدنى.[١٨] و لولا دربتهم على استخدام السلاح وفنون القتال التى أكسبتهم ثقة بالنفس واجتراءً على التصدى لمسترقيهم. فإن كانت القوة فى فوهة البندقية، كما يقول ماوتسى تونج، لما كان فى مقدور هؤلاء الجنود اللجوء للعصيان فإن الظن بإمكان استعباد شخص مسلح يصبح ظناً واهياً.[١٩] ومع ذلك، بل ربما بسبب ذلك، كان ردِ الأتراك على ذلك العصيان بالغ القسوة، فحسب إحصاء جعفر مظهر باشا لنتائج تمرد كسلا هلك نصف الكتيبة التى كانت معدة للارتحال إلى مصر (عشرة آلاف رقيق عسكرى)، إما من الإعياء، أو نتيجة تنفيذ حكم الإعدام عليهم، أو جوعاً فى منفاهم بالتاكا. وحسب قول برونيير كانت معدلات الاستنزاف بين هؤلاء بالغة العلو بسبب سوء التغذية والسكن غير الصحى مما جعل منهم ضحايا سهلة المنال للأوبئة الفتاكة.[٢٠]

على أن اقتناص الرقيق لم يكن وقفاً على قوات الحكومة، بل منحت الدولة أيضاً امتيازات خاصة (concessions) للجلابة (جالبى الرقيق) من السودانيين وغيرهم[٢١]، لمباشرة ذلك العمل المستقبح نيابة عنها أو لمصلحتهم الخاصة. تلك هى الفترة التى برز فيها الزبير رحمة منصور كقناص للعبيد، وكان فى البداية شريكاً لعلى أبى عمورى المصرى (من نجع حمادى)، ثم اختلف معه وقاتله. الزبير، بلا منازع، هو أكبر قناص للعبيد من شمال السودان، إلا أنه أيضاً كان رجلاً طموحاً غريب الأطوار، وذا هموم أُخر. من تلك الهموم عزمه على بناء إمبراطورية يقيمها بجيش من العبيد ليتسيد عليها، مثله مثل الفاتحين (conquistadors) الأسبان المغامرين الذين اقتحموا بيرو والمكسيك. لم يقف الزبير بغزواته تلك عند الجنوب (بحر الغزال)، بل سار بجيشه الجنوبى المُسترق إلى الغرب فهزم البقارة من بعد أن تعاهد مع شيوخهم بالقرآن على حماية طريق التجارة إلى الشمال والغرب ثم نقضوا العهد. ويروى نعوم شقير قصة مستطرفة عن رجل يدعى عبد الله محمد ود تورشين أصبح له شأن، فيما بعد، كان يقرأ التعاويذ لمحاربى البقارة حتى لا يصيبهم رصاص الزبير. ولما سقط الرجل فى يد الزبير انتوى قتله، إلا أن صحبه منعوه بحكم أن قتل الأسير لا يحل، فأقطعه الزبير أرضاً وطلب منه الكف عن الدجل.[٢٢]

مطامح الزبير أثارت حنق الأتراك خاصة بعد أن وشى به بعض منافسيه على الثروة فى المناطق التى افتتحها.[٢٣] وبسبب هذه المخاوف من طموحات الزبير لاحقه حكمداريو

الأتراك فى السودان فارتحل إلى مصر ليشكو إلى الخديوى مضايقات حكمداريه فى السودان، وينفى عن نفسه ما أشيع عنه من وشايات حول رغبته فى الاستئثار بالمناطق التى فتحها. وحسب رواية شقير كان الزبير راغباً فى كسب ود الخديوى بالزلفى والرشاء.(٢٤) وخلال إقامته بمصر تطوع الزبير للتعاون مع الأتراك فى حربهم على روسيا (١٨٧٧)، حيث قاد معركة صارى واستبسل فى القتال فيها. فى تلك المعركة تمكن الزبير من فتح ثغرة فى جيوش الأمير الأسكندر الأول، ولى عهد القيصر، مما مكن الأتراك من اقتحام معاقل الروس والانتصار عليهم. رغم هذه البطولات لم يحفظ الأتراك جميلا للزبير إذ تآمروا أولاً على قتل ابنه سليمان(٢٥)، ثم نفوه من بعد إلى جبل طارق . وما زال أهل الشمال حتى اليوم يحسبون الزبير واحداً من أبطالهم، ويتوسلون المعاذير لولوغه فى النخاسة. من تلك المعاذير إفلاحه فى نشر الإسلام فى الجنوب وإقامته دولة فيه، وبسالته فى حروب الأتراك . وما أقام الزبير إلا سلطنة بطرقية، هو بطريقها الأكبر، ومثل كل البنى البطرقية كانت تحكمها تراتبية اجتماعية يهيمن فيها الأكبر على الأصغر، والذكر على الأنثى، والسيد على العبد، وأدنى طوائفها العبيد. ولا شك فى أن الإسراف فى تمجيد الرجل - رغم شجاعته وطموحه - يوشى بفقدان للحساسية تجاه ضحاياه، خاصة وما زالت ممارسات الرق تلقى ظلاً كثيفاً على العلاقات الشمالية الجنوبية، أى العلاقات بين الورثة المعنويين للزبير والورثة المعنويين لخصومه.

أياً كان الأمر، لا نستطيع تفهم مؤسسة الاسترقاق فهماً صحيحاً إن لم نضعها فى سياقها الموضوعى ومسارها التاريخى الصحيح. يحسن بنا أيضاً أن نزيح عنها الأقاصيص التى ما فتئت تأسطرها، وننفى عنها الانقباضات الانفعالية التى ظلت تصاحبها. إن فشلنا فى هذا، فلن ننصف التاريخ، ولن يتسم حكمنا بالموضوعية. كما لن نُسَهِّلَ الأمر على أنفسنا فى معرض بحثنا عن حل للمشاكل التى ورثناها عن تلك المرحلة المخزية من تاريخ السودان إن لم نَتوخَّ المقاربة الموضوعية للمشكل. لهذا نبدأ القول بأن الاسترقاق فى الشمال النيلى فى عهوده الأولى لم ينحصر على النوبه والأحباش والشلك، وإنما كان الشماليون أنفسهم يغزون بعضهم البعض من أجل السبى، ومثال ذلك حملات النوبه ضد المستضعفين من

حـولهم. ووراء حـمـلات النوبيين على من جـاورهم تاريخ طويل منذ أن أخـذوا يدفـعـون بالقادرين من بنيهم وبناتهم إلى الحاكم الإسلامى فى مصر امتثالاً لاتفاق مذل تعاهد فيه حـاكـمـهم قليـدرون مع عـبـد الله بن أبى السـرح على أن يعطيـهم الأمـان لقـاء مـد الدولة الإسلامية بثلاثمائة وستين رقيقاً كل عام ليس فيهم شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم. للإيفاء بذلك الاتفاق الذى ظل سارياً لمدة ستمائة عام حتى العهد الإخشيدى، لجأ النوبة لاخـتطاف الرجـال والنساء من الأقـوام المستـضـعفـة التى تحيط بـهم. شهد السودان الشمالـى أيضاً غزو ملوك الفنج لمملكة تقلى المسلمة على عـهد بادى أبـو دقن لسبى نـسائـها واستعباد رجالها، كما شـهد حملات المك (أى الملك) عدلان على الـهمج واسترقاق بناتـهم بمن فيهن بنات شيخـهم أبو لكيلك. وينسب شبيكة قبيلة الـهمج الذين كان يستهجنهم ملوك الفونـج إلى الجعليين العوضية.[٢٦] على أن الهمج عندما ملكوا زمام أمرهم فى عام ١٧٦٢، ثاروا على سـادتهم الفنج واقـتلعوهم من عرشـهـم وولوا مـحـمد أبو لكيلك نفسه علـى الملك. ظاهرة تعدى المجتمعات القوية على المجتمعات الضعيفة من حولها، كما قالت المؤرخـة الاجتماعية ويندى جيمز، ليست فقط نتاجاً لدوافع سياسية أو اقتصادية، وإنما أيضاً هى تأكيد لقوة المجتمعات المعتدية، وضمان لتلاحمها الإثنى، وتماسكها السياسى.[٢٧]

وإن اتجهنا إلى غرب السودان، نجد أن ظاهرة الاسترقاق كانت متفشية فى دارفور منذ عـهد ملوك الكيرا. ويروى مؤرخ نابه أن دارفور كانت تصدر فى العام الواحـد ما بين ثلاثة إلى أربعة آلاف رقيق إلى تركيا ومـصر.[٢٨] وللمؤرخ أوفاهى رأى فريد نفذ فيه إلى ما نفذت إليه ويندى جيـمز من أن الفور، بعدوانهم على القبائل المغلوبة على أمرهـا، كـانوا يسعون أيضاً لتأكيد منعتهم وإثبات سيادتهم.[٢٩] عرفت الرق أيضـاً فى غـرب السودان سلطنة المساليت، حـيث كـانت طبـقـات المجـتـمع تُصنَف تصنيـفاً صـارمـاً. حـسب ذلك التصنيـف كـان الماجير (العبـيد الذكور) يحتلون الدرك الأسفل من طبقات المجتـمع بعد الحكام ثم المساكين (عـامة الشعب)، [٣٠] أغلب هؤلاء العبيد ينحدرون من قبيلة الداجو. ومع أن المساليت كانوا يصنفون كل غريب عليهم فى خانة العبيد، إلا أن الثقافة السائدة بينهم كانت تتيح لهذا النوع من "العبيد فرص الترقى حتى يصبحوا جزءاً لا يتجزأ من

النسيج العام للقبيلة.[٣١] أما فى الجنوب، فقد اشتهر الزاندى بالإغارة على قبائل الفرتيت الأقل شأناً فى بحر الغزال، لا بغرض الإتجار وإنما لأداء الخدمات المنزلية فى مساكن ساداتهم. ولكن سرعان ما انخرط الزاندى فى تجارة الرقيق بعد وصول الجلابة حيث أخذ الزاندى يقايضون عبيدهم لقاء السلع الضرورية، وبوجه خاص الأسلحة النارية. وانتهى الأمر بالزاندى للعمل فى وحدات تجار الرقيق العسكرية المعروفة بـ البازنقر.[٣٢]

الاسترقاق لم يكن ظاهرة موقوفة على السودان، بل عرفته كل الدول الأفريقية، فى الشرق كان ذلك أو فى الغرب. فمثلاً، كانت قبائل الأشانتى والداهومى، وهى قبائل محاربة فى غرب أفريقيا، تستعبد القبائل الضعيفة التى تحيط بها. وفى الشرق بقى الاسترقاق مؤسسة معترفا بها فى الحبشة حتى الأربعينيات من القرن الماضى (١٩٤٢).[٣٣] ومع إلغاء الرق فى ذلك العام، استمرت قنانة الأرض فى أثيوبيا فى صور مختلفة طوال العهد الإمبراطورى، وكان ضحايا ذلك الاسترقاق، فى الأكثر، من بين القبائل التى تعيش عند منحدر النيل الأزرق وتعرف بالشانكلا، أى الدهماء. من جانب آخر، شاعت تجارة الرقيق أيضاً بين عرب الساحل الأفريقى الشرقى خاصة فى زنجبار، وكان فارسها تيبو تيب، الذى سارت بذكره الركبان، رجلاً من نسيج الزبير رحمه.

فى تكثيف غير مخل، تلك هى الصورة العامة لظاهرة السبى الاسترقاق فى السودان وأفريقيا. وبرسمنا لهذه الصورة نبتغى الخروج بظاهرة الرق من مربّع الانفعالات. بيد أنا نُذَكّر فى ذات الوقت بأن الموروثات الثقافية من تلك الظاهرة، والتى تتمثل فى ظواهر إجتماعية أتينا على بعضها وسنأتى على البعض الآخر، هى التى تجعل من استرقاق الشماليين للجنوبيين أمراً مؤرقاً، وتزيد من غليان الانفعالات.

وعلى أى، فبحلول أغسطس ١٨٧٧ تم إبرام معاهدة إلغاء الرق الإنجليزية المصرية والتى أُجبر الخديوى ـ وفق نصوصها ـ على تحريم الاسترقاق وتجارة الرقيق فى المناطق الواقعة تحت سيطرته. وكانت الدولة العثمانية نفسها قد أعلنت إلغاء تجارة الرقيق فى عام ١٨٧٤، وأغلقت كل أسواق الرقيق فى اسطمبول. للإشراف على تنفيذ هذا القرار عين الخديوى، بإيعاز من بريطانيا، كلاً من صاموئيل بيكر وتشارلز غوردون فى عام ١٨٦٩. وفى أول

تقرير له أورد غوردون أن السودان قد صدّر ما بين ثمانين ومائة ألف عبد فى الفترة ما بين ١٨٧٥ ـ ١٨٧٩ . ولكن، مع تظاهرهم بالالتزام بإلغاء الرق، ظل وكلاء الخديوى فى السودان يغضون الطرف عن الاسترقاق زاعمين بأن أى محاولة لإطلاق سراح الأرقاء لن تجدى، إذ سرعان ما يستعيد السادة عبيدهم القدامى. حقيقة الأمر، أن الخديوى نفسه لم يكف، حتى بعد الإلغاء، عن إصدار أوامره بالتجنيد العسكرى للزنوج فى الجيش.[٣٤] لا عجب، إذ ظل قصر الخديوى فى مصر يكتظ بعد إلغاء الرق والدعوة لتسريح الأرقاء، بمئات الجوارى من الروميات والشركسيات ممن كن يُعرفن بالقلفاوات. وحيث كانت محاربة الرق ممكنة (جنوب السودان) فإن حملات بيكر الضارية ضد تجار الرقيق ومصادرة ما يملكون من عبيد، كانت ذات أثر سلبى على الحكم التركى إذ عبأت كل تلك الجماعات ضده.

ظهور المهدية

الظروف المختلفة التى قادت لإضعاف النظام التركى، تضافرت للتمهيد لنجاح ثورة الإمام المنتظر. ظهور المهدى المنتظر الذى يملأ الأرض عدلاً ونوراً من بعد أن ملئت ظلاماً وجوراً، فكرة متجذرة فى عقول عامة المسلمين، كما أن فكرة المُخَلِّص الذى ينهض أو يتنزل فى آخر الزمان لينقذ البشرية، ويحيى السنن، ليست غريبة أيضاً على المسيحية أو اليهودية. ففى العهد القديم تنبأ أشعياء (الإصحاح الحادى عشر من سفره) بظهور المُخلّص الذى لذته فى مخافة الرب، فلا يقضى بحسب نظر عينيه، ولا يحكم بحسب سمع أذنيه، بل يقضى بالعدل للمساكين، ويحكم بالإنصاف لبائسى الأرض، ويضرب الأرض بقضيب فمه، ويميت المنافق بنفخة شفتيه (حتى يعم الأمن والأمان) ويسكن الذئب مع الحمل، ويربض النمر مع الجدى. ذلك هو الفردوس بلا مراء. أما فى العهد الجديد فقد وردت بشارات ظهور المُخلّص فى أكثر من موقع مثل رؤية يوحنا اللاهوتى، وإصحاحات متى. ففى إصحاحه الرابع والعشرين أورد متى أوصافا بليغة للظواهر التى تسبق النهاية وتهيئ لعودة المسيح.

ومع شيوع الاعتقاد بظهور المهدى عند كل الفرق الإسلامية، إلا أن الاعتقاد فى ظهور أمام مخلِّص ينحدر من صلب النبى محمد يعود، فى الأساس، إلى الميراث الشيعى. ففى أدب الشيعة أن الإمام الغائب، محمد بن الحسن العسكرى (نسبة لمدينة عسكر بالعراق)، تنبأ بموت الوكيل الرابع للإمام الغائب الذى سبقه وأوصاه بأن لايوكل بعده أحداً. قال العسكرى للوكيل: فإنك ميت ما بينك وبين ستة أيام، فاجمع أمرك ولاتوحِ إلى أحد ليقوم مقامك بعد وفاتك. وهكذا اكتملت غيبة الإمام العسكرى وسيظل فى غيبته حياً مختفياً فى سرداب حتى يظهر بإذن الله بعد طول الأمد وقسوة القلوب وامتلاء الأرض جوراً، كما يقول الشيعة. وصف الحافظ ابن كثير تخيلات الشيعة هذه بأنها ضرب من هوس العقول السخيفة وتوهم الخيالات الضعيفة. وبسبب كل هذه "الخيالات الضعيفة، لم يكن غريباً أن يكون أغلب المشهورين من مدعى المهدوية من الشيعة، مثل محمد النفس الزكية، والمهدى بن تومرت، والعباس الفاطمى. ومن المدهش أن لايجد المرء فى القرآن إشارة، بوجه مباشر، إلى ظهور هذا المُنقِذ فى آخر الزمان، بالرغم من إشارات الكتاب الكريم لظهور المسيح وإعتباره علَماً(بفتح العين)، أو علِماً (بكسرها) للساعة. وكان القرآن أكثر وضوحاً فى الحديث عن هذه الظاهرة فى سورة النساء: ﴿وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيداً﴾ (٤/١٥٩). ولئن كان شيخا المفسرين (الطبرى والزمخشرى) قد أخذا بظاهر الآية، أى أنه ليس بين اليهود أحد، عند حلول موته، إلا ويؤمن بعيسى ويشهد أنه رسول الله، إلا أن الآية أيضاً تنبئ بقيام المسيح ليكون شهيداً على البشر بما فعلوه. ويلفت النظر أن وصف الزمخشرى[٣٥] لنزول عيسى فى آخر الزمان لا يختلف كثيراً عن نبوءة أشعياء فى العهد القديم. قال الزمخشرى أنه ينزل فى آخر الزمان، فلا يبقى أحد من أهل الكتاب إلا يؤمن به، حتى تكون الملة واحدة وهى ملة الإسلام، ويُهلك الله فى زمنه المسيح الدجال، وتقع الأمنة حتى ترتع الأسود مع الإبل، والنمور مع البقر، والذئاب مع الغنم، ويلعب الصبيان بالحيات.

خلاصة القول، أن الميراث الشيعى، بصرف النظر عن الجانب الأسطورى فى قصة الإمام الغائب، لم يعتمد على دلالات قطعية لإثبات فكرة المهدوية؛ بل كان جل اعتماده

على أحاديث لا يخلو الغالب منها عن الاختراع، أو التلوى بالآيات. وقد أورد ابن خلدون فى المقدمة فصلاً كاملاً عن دعاوى ظهور المهدى وعن الأحاديث النبوية التى اتكأ عليها أصحاب تلك الدعاوى لتبرير دعاواهم (الفصل الثانى والخمسون) . إلى مثل هذا التلوى ذهب بعض المشاهير من علماء السنة.(٣٦) وإلى هؤلاء انضم شيخ الصوفية، محيى الدين بن العربى الذى أبدع شعراً فى الفتوحات يصف فيه المنتظر:

الا إن ختم الأولياء شهيد

وعين إمام العالمين فقيد

هو السيد المهدى من آل احمد

هو الصارم الهندى حين يبيد

هو الشمس يجلو كل غم وظلمة

هو الوابل الوسمى حين يجود

ولعله كان للشيخ محيى الدين أثر كبير فى التهيئة الصوفية للمهدى السودانى، إلا أن المهدى، كما هو بين، لم يتسع وعاؤه لاستقبال كل الملل والأديان، كما اتسع وعاء شيخه. قال سيدى محيى الدين:

واصبح قلبى قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

والواح توراة ومصحف قرآن

ادين بدين الحب انى توجهت

ركائبه، فالحب دينى وإيمانى

بسبب هذه الفتاوى السُنية، والخيلان الصوفى، اشتقت فكرة المهدية طريقها إلى المخيال الشعبى فى المجتمعات السنية فى أفريقيا وأواسط آسيا. وفى أفريقيا، بوجه خاص، شاع الحديث بين أهلها عن اقتراب ظهور المهدى منذ القرن الثامن عشر(الثالث عشر الهجرى) . فإلى جانب مهديى الشمال الأفريقى مثل بن تومرت، ادعى المهدية فى العام

١٧٩٠ فوتاوى من منطقة فوتا جالون (غنيا)؛ كما سعى أنصار عثمان دان فوديو الذى كان يلقبه الهوسا بأمير المؤمنين للتبشير بمهديته. بيد أن دان فوديو كان أدرى بقدراته ولهذا أبى له تواضعه قبول ذلك التكريم. ويروى عنه قوله لأنصاره: كيف أكون المهدى المنتظر وقد ولدت فى بلاد السودان فى منطقة تدعي ماراتا. إننى على يقين بأن المهدى سوف يظهر ولكن فى المدينة.(٣٧) ولعل هذا هو السبب الذى جعل أمراء كاستينا فى نيجيريا يصفون مهدى السودان بالدجال.

لم يكن مهدى السودان بالرجل العادى، إذ اجتمع فيه العالم الفقيه، والمصلح الاجتماعى، والصوفى العرفانى. وبغض الطرف عن الميثولوجيا التى أحاط بها الأنصار إمامهم، إلا أن اجتماع هذه الصفات فى رجل تؤهله بلا مراء للقيادة. ومن الجلى أن محمد أحمد المهدى كان يعد نفسه لهذه القيادة منذ صباه، ولهذا حرص على طلب العلم من لدن أشهر شيوخ ذلك الزمان: الغُبُش فى بربر، والشيخ حسيب المجذوب فى الدامر، وود البدوى فى أم درمان، وعلى البوشى فى مدنى. تلك السياحة المعرفية انتهت به إلى شيوخ السمانية: القرشى ود الزين ومن قبله محمد شريف نور الدايم. وفى طريق السمانية انخرط المهدى عشرين عاماً من العُمر، كان يُظهِر فيها لشيوخه أكثر مما يُضمر. لهذا، مع اعتراف شيوخه السمانية بعلمه وصيامه وقيامه إلا أن ادعاءه المهدية كان مفاجأة محيرة لهم. عن ذلك عبر الشيخ محمد شريف وهو يصف المهدى:

فقام على نهج الهداية مخلصاً
وقد لازم الأذكار فى السر والجهر
وافرغ فى نهج المحامد جهده
فرقيته جهلاً بعاقبة الأمر

فى مارس ١٨٨١ جهر المهدى بدعوته منادياً بالجهاد ضد الدخلاء الأتراك، وكان فى ذلك، "منتظراً بحق، إذ بلغت الروح التراقى من ظلم الأتراك. بيد أن المهدى لم يرفع راية الثورة كمحرر قومى، أو ينادى بالتجديد كمصلح اجتماعى، وإنما أعلن نفسه منذ البداية، خليفة لرسول الله المكلف بحمل رسالته إلى عامة المسلمين، فى مشارق الأرض ومغاربها.

أعلن أيضاً أن ذلك التكليف جاءه فى هواتف ربانية وإخبارٍ مباشر من سيد الوجود أى من الرسول ﷺ . فى تلك الدعوة إفراط لا يسيغه العقل اليوم، ولم تَطِب له قلوب جزء كبير من علماء السودان بالأمس. إلا أن عامة السودانيين، وجزءاً ليس باليسير من فقهائهم، التفوا بالمهدى على الفور، وباءت بالفشل كل محاولات الأتراك والعلماء الدينيين لإثناء العامة عن الوقوع فى شراك المهدى. حتى الفتوى التى أصدرها الأزهر بأمر من الخليفة العثمانى ينكر فيها ويستنكر ادعاءات المهدى، لم تلق أذناً مصغية.

نجاح المهدى الساحق يرجع إلى سببين: الأول هو الجو الصوفى السائد فى السودان الذى هيأ التربة لاستقبال أفكاره، والثانى هو شخصيته المؤثرة، ودهاؤه السياسى، وبراعته فى استغلال الرموز الدينية التى كان لها فعل السحر فى عقول عامة مسلمى السودان. وصف ونجت باشا ذلك النجاح وصفاً بارعاً عند ما قال: بكلمات رنانة سريعة ألهب صدورهم وجعل رؤوسهم تنحنى كانحناء الزرع عند العاصفة. [٣٨]وكان لتشرشل وصف آخر للأوضاع التى قادت لنجاح المهدى، قال قبل عام ١٨٨١ لم يكن هناك أى تعصب دينى فى السودان. وبسبب البؤس هجر الناس عباداتهم ووصلوا لحالة من اليأس كانوا مستعدين معها لاستقبال أى مغامر يخلصهم من عبودية الغاصبين. كانوا فقط فى انتظار القائد المُلهِم الذى يستطيع جمع الشمل والكلمة ورفع الروح المنكسرة. وفى صيف ١٨٨١ ظهر القائد.[٣٩] وهكذا وقع السودان كله، بحلول عام ١٨٨٥ ، فى قبضة الحكم المهدوى، واستمر كذلك حتى انتصار القوات البريطانية الغازية فى معركة أم درمان عام ١٨٩٨ .

طوال الفترة التى بقى فيها متحكماً فى دفة السفينة، كان المهدى رباناً بارعاً فى الحرب والسياسة، كما فى الكلام والمجادلة. لكن لم ينقضِ وقت طويل حتى انقلب المهدى على الفقهاء والوجهاء إما لإنكارهم مهدويته، أو لارتيابهم فى أسلوبه الإحيائى للإسلام. فقد حرم المهدى، مثلاً، كل المذاهب ولم يعترف إلا بالقرآن والسنة، كما أمر بإحراق أمهات الكتب الإسلامية التى كانت عماداً للفقه الإسلامى فى السودان يومذاك، مستبدلاً إياها براتب المهدى. استأثرالمهدى أيضاً بتفسير القرآن وإحياء ما أراد من سنن الرسول مما أفضى إلى احتكاره المطلق للحكمة والسلطة، أى للدين والدولة. هذا الاحتكار - ربما أكثر من أى شىء

آخر ـ هو الذى عبأ شيوخ المسلمين ضده بمن فيهم شيخه ومعلمه محمد شريف. فادعاءات المهدى عن الهواتف الربانية والإخبار المباشر عن سيد الوجود، ما كانت لتثير وحدها علماء السودان عليه، إذ لهم فيها مواريث. فالسيد محمد عثمان الميرغنى (الختم) سجل، كما روى، مجموعة فتح الرسول بإذن مباشر من المصطفى بعد أن وقف بين يديه يستأذن. والشيخ المجذوب الصغير، المعروف بالنقر، أعد كتابه أسنى المطالب فى مختصر المناقب، حسبما ورد عنه، فى حضرة من الأنبياء والأولياء المتقدمين والمتأخرين، أمدوه فيها "بإتحافات شريفة وأنوار لطيفة وهنأوه على كتابه وشكروه. أما الشيخ إسماعيل الولى فقد جاوز صاحباه إذ روى أنه ألف كتابه مشارق شمس الأنوار فى معنى عيون العلوم والأسرار بأمر مباشر من الحضرة الإلهية وفى حضور النبى فى رؤية حقيقية. ولربما كان للمهدى دواعيه فى إبطال الكتب والتركيز على الراتب، وهى فى حقيقتها دواع سياسية لادينية. فمثلاً، عندما سأل أتباع المنا ود إسماعيل الذين ناصروا المهدى شيخهم عن منعه لهم من قراءة دلائل الخيرات، فقال إنه لا ينكر فضل الصلاة على النبى ولكنه يرى فى أسلوب الدلائل ما يرقّ الشعور ويضعف الحماس للجهاد.

احتكار المهدى للدين والسياسة كان خروجاً على المألوف فى ممالك السودان الإسلامية. فخلال فترة حكم الفونج والفور كانت العلاقة بين الملوك والفقهاء علاقة ذات طبيعة خاصة. لم يتسم الملك فى ذلك العهد بالطابع الدينى البحت، كما لم يتوغل الفقهاء فى أمور السياسة. ولعل زهد الفقهاء فى أمور الدنيا دفع بهم إلى تحاشى الاحتكاك المباشر بالعالم الدنيوى، رغم ثباتهم فى نصح الحاكمين بالنأى عن كل ما ينتهك حقوق الإنسان، ويخل بالعدالة، ويجافى الاستقامة. وكانت نصائحهم ـ بل تحذيراتهم فى بعض الأحيان ـ تلقى قبولاً حسناً من الحكام، ربما لأن الفقهاء ـ رغم مكانتهم المعنوية الرفيعة ـ لم يكونوا يشكلون تهديداً مباشراً للسلطان. وكان الحكام يولون الفقهاء اعتباراً خاصاً، فمثلاً، كان من تقاليد البلاط فى دارفور أن يخلع زوار السلطان ـ بمن فيهم أبناؤه ـ نعالهم أمام مدخل مجلسه ثم يزحفون على ركبهم حتى يبلغوا المجلس؛ من هذا التقليد لم يستثن إلا العلماء. كما كان ملوك تقلى منذ عهد قيلى أبو جريدة يستقصون أنباء العلماء عبر السودان ويوجهون إليهم

الدعوات للإقامـة فى المملكة لنشر العلم بين أبنائها ويقطعون لهم الأراضى ويزوجـونهم بناتهم. من ذلك، تزويج السلطان قيلى ابنته للولى مكى الدقلاشى الذى طلب من السلطان أن يزوجه أمَتين، فزوجه أمة واحدة. وعندما سأل الدقلاشى عن الثانية، قال قيلى الأمة الثانية هى ابنتى. وهكذا ابتنى الولى الدقلاشى ببنت السلطان وأنجب منها إسماعيل صاحب الربابة.(٤٠) من جانب آخر، ترك الحكام فى سنار وتقلى ودارفور ومملكة العبدلاب حرية واسعة للعلماء للتنقل عبر القطر لإنشاء خلاويهم، كما سعوا إلى العلماء فى النجوع النائية يطلبون العلم. ومما يجدر ذكره أن المرأة فى ذلك العهد كانت تتصدر مجالس العلم وتبرز لنشره. لم تكن المرأة يومذاك عورة، كما يقول فقهاء عهود الظلام، إذ برزت منهن فاطمة بنت جابر، أخت أولاد جابر التى تتلمذ على يديها أربع وعشرون فقيهاً، وعائشة أبو دليق التى أوكل إليها ـ دون إخوانها ـ والدها الفقيه أبو دليق أمر رعاية خلوته.

من هذا الاستعراض المكثف للثورة المهدية: جذورها، ودواعى نجاحـها، نخلص إلى أربعة أشياء ذات أثر مباشر على موضوع الكتاب. الشيء الأول هو إبقاء النظام المهدوى على وحدة السودان كما أرساها محمد على باشا والأسلوب الذى انتهج للإبقاء على تلك الوحدة. الثانى هو فرضه لحكم دينى صارم لأول مرة فى تاريخ السودان وبصورة لم تألفها الممالك الإسلامية السودانية القديمة مثل الفونج والفور وتقلى. والثالث هو احتكارها المطلق للدين، بل للتعبير عن الحقيقة بوجه عام. أما الرابع فهو التوجه الرسولى للنظام ـ ليس داخل السودان فحسب ـ بل وإلى ما وراء حدوده.

كان من البدهى أن يستثير احتكار المهدى للدين واستئثاره بالأحكام، ثائرة علماء السودان، خاصة بعد أن حرَّمت المهدية الطرق الصوفية رغم انخراط المهدى من قبل فى واحدة منها. ذلك موضوع أوفاه حقه الكاتب المحقق عبد الله على إبراهيم.(٤١) وكان على رأس الطرق التى حرّمتها المهدية وطاردت شيوخها، الطريقة الختمية مما دفع شيوخها إلى اللجوء إلى خارج السودان والبقاء فيه حتى سقوط الدولة المهدية. وأول من بادر بالخروج منهم، السيد محمد عثمان الميرغنى الذى توجه إلى مصر عبر مصوع فى عام ١٨٨٤، ولحقه خلفه السيد بكرى بن السيد جعفر بعد انهيار الدفاعات التى أقامها حول كسلا. وكان

لشيوخ الشكرية (الشيخ عمارة ود أب سن) دور كبير فى حمايته للوصول إلى سواكن عبر مصوع، ثم عبر البحر إلى جده حيث لقى ربه. فالعداء بين الختمية والأنصار عداء ذو جذور بعيدة. هذه الجذور هى السبب المباشر للتنافر التاريخى بين الزعماء الوارثين لقيادة الجماعتين، وهو تنافر استمر حتى مطالع الاستقلال ومازال له أثر باق. هذا التنافر الطائفى، أكثر من أى سبب آخر، أعاق مسيرة الحركة الوطنية، وشل قدرتها على خلق دولة سودانية فاعلة ومستقرة.

أما المنحى الأصولى الدينى للحركة المهدية وتوجهها الرسولى الذى يتجاوز حدود السودان، فقد جعل منها حركة إحياء للأمة الإسلامية كلها، وليس حركة تحرير وطنى كما ينعتها المؤرخون السودانيون. فمع تخليص المهدية للسودان من براثن الحكم التركى، إلا أن غيوم منظورها الوطنى الاستراتيجى، وطموحها الذى لا يستمد مشروعيته إلا من تلك النظرة الغائمة، أودى بالسودان لبلاء أصم. فإنقاذ السودان من الترك لم يكن هدفاً للثورة المهدية، بل كان واحداً من تداعياتها، كما لم يكن بناء السودان وتطويره هو بغيتها. ولهذا لم تُعْنَ الدولة المهدية، فى كثير أو قليل، بتطوير ما ورثته من المؤسسات التى وَحَّد أو طَوَّر بها الأتراك السودان. جِهاداها وغاية أمرها، كانت مغامرات خارجية وحروب داخلية من أجل تطبيق مشروع دينى ذى طابع وحيوى متوهم. وقع كل هذا فى وقت تفشى فيه الجوع، وشاع وباء الجدرى (١٨٨٥)، حتى أخذ بعض أهل السودان يعادلون بين النظام والوباء. ففى قول أحد شعرائهم:

قل للوبا انت و "ابن دُنْقل"
قد جُزتما الحد فى النكاية
ترفقا بالورى قليلاً
فى واحد منكما كفاية

غضبة الغاضبين على النظام يدركها المرء عندما يعرف ما كان يستغرق هموم الحاكم. فمن سدة حكمه المجدورة كتب خليفة المهدى إلى الخديوى توفيق فى مصر، والسلطان عبد الحميد فى اسطنبول، والملكة فكتوريا فى لندن (عام ١٨٨٧) يدعوهم جميعاً للإذعان

لسلطانه، ويُمنى فكتوريا بالزواج منها إن هفا قلبها للإسلام. كما كتب إلى كل قبائل العرب فى المشرق ـ من قريش إلى هذيل الشام ـ يبشرهم بالمهدية ويسمى عليهم الولاة. سمى حذيفة بن سعد والياً على جزيرة العرب حتى يلحق به جيش الإسلام،أى جيش الخليفة. كما سمى تاجراً سورياً محتالاً يدعى عبد الله الكحال والياً على الشام.(٤٢) وكان التعدى هو منهج الخليفة أيضاً مع أمير سوكوتو (نيجيريا) فى الغرب، ومع النجاشى منليك، والملك يوحنا فى أثيوبيا.

ولعل فى رسائل الخليفة لملوك الحبشة وفى ردودهم عليه ما يبين مدى طغيان الوساوس الدينية على الحكم المهدوى، كما يبين أيضاً اختلاف الحس السياسى العملى بين الطرفين. أبلغ تعبير عن ذلك هو رسالة الملك يوحنا الرصينة إلى حمدان أبى عنجة التى طلب منه فيها وقف الاحتراب بين الطرفين. أشار يوحنا فى رسالته إلى محاولات الأتراك غزو بلاد التيقرى عبر مصوع وهزيمته لهم مرتين فى منطقة حماسين ، ثم دلف للرد على دعوة المهدى له لدخول الإسلام وتهديده إياه بالحرب إن لم يفء إلى الله فيئة حسنة. يوحنا –الذى لايقل تعصبه لمسيحيته عن تعصب المهدويين لدعوتهم – لم يطلق لعصبيته العنان، بل أرزن رده حين قال: ليس لنا رغبة فى التعدى من حدودنا إلى حدودكم فلا تكن لكم الرغبة فى الخروج من حدودكم إلى حدودنا. بل نحن وأنتم (أى الحكام) قارون فى مواقعنا حين يهلك المساكين، ومن الخير أن لا نُهلِك المساكين فى الباطل. إن الإفرنج أعداء لنا ولكم، فإذا غلبونا وهزمونا لن يتركوكم بل سيخربوا دياركم. الرأى الصواب هو أن نتفق عليهم ونحاربهم ونغلبهم ويتردد التجار من أهل بلادنا بالتجارة إلى بلادكم، وكذلك يتردد تجار بلادكم فى قندر لأجل المعايش والمكاسب لأهلنا وأهلكم. بلغة العصر، كان يوحنا واعياً بمبادئ حسن الجوار، والتعايش بين الديانات، والمصالح المشتركة للشعوب، والكفاح ضد العدو المشترك. ما الذى رد به أبو عنجة؟ قال فى صلف غريب: غضبك من جواب سيدنا المهدى من أعظم الشقاء عليك. وإنه ما جاء (بالأنصار) إلى هذه الجهة ليس هو حب مال ولا جاه، بل جاءوا لقطع دابرك وجميع الكفار، فانتبه من الغفلة واصحُ من النومة وفق من السكرة. وإن رمت الصلح فقل مخلصاً من قلبك أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً

رسول الله، وإلا فإنا نقاتلكم، ونخرب دياركم، ونُيتّم، بإذن الله، أطفالكم، ونغنم أموالكم كما وعدنا الله فى كتابه العزيز. يتساءل المرء إن كان كاتب هذه الرسالة قرأ شيئاً عن نهى عمر بن الخطاب للمسلمين عن غزو الحبشة "لأنها بلد صديق.

أدعى للعجب، رسالة المهدى للخديوى توفيق. قال الإمام:أخبرنى سيد الوجود بأنى أملك جميع الأرض وبأن من شك فى مهديتى فقد كفر بالله ورسوله، ونفسه وماله غنيمة للمسلمين. وقد حررت إليك هذا الكتاب وأنا بالخرطوم شفقة عليك، وحرصاً على هدايتك. فأرجو الله أن يشرح صدرك لقبوله ويدلك على صلاحك ورشادك فى الدارين. وها أنا قادم على بلدك بجنود الله عن قريب. فإن أمر السودان قد انتهى. فإن بادرتنى بالتسليم لأمر المهدية، والإنابة إلى الله رب البرية، فقد حزت السعادة الأبدية، وأمنت على نفسك ومالك وعرَضك. وإن أبيت... فإنما عليك إثمك وإثم من معك، ولابد من وقوعك فى قبضتنا ولو كنت فى بروج مشيدة. وهذا إنذار منى إليك وفيه الكفاية لمن أدركته العناية. كان المرء ليفهم هذه الرسالة لو جاءت من ثائر إسلامى يسيطر على أرض الحرمين، أو يسود العراقين، أما أن تجيء من حاكم بلد حديث عهد بالإسلام (القرن الرابع عشر أى بعد سبعة قرون من الهجرة)، وأكثر حداثة بنظام الدول (الحكم التركى)، فأمر يبعث على الحيرة. رسالة المهدى لتوفيق كانت بلاشك أقل تجاسراً من رسالة هارون الرشيد لملك الروم عندما قرر الامتناع عن الجزية وبعث بخطاب للرشيد يبلغه فيه بما استقر عليه رأيه. كتب هارون: من هارون أمير المؤمنين إلى نقفور كلب الروم. قرأت كتابك والجواب ما تراه دون ما تسمعه. وكان لهارون ما يسمعه لنقفور، فقد كان يجلس فى سدة الخلافة التى سيطرت على بلاد الروم والفرس، وكانت عراقه هى مخزن غلال الإقليم كله منذ الإمبراطورية الرومانية، وكان العلماء الذين يستهدى برأيهم هم الليث بن سعد، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن صاحبا أبى حنيفة، وأسد الكوفى من أصحاب أبى حنيفة، والكسائى شيخ القراء والنحاة . وبفضل كل هذه الميزات التفضيلية كان فى مقدور هارون أن يُرعد بالمنايا لهرقل الروم كما قال أبو العتاهية:

الا نارت هِرَقْلَةُ بالخراب
من الملك الموفق للصواب
غدا هارون يرعد بالمنايا
ويُبرق بالمذكرة العِضاب
ورايات يحل النصر فيها
تمر كأنها قطع السحاب

لكن، مع كل هذا النصر المؤزر ضد الروم ذهب الرشيد، أمير المؤمنين، من موقعة ذلك إلى مصادقة شارلمان ملك الفرنج فى زمانه، وأعانه فى حربه ضد دولة إسلامية هى مملكة الطوائف فى سرقسطة (قرب برشلونة)، لما رأى أن فى ذلك التحالف مع النصارى ما يعود بالخير على دولته.

تبعاً لما سبق، فإن الحكم على مغامرات المهدية الخارجية لا ينطلق من معايير راهنة حول علاقات حسن الجوار وواجبات الدول الأساسية نحو رعاياها، وإنما من سوابق فى تاريخ الإسلام كنهى عمر عن غزو الحبشة، وتحالف الرشيد مع الفرنج المسيحيين، أو من وقائع معاصرة للمهدية مثل رسالة يوحنا. تلك السوابق لم تكن، فيما يبدو، ذات بال عند المهدى، أو عند خليفته، بل تجافى كلاهما الوقائع المعاصره. ولهذا فإن تواتر حديث المؤرخين عن الطابع الوطنى التحررى للثورة المهدية مع إغفال كامل لما صحبه من مغامرات مدمرة، فيه إهدار للحقيقة. حقيقة أن تحرير السودان من سطوة الحكم التركى أصبح معين إلهام للأجيال المقبلة فى السودان، بل وعامل استنهاض لبعض الدول المجاورة؛ إلا أنه كان واحداً من تداعيات تلك الثورة، وليس دافعاً من دوافعها. ولو كان هو الدافع لما انتهت الثورة المهدية بتمزيق أهل السودان، بعد أن وحدتهم. ذلك التمزيق كان نتاجاً لتمسكها بدوافعها بل دافعها الأساسى: إقامة دولة دينية وحيوية الأصل تشمل السودان وتعبر القارات.

من الأكاذيب المتواترة أيضاً الأقاصيص التى نُسجت حول نية المهدى افتداء عرابى قائد الثورة المصرية بغوردون، أو حول صلة الثورة المهدية بثورة أحمدعرابى فى مصر

بهدف افتعال نسب بين الثورة المهدية والثورات المصرية. (٤٣) هذا التمويه للحقائق تفضحه رسالة المهدى الواضحة للخديوى والتى تكشف عن أن نوايا المهدى الحقيقية من غزو مصر لم تكن تحريرها من الهيمنة الخديوية، وإنما اتخاذها نقطة ارتكاز لنشر ثورته ودعواه. وإلى هذا السبيل، كما سنرى، اتجه متمهديو نهايات القرن العشرين (الجبهة القومية الإسلامية) عند ما وطنوا أنفسهم لغزو مصر بالإرهاب، وغزو أثيوبيا وإريتريا بالتسلل، وغزو دول الاستكبار بالاستطالة فى الهتافات الزاعقة.

فى سبيل إقامة تلك الدولة أباحت المهدية أيضاً سبى المسلمين المتنكرين لدعوتها بعد أن قررت إن إنكار المهدية والكفر سواء. ففى قول المهدى:من لم يصدق بمهديتى كفر بالله ورسوله. ونُقر أن تكفير الخصوم بين الفرق والفقهاء أمر معروف، فالشيعة كفروا النواصب (من يناصبون آل البيت العداء)، والفقهاء ـ على امتداد التاريخ الإسلامى ـ لم يترددوا فى تكفير بعضهم البعض عند الاختلاف الحاد، خاصة خلافات المعتزلة وأهل السنة والجماعة. وفى هذا فجر بعض الفقهاء فى خصومتهم، بل ذهب أدنى أهل السنة والجماعة لتكفير من لا يوازنه فى التحقيق، ولا يعادله فى علم الكلام من المعتزلة (٤٤). ومع أن حملات التكفير بلغت مداها الأقصى فى خلافات المعتزلة وأهل السنة والجماعة، إلا أن الخلافات بين كبار أهل السنة أنفسهم لم تخل من تهم التكفير، إذ كفر الحنابلة شيخ المفسرين الطبرى، كما اتهم الظاهرية بالإلحاد الإمام الباقلانى، مجدد المائة الرابعة. بيد أن الذى يعادى ويكفر فى حالة المهدية، ليس فقيهاً ولا خصماً فكرياً بل حاكم يحيى ويميت ، ويعز ويذل.

كان من وجوه الإذلال سبى المسلم بالرغم من أن قواعد سبى الحرب فى الإسلام معروفة. ذلك هو ما حمل شيخ السمانية، محمد شريف ود نور الدايم للقول عن المهدى:

يبيح حرام الدين كالمال والزنى

وسفك الدما والبيع للمسلم الحر

وبالرغم من أن ليس فيما وصل إلينا ما يؤكد إباحة المهدية للزنى، خاصة وفى بيعتها عهد بأن لايسرق الأنصارى ولا يزنى ولا يأتى ببهتان، إلا أن فى التاريخ شواهد موجعة على إباحة سفك الدماء وبيع المسلم الحر. فمنشور المهدى فيما يتعلق بالاسترقاق كان

واضحاً: أن يسترق بحد السيف كل من لم يهده الله إلى الإسلام من غير المسلمين أو ينكر الاعتراف بالمهدى المنتظر، مسلماً كان أم غير مسلم. وبهذا اتجهت المهدية بالجهاد وسبى الحرب اتجاهاً غير مألوف، بل مبتدع، إذ يحرم الإسلام سبى المسلم للمسلم. ويروى شقير أن محمود ود أحمد قد بعث للخليفة بـ ٢٣٤ جارية من المتمة يمثلن خمس السبى الذى سباه من فتيات الجعليين، مما حمل إخواتهن ، حسب رواية شقير، على إلقاء أنفسهن فى النيل تفضيلاً للموت على حياة الفضيحة والعار.(٤٥) وكان سبى النساء والرجال بين القبائل المسلمة التى أنكرت المهدية كالكبابيش والشكرية والجعليين أكبر عامل فى تبغيض المهدية لقبائل الشمال حتى للحد الذى دفع بعضهم، كالشكرية مثلاً، للتضرع إلى النصارى لكيما ينقذوهم من دولة الإسلام التى أذلت قومهم وألحقت بهم الهونى. عن أولئك عبر شاعرهم الحردلو:

اولاد ناس عُزاز مثل الكلاب سوونا
يا يابا النُقُس، يا الإنكليز الفونا(٤٦)

استقصى نعوم شقير أيضاً تسرى المهدى بثلاث وستين فتاة من بنات الأسر الشمالية،(٤٧) سبين فى الحرب، فى حين لم يتسر الرسول رغم كل حروبه إلا بأربع، اثنتان منهن من سبايا الحرب: ريحانة بنت يزيد من سبى بنى النضير وقعت فى سهم ثابت بن يزيد فكاتبها على تسع أواق لم يؤدها فأداها عنه الرسول وتزوجها، وجويرية بنت الحارث (من سبى بن المصطلق)، واثنتان أُهدين إليه (ماريا) أم ولده إبراهيم أهداها المقوقس عظيم القبط ، وأخرى أهدتها له (زينب بنت جحش). وفى حقيقة الأمر أهدى المقوقس إلى رسول الله جاريتين، تأمى بواحدة منهن هى ماريا، وأهدى الثانية (سيرين) إلى شاعره حسان بن ثابت، وكانت تجيد الغناء ونقر الدف، ولعل رسول الله اختار لها من يتغنى بشعره. كما كان الرسول رحيماً حتى بالمشركات، فعندما لاذت بحماه ابنة حاتم الطائى عند ما وقعت فى السبى وقالت: هلك الوالد (حاتم) وغاب الرافد (أخوها عدى) فامنن علَى، منَ الله عليك، لم يأمر الرسول بسبيها عقاباً لها على لزومها الشرك، بل قال: قد فعلت ، فلا تعجلن بخروج حتى تجدى من قومك من يكون له ثقة حتى تبلغن بلادك.

ما أسماه شيخنا ود نور الدايم سفك الدماء جعل كثيرين من أهل السودان يختزنون جراحهم ويستبطنون آلامهم. بعض من هؤلاء لم يَعُدْ، بسبب من تلك الجراح، يرى فى المهدية إلا الشر المحض. ونستذكر قصة مع ميرغنى حمزة، رحمه الله. كان ميرغنى، بين أبناء جيله، رجلاً شامخاً لا يُلحق شأوه فى النظرة العقلانية للأمور العامة، إلا أن تلك العقلانية لم تسعفه فى حالة واحدة: نظرته للمهدية. سألته: لماذا، مع عقلانيته، يبغض المهدية بغضاً غريزياً. لم يَرُقْ له السؤال، بل تجهم وجهه وأخذ يحملق فىَّ وكأنه يقول: ما أغباك! ثم أخذ الكلام يتلكأ فى لسانه (وتلك حالة كانت تعتريه دوماً عند الغضب) قبل أن ينطلق: إنت... إنت... إنت ما عارف أنا أتولدت وين ؟ ولدتنى أمى فى الصحراء تحت ظل شجرة تُنضُب أثناء هروبها من المتمة حماية لشرفها مما لحق بغيرها من بنات الجعليين.

لماذا نورد هذا التاريخ؟ لا نورده لنثير المواجع القديمة أو لننكأ الجراح، فكفانا ما بنا من مواجع وجراح. وإنما نستذكره لننبه الذين ينظرون للماضى بمنظار وردى، أو الذين يسعون لإلصاق بطاقات أيديولوجية على ماض يُمجدون، لكيلا يفلت عن فهمهم ما فى ذلك الماضى من مآسى. فما ارتباك الخطاب الصحوى الإسلامى، أو الوطنى الرومانسى، إلا لعدم اتساقه مع الواقع الذى يصورون بطريقة كاريكاتيرية تختزل التاريخ. لا ضير فى أن نستلهم كل ما هو طيب ومجيد فى الماضى، شريطة أن لا ننسى ما صحب ذلك الماضى من أخطاء حملت السودانى لأن يستنجد بغير السودانى، وحملت المسلم للاستقواء بغير المسلم، وحملت جموع المسلمين لأن تتنكر لدولة الإسلام التى لم يلقوا فيها غير الذل والمهانة. نقول هذا، حتى إن افترضنا نبل الغايات، فنبل الغاية من نبل الوسيلة. وحده، التناول العقلانى الأمين لأصل وأهداف ومسار الثورة المهدية هو الذى يعين على استواء مهاد البحث، لا سيما عند الاقتراب من تحليل واقع مراهن، هو بالمهدية لصيق، ألا وهو اتخاذ دعاة الصحوة الإسلامية، أوالمشاريع الحضارية المهدية نموذجاً للحكم الإسلامى. فحفيد المهدى (الصادق) لا ينفك يتحدث عن مشروع سياسى ـ دينى (مشروع الصحوة الإسلامية) يستهدى فيه بميراث جده الأكبر، لا بمواريث المهدية الثانية التى أسسها السيد

عبد الرحمن المهدى واقتفى أثره فيها ابنه الصديق. فكلا الرجلين أجهدا نفسيهما فى إزالة الأوجاع التى خلفتها المهدية فى نفوس أهل الشمال، إذ ما زال منهم حتى ذلك التاريخ وجاعى. لهذا حرص الزعيمان، فى تدبيرهما لأمر السياسة، وبوجه خاص فى تعاملهما مع غير الأنصار، على الابتعاد عن الرموز المهدوية. فالمهدية ليست رواية أخلاقية (Morali-ty Play)، وإنما كانت مشروعاً سياسياً ذا بعد دينى أنكره أغلب علماء السودان، كما كلف أهل السودان كلهم ثمناً باهظاً.

حفيد المهدى ليس هو المسحراتى السياسى الوحيد فى السودان الذى يدعو لصحوة إسلامية يعيد بها السودان إلى جذور اصطفاها. إليه انضم مسحراتية آخرون أخذوا يدّعون - صدقاً أو كذباً - العودة لنفس الجذور، ويقدمون التجربة المهدوية كسابقة ينبغى للسودان المعاصر أن يحذو حذوها. من أولئك الأستاذ العالم الدكتور الترابى. قال الترابى فى خطاب له أمام المؤتمر الإسلامى فى عهد الإمام النميرى أن مبدأ اتحاد الدين والدولة استقر بوعى تام (فى المهدية) وقامت مؤسسات متطورة للحكم الإسلامى كالقضاء، وقضاء المظالم، وبيت المال. كما عزا الترابى سقوط تلك الدولة إلى "تركيز سلطة الحاكم بعد وفاة المهدى فى يد فرد. ولا نشك فى أن الشيخ العالم كان على دراية كافية بالأحزان التى ألحقتها المهدية بقبائل الشمال، ناهيك عن أهل الجنوب. ولا نشك أيضاً فى معرفته الكاملة بالأعباء الباهظة التى ألقت بها تلك الثورة على كاهل أهل السودان بسبب معاركها الخارجية، وما تبعها من سنوات جوائح استأصلت المال وأهلكت الولد. ولا نستريب لحظة فى إدراكه الواعى للطابع الوحيوى للمهدية والذى، حتى إن صح فى زمانه، فلن يصح فى هذا الزمان. أو هل نفهم من قول الترابى، إذن، أن أية دولة ترفع راية الإسلام، هى دولة صالحة حتى وإن أهلكت الحرث والنسل. فى حديث الترابى أيضاً هرطقة بالمعايير المهدوية. فخليفة المهدى لم يكن فرداً تركزت السلطة فى يده، بل هو وريث الدعوة والرسالة. وقد أورد المهدى فى منشوراته:اعلموا أيها الأحباب أن الخليفة عبد الله، خليفة الصديق، المقلد بقلائد الصدق والتصديق هو خليفة الخلفاء، وأمير جيش المهدية المشار إليه فى الحضرة النبوية. هو منى وأنا منه، وقد أشار إليه سيد الوجود. فتأدبوا معه كتأدبكم معى، وسلموا إليه ظاهراً وباطناً

كتسليمكم لى. فجميع ما يفعله بأمر من النبى ﷺ... واعلموا يقيناً أن قضاءه فيكم هو قضاء رسول الله تعالى. عجبى، الرسول ﷺ الذى لم يخلف أحداً بعده، أمر المهدى أن يجعل له خليفة. على أن تلك الخلافة لم تجىء فقط بأمر الرسول، وإنما جاءت أيضاً بأمر أولياء الله جميعاً، قال المهدى فى إحدى رسائله إن أولياء الله اجتمعوا فى بيت المقدس يقولون الحمد لله الذى أظهر المهدى وجعل عبد الله وزيره. وكنا قد أشرنا فى هذا الفصل إلى زجر الزبير باشا للخليفة عند ما وقع فى قبضته. وإلى تلك الإشارة نضيف أن الخليفة عبد الله الذى اجتمع أولياء الله فى بيت المقدس لمباركة خلافته للمهدى قال للزبير: "رأيت فى الحلم أنك أنت المهدى المنتظر، وإنى أحد أتباعك. فأخبرنى إن كنت مهدى الزمان لأتبعك. رد عليه الزبير: استقم كما أمرتك وإلا أعملت السيف فى رقبتك. إننى لست المهدى المنتظر، وإنما أنا واحد من جنود الله يحارب من طغى وتمرد.(٤٨)

لا غرو، إذن، أن أسمى أنصار الترابى حروبه الداخلية جهاداً، وسخروا كل إمكانات السودان الفقير لنشر الإسلام فى الشرق والغرب. لا نرى وجه فرق كبير بين ما ابتغى حمدان أبو عنجة فعله فى بلاد التيقراى، وبين مغامرات الجبهة على الحدود الشرقية، أو بين دعوة الخليفة لفكتوريا أن تدخل فى دين الله، وبين تهديد الجبهة لأمريكا بعذاب دنا. الفرق هو أن غلواء القرن التاسع عشر يمكن أن تفهم فى إطار الظلامية الكابية التى كانت تحدق بالعالم ، أما فى زمان ميثاق الأمم المتحدة، وإعلان حقوق الإنسان، والمبادئ الدولية التى تحكم الحرب، ومبادئ التعايش بين الشعوب على اختلاف نظمها الاجتماعية، وسنأنة الإعلام، نسبة إلى (C.N.N)، ومبادئ حسن الجوار؛ وفوق هذا وذاك الصواريخ العابرة للقارات. من المحزن والمخزى فى آن، أن يظن أى عاقل فى هذا الزمان، كما ظن المهدى وخليفته فى غابر الأزمان أن فى مقدور السودان أن يصبح سرة الدنيا وقطبها الأوحد.

المهدية والجنوب

مع تمكنها من فرض هيمنتها الكاملة على الشمال، لم تنجح المهدية فى تحقيق سيطرة تامة على الجنوب ، إذ توقفت سيطرتها جنوباً عند مناطق فى بحر الغزال وأعالى النيل.

بعض هذه المناطق (مثل الرجاف) أصبحت حاميات يُعزَل فيها، أو يُنفى إليها المنشقون عن المهدية. وبوجه عام، فإن أكثر ما يستذكره الجنوبيون من المهدية هو سعيها لفرض إسلام طهرانى قاس عليهم، وإطلاق العنان من جديد لتجارة الرقيق. تلك النظرة السلبية للمهدية لدى أهل الجنوب سبقها شهر عسل قصير بينهم وبين الدولة المهدية، لاسيما وقد توسموا فيها الخير، وحسبوا أن لهم فيها منجاة من عسف الأتراك. فى شهر العسل ذلك، يقول فرانسيس دينق، نظم الجنوبيون الأماديح فى المهدى، وعَدَه الدينكا تجلياً لأحد آلهتهم هب لتحريرهم من نير الحكم التركى.[٤٩] وفى حواراته مع شيوخ الدينكا روى دينق أيضاً قولاً للزعيم قيرديت جاء فيه: على الرغم من أن المهدى قد بدأ كمحرر للناس إلا أن حكمه أصبح سيئاً حيث أراد أن يستبعد الناس. أما الزعيم ماكوى بيلكوى فقد أشار إلى معاناة الدينكا من الأتراك الذين أتوا مهاجمين وما أن استولوا على قبيلة حتى استعبدوها ثم استخدموها لغزو قبيلة أخرى. ويضيف ماكوى أن الدينكا تبعوا المهدى فى البداية باعتباره قائداً عفيفاً ومستقيماً ولكنهم عندما اكتشفوا الطبيعة التدميرية لحكم المهدى قالوا له: لقد خذلت شعبنا.[٥٠]

لا شك فى أن المهدية قد حرمت تجارة الرقيق التى كان يمارسها الجلابة ولكن، فى حقيقة الأمر، لم تفعل هذا بسبب الطبيعة اللاإنسانية للرق، وإنما خشية من إنشاء تجار الرقيق جيوشاً خاصةً بهم من العبيد (بازنقر) يَتَحدون بها الدولة، أو أن يجد الرقيق طريقه لمصر فيستعين به الأتراك لإعادة فتح السودان. ذلك هو السبب الذى دفع الخليفة لمنع تصدير الرقيق لمصر، وتوجيهه لقائده فى الشمال، ود النجومى باعتراض قوافل الرقيق المتجهة إليها. لهذا وجهت منشورات الخليفة بإخضاع التداول فى الرق لقواعد يضعها الحاكم، وعلى أن لا يتم التصرف فيه إلا عبر بيت المال. بهذا الفهم، أصبح منع التجارة الخاصة فى الرق، فى حين الإبقاء عليها تحت أمرة الدولة، تأميماً لتلك التجارة، لا إلغاء لها.[٥١] أما موقف المهدى نفسه حيال التحريم فقد كان واضحاً لا لُبس فيه؛ ففى رسالة لمحمد خير عبد الله خوجلى فى بربر كتب المهدى معاتباً وكيله لتردده فى إعادة الرقيق الذى حرره الأتراك إلى مالكيهم "الشرعيين".[٥٢]

وفى جنوب السودان لم يختلف الوضع كثيراً، إذ استعرت من جديد نيران الاسترقاق التى أطفأها غردون وبيكر. لم يكن ذلك أمرا لا ينبغى أن يفاجئ أحداً، خاصة والرجل الذى ولاه الخليفة على بحر الغزال كان هو تاجر الرقيق القديم، كرم الله كركساوى. وكان على رأس المهام التى أنيطت بكرم الله تجنيد المشاة السابقين (الجهادية) فى الجيش التركى للاستعانة بخبراتهم فى جيش المهدى. سعت المهدية أيضاً لتوسيع حملتها إلى الاستوائية، والتى كان يديرها يومذاك حاكم ألمانى يدعى ادورد شنيتزر أطلق عليه اسم أمين باشا، رغماً عن النصيحة الحكيمة التى قدمها للخليفة عمر صالح، قائد جيوش المهدية فى تلك المنطقة، ودعاه فيها لإيقاف الهجمات على قبائل الاستوائية لأنهم بعاداتهم وتقاليدهم الموروثة لا يستسيغون الأنموذج الدينى الطهرانى الذى فرضته المهدية.(٥٣). ولعل الخليفة ـ بجانب حرصه على اقتناص قدامى المحاربين الذين تمرسوا على الرماية والقتال فى جيش صموئيل بيكر ـ كان يروم أيضاً محو آخر أثر للترك فى السودان: المديرية الاستوائية. وصدق حدس عمر صالح حول عدم إستساغة الجنوبيين للطهرانية المهدوية، رغم كل ما منحته المهدية للرقيق العسكرى من امتياز. فعلى سبيل المثال، تمرد فريق منهم بين عامى ١٨٨٥ ـ ١٨٨٧ فى مدينة الأبيض ضد الحكم المهدوى، وقاموا برفع العلم التركى تعبيراً عن عدم شعورهم بالرضا، كما انتقوا من بينهم قائداً أطلقوا عليه، بحماقة متناهية ، لقب الباشا. تلك الثورة أخمد نارها بعنف حمدان أبو عنجة.

فى نهاية المطاف وجدت المهدية نفسها أمام عقدة مزدوجة ، ففى الشمال زادت سياسات النظام من اغتراب العلماء عنه، وحقد القبائل عليه. وفى الجنوب تحول الذين استقبلوا المهدية بالابتهاج فى بداياتها إلى أعداء بسبب عودة الاسترقاق وفرض نموذج دينى غريب عليهم. من ذلك نخلص إلى أن المهدية قد تركت آثاراً على الجنوب والشمال حافلة بالنقائض. فمن ناحية ، خلقت فى الشمال بؤرة من الكرامة الوطنية توحد حولها السودانيون رغم كل مآخذهم عليها، وفى ذات الوقت دمرت المهدية روح التسامح الدينى والسياسى فى الشمال الذى تميزت به الممالك الإسلامية السابقة مما خلق انقسامات قبلية حادة استغرقت إزالة آثارها سنين طوالاً، وجهداً جهيداً من قادة المهدية الثانية. أما فى

الجنوب فقد قوضت سياسات الأسلمة القسرية المجتمعات القبلية، كما خلقت صورة للإسلام بغضت الجنوبيين فيه.

فالدولة المهدية قبل أن يدمرها الاستعمار دمرت نفسها بسياساتها. ومن الغريب أن يورد كاتب إسلامى معاصر أن تدمير الدولة المهدية هو نتاج مباشر لتدخل القوى الأجنبية ورغبتها فى تصفية المشروع المهدوى .(٥٤) هذا المشروع، فى رأى الكاتب، اتجه إلى إزالة الحواجز بين أقاليم السودان وقبائله وإحلال السودان موقعاً متميزاً بين الأمم، وكأن كل المغامرات الخارجية والعنف الداخلى، والأوهام الأيديولوجية، والذهول الكامل عن القضايا الحياتية لأهل السودان، لا يد لها فى ذلك الفشل، أو كأنها أمور يخلق بالسودانيين نسيانها مادامت الدولة قد نسبت نفسها للإسلام. هذا النوع من التبرير هو الذى يفقد كل دعاوى الإسلامويين أية صدقية، ويفضح تكاذيبهم عن السماحة فى إسلامهم. فالعنف الذى مورس ضد القبائل التى رفضت المهدية لا يمكن أن يكون هو الأسلوب الذى توحد به الأمم، والاعتداءات على الدول المجاورة والتحرش بالدول النائية ليسا هما السبيل الأمثل لأن يكون للسودان اسم ومكان على النطاق الخارجى . فطوال ستة عشر عاماً من الحكم كانت الوظيفة الوحيدة للحاكم هى شن الحروب الداخلية لقمع الآخرين، وتعبئة الموارد المحدودة لنشر الإسلام المهدوى فى العالمين، وتحريض القبائل على بعضها البعض حتى فقد شعب السودان نصف أهله بنهاية الحقبة المهدية (من ٨ إلى ٣,٥ مليون نسمة).

تدخل بريطانيا العظمى

موقف بريطانيا من السودان كان متناقضاً إلى حد كبير. فمع رغبتها فى السيطرة على السودان، إلا أنها لم تكن راغبة فى أى استثمار لهذا الغرض . لهذا أخذت تبحث عمن يمول حملتها الاستعمارية، لا سيما فى مصر. ولكن الدولة المصرية آنذاك لم تكن فى وضع مالى يمكنها من تمويل حرب خارجية، رغم المرارة التى كانت تحس بها نحو النظام المهدوى الذى أهانها وسلب منها أغلى ممتلكاتها. ومن الغريب أن البريطانيين الذين سعوا لمصر مستنجدين، كانوا لوقت طويل ينصحون مصر بأن السودان عبء غير ضرورى على

الخزانة المصرية، ويوعزون للخديوى بأن بريطانيا لن تشارك فى فتح جديد، كما لن تسمح باستخدام قوات تركية فى ذلك الفتح ، باعتبار أن مصر كانت تخضع نظرياً لتركيا وقتذاك. إزاء هذا استكان الخديوى لقدره، وكلف الجنرال البريطانى تشارلس غردون بالإشراف على انسحاب ما تبقى من قواته التى أخذت تتساقط أمام المد المهدوى.

لم يكن غردون مُتيماً بالسودان، فعندما كُلِّف بمحاربة تجارة الرق فى الاستوائية قال: أكثر من أى شخص آخر، أناهض الاسترقاق. ذلك أمر تؤكده تضحيتى بالعيش فى هذه البلاد، وهى ليست بجنة. على أنى هنا لأداء ما يرضى ربى ويرضى إنسانيتى ولا أبتغى شيئاً من أحد .[٥٥] هذا الموقف المتشدد تجاه تجارة الرق لا يتفق بحال مع موقف آخر لغردون، فعندما طلب غردون من السير ايفلين بيرنق (اللورد كرومر فيما بعد) ، القنصل العام البريطانى لدى القاهرة، تجنيد الباشا الأسود (الاسم الذى كان يطلق على الزبير باشا رحمة) ليقود المعركة ضد المهدى بدلاً عنه، وصف الزبير بأنه بلا جدال أكبر قناص للعبيد فى السودان ولكنه ـ فى ذات الوقت ـ قائد مقدام ومن أكثر الرجال نفوذاً فى السودان. وكان فى تقدير غردون أن أتباع المهدى سينفضون عنه الواحد تلو الآخرعند رؤيتهم للزبير فى موقع القيادة. إلا أن غردون خشى، بحق، أن لا يستجيب الزبير لطلبه، إذ قدر أن الزبير لن ينسى له مقتل ابنه سليمان فى بحر الغزال .[٥٦] وبالفعل لم يستجب الزبير وبعث برسالة لغردون جاء فيها «قد تشرفنا بورود تلغراف سعادتكم المتضمن تعييننا من طرف سعادتكم وكيلاً لحكمدارية عموم السودان .ونعرف سعادتكم أننا فى غاية التشكر، ونهاية الممنونية ويؤسونى أن أعرف جنابكم، مع غاية الأسف، بأن الحالة الحاضرة لا تسعف الآن بالمرغوب، وأرجو الله تعالى أن يديم سلامتكم ويتم نجاحكم بما فيه الخير والصلاح العمومى. أفندم» .[٥٧] يالسخرية! دفعت عجلة القدر غردون نفسه لأن يواجه المهدى ويلقى مصرعه تبعاً لذلك.ويقول تشرشل أن اللورد بيرينق كان مؤيداً لتعيين الزبير، وآزره فى ذلك نوبار باشا، رئيس وزراء مصر، إلا أن حكومة صاحبة الجلالة لم تكن راغبة حتى فى مناقشة فكرة تعيين تاجر الرقيق الشهير حاكماً على السودان. [٥٨]

مقتل غوردون على يد أنصار المهدى لم يغير كثيراً من موقف بريطانيا تجاه السودان ، إذ أنهم لم يولوا السودان أهمية كبرى ولم يشجعوا مصر على غزوه. ولعل هذا يفسر عدم

اكتراث البريطانيين بتطور السودان فى السنوات التالية. ولكن بحلول عام ١٨٨٦ تغير الموقف تماماً إزاء تكثيف الوجود الفرنسى والبلجيكى فى وسط أفريقيا بالقدر الذى أصبح معه اندياح ذلك النفوذ نحو السودان مسألة وقت. نتيجة لهذا الموقف، ولحرصهم على منع أى من القوى الأوروبية من السيطرة على منابع النيل، قبلت بريطانيا التدخل فى السودان. ويؤكد هذا، مرة أخرى، أن دوافع بريطانيا الحقيقية لم تكن هى الاستئثار بثروات السودان الكامنة، كما يحلو القول لبعض المؤرخين الوطنيين، وإنما للسيطرة على منابع النيل، وبالتالى السيطرة على مصر.

وهكذا فى الرابع من سبتمبر ١٨٩٨ قام اللورد كتشنر برفع العلمين المصرى والبريطانى على العاصمة المهدية، أم درمان. وسرعان ما ترك كتشنر أم درمان بعد أسبوعين فقط من احتلالها (التاسع عشر من سبتمبر)، ليتجه إلى الجنوب لملاقاة الفرنسيين فى فاشودة بقيادة مارشاند، ودحرهم. تلك العجلة تؤكد الهدف الرئيس من حملة كتشنر لغزو السودان، كما تؤكدها الرسالة التى تسلمها من رئيس وزراء مصر، مصطفى فهمى باشا. كتب فهمى يقول: لقد عرفتم بثاقب فكركم مصالح مصر وما بذلته فى الماضى من التضحيات فى سبيل سيادتها على وادى النيل وأنكم لم تضيعوا وقتاً لتعيدوا إلى مصر المديريات التى تحفظ لها كيانها والتى لم تخرج منها إلا وقتياً.[٥٩]

رغم ذلك الانتصار الساحق، خلق فتح السودان مشكلات أخرى لبريطانيا، فالدولة الغازية لم تكن لتجاهر بضم السودان لممتلكاتها لما فى ذلك من استعداء للفرنسيين والمصريين والعثمانيين، علاوة على ما سيضيف ذلك من أعباء على الخزانة البريطانية. كما لم تكن ترغب فى تسليم السودان على طبق من فضة للمصريين أو العثمانيين. للخروج من هذا المأزق اهتدى البريطانيون إلى خدعة ماكرة يتم عن طريقها تحمل مصر بالكامل لكل تكاليف حكم السودان، بينما تتولى بريطانيا الحكم نيابة عنها. تبلورت تلك الخدعة فى اتفاقية الحكم الثنائى (condominium agreement) لعام ١٨٩٩ التى وقعتها حكومة بريطانيا مع خديوى مصر بالرغم من أن الفرمانات السلطانية لا تخول للخديوى سلطة التوقيع على الاتفاقيات مع الدول الأجنبية. هذه العقبة القانونية تجاهلها البريطانيون لأمر

فى نفس يعقوب، ولربما كان هذا هو السبب فى إغفال الاتفاقية لأهم موضوع يعنى مصر: مياه النيل. فموضوع مياه النيل تُرك أمره لبريطانيا لتقرر فيه مع الدول الأُخرى عقب اتفاقية الحكم الثنائى. مثال ذلك البروتوكول البريطانى - الإيطالى عام ١٨٩٨، اتفاقية ١٩٠٢ بين بريطانيا وأثيوبيا، واتفاقية ١٩٠٦ بين بريطانيا ودولة الكونغو الحرة. وهكذا أصبح السودان المستعمرة الأولى والوحيدة فى أفريقيا التى تخضع لسيادة مزدوجة، على الأقل من الناحية الشكلية. الرجل الذى أشرف على ميلاد ذلك الاتفاق، اللورد كرومر، هو أول من وصفه بالخدعة. ففى كتابه مصر الحديثة (Modern Egypt) وصف كرومر الحكم الثنائى بقوله: "لم تُعرف البتة قبل،عبقرية كتلك التى ابتدعت أُسطورة يمكن اغتفارها مثل تلك التى أُريد بها التوفيق بين الواقع المعاش والحقائق المفترضة. ولكن بريطانيا لم تترك مجالاً للشك فيمن هو حاكم السودان الفعلى، ففى أول حديث له لشيوخ أم درمان، أعلن اللورد كرومر: من الآن فصاعداً سوف تخضعون لحكم ملكة إنجلترا وخديوى مصر فى شراكة بين البلدين ستكون لإنجلترا فيها اليد العليا.(٦٠) وبالفعل كان لبريطانيا اليد العليا إذ أوكل أمر حكم السودان إلى حاكم عام ترشحه بريطانيا ويعينه الخديوى (المادة الثانية من الاتفاقية)، وبالطبع، كان جميع الحكام الذين تم تعيينهم من البريطانيين. مع ذلك كان على مصر أن تتولى الإنفاق كاملاً على إدارة السودان. ذلك الوضع الهازل جعل اللورد ونجت، الذى خلف كتشنر كحاكم عام للسودان، يرد على سؤال من أحد وزراء حكومة بلفور عن حجم إسهام بريطانيا فى إدارة السودان بكلمات مفعمة بالسخرية. قال ونجت: حسب نصوص الاتفاقية لابد من رفع العلمين المصرى والبريطانى جنباً إلى جنب. ولسنوات عديدة وجدت صعوبة فائقة فى أن تمدنى إمارة البحر (Admiralty) بالقماش الذى تصنع منه الرايات (bunting)، فهلا أعنتنى على هذا.

السياسة الاستعمارية لتقسيم السودان

السياسة البريطانية نحو جنوب السودان اتسمت منذ بدايتها بالخبث والغباء والاستعلاء، وهذا مزيج قتال. لم ير البريطانيون فى الجنوب - بسبب من طبيعته وتضاريسه الجغرافية ومناخه وبعده عن البحر - أرضاً صالحة للاستيطان مثل كينيا أو روديسيا. لهذا فإن ظن

أغلب أهل الشمال بأن تبنى البريطانيين لقضية الجنوب كان ناجماً عن رغبتهم فى الاستئثار به ظن مُستراب. ولا نحسبن أن البريطانيين الذين تركوا الجنوب - بل السودان كله فى عام ١٩٥٦ - كان يخامرهم الظن بأنهم تركوا وراءهم فردوساً مفقوداً. واقع الأمر غير ذلك ، إذ كان بريطانيو الحواضر الشمالية يطلقون على رفاقهم الذين استمرأوا العيش فى الجنوب، وتولوا الدفاع عن أهله، اسم بارونات المستنقعات. إذن، ما الذى دفع البريطانيين للحماسة فى تبنى قضية الجنوب؟

فيما نرى، كانت تتنازع السياسة البريطانية نحو الجنوب عوامل شتى، أغلبها يرتبط بضغوط خارجية. فمن ناحية، كانت هناك جماعات مناهضة الرق والتى جعلت من موضوع الرق فى السودان قضية تُدق لها الطبول. من ناحية أخرى كان هناك الإرساليون المسيحيون الذين رأوا فى جنوب السودان أرضاً خصبة لغرس الصليب ونشر الإنجيل، والإرساليات المسيحية الغربية، كما نعرف، ظلت دوماً لصيقة فى أفريقيا بالحاكم المستعمر. ذلك أمر فطن له حاكم أثيوبى عظيم: الامبراطور تيودروس يوم جاءه من جيبوتى أحد آباء الكاثوليكية يستسمحه فى إرسال آباء مبشرين من الفرنسيين ليعلموا الأحباش دينهم. رد عليه تيودروس بالقول: لا تحسبنى فى غباء مهراجات الهند، فبعد المبشرين يجيء القناصل، وبعد القناصل تجيء الأساطيل. دعنى أقول لك بأننى أفضل مجابهة الأساطيل منذ البداية.

ومع أن البريطانيين كانوا يتعاملون مع أهل الجنوب بشفقة كبيرة إزاء ما لحق بهم من استعباد وعنف على يد مسلمى الشمال، إلا أن تلك الشفقة، كان يصحبها أيضاً ازدراء غير خفى بالجنوبى، لا يقل عن ازدراء الشمالى له. ذلك الازدراء رافقه عسف وشدة فى الحملات التى نظمها الاستعمار لإخماد الهبات الجنوبية ضد الاحتلال. وكان للورد كرومر رأى فى هذه الهبات مترع بالظلال العنصرية، ففى كتابه لوزير الخارجية، قال كرومر أن الهدف من تلك الحملات هو تعليم هؤلاء المتوحشين شيئاً من الحصافة وحسن الخلق وطاعة الحاكمين.[٦١] لهذا، ودون إعفائهم من الدوافع الخفية (وهى كثر)، تبنى الحكام البريطانيون ومن تبعهم من الإرساليين المسيحيين قضية الرق. وفى سبيل هذا، طبعوا فى

قلوب الجنوبيين بخبث ماكر المرارة ضد الشمال قاطبة، باعتبار أن الشمال كله يتحمل المسئولية المباشرة، لا الضمنية، عن تجارة الرق. وقد أطلقت الحكومة الاستعمارية العنان للإرساليات فى الجنوب لكيما تبث هذا الشعور العدائى نحو الشمال فى قلوب أهل الجنوب، فى حين كانت حذرة غاية الحذر حيال العمل الإرسالى المسيحى فى الشمال لكيلا تثير حنق المسلمين. تلك الإرساليات كانت لها غاية أخرى: تقليص النفوذ العربى الإسلامى فى الجنوب والحيلولة دون انتشاره فى أفريقيا ظناً منهم أن الإسلام والثقافة العربية وجهان لعملة واحدة. لهذا الغرض سعوا للقضاء على العربية وإحلال اللغة الإنجليزية محلها. ومن الطريف أن هذا الرأى حول تقليص النفوذ العربى ـ الإسلامى ذهب إليه اللورد كتشنر قبل أن يصبح حاكماً على السودان.[٦٢] ومما استفدناه حديثاً حول هوس كتشنر الدينى ما جاء أخيراً فى كتاب حول قيام الدولة الهاشمية فى الحجاز ذكر فيه مؤلفه (جوشوا تيتلبوم)[٦٣] أن أكبر مؤثر على أفكار كتشنر حول مخاطر المد الإسلامى كان هو القاص البريطانى جون بوكان (مؤلف قصة الثلاث وتسعين خطوة التى جعل منها الفرد هيتشكوك فيلماً كلاسيكيا) خلال موقعه كمدير لمركز الأبحاث البريطانى خلال الحرب العالمية الأولى.[٦٤] أياً كان الأمر، نجحت الإرساليات المسيحية فى أن تجعل من اللغة الإنجليزية فى العام ١٩١٨، اللغة الرسمية فى الجنوب، كما أصبح يوم الأحد ـ بدلاً من يوم الجمعة ـ هو يوم العطلة الرسمى.

مع ذلك، لا يصح القول بأن الموقف البريطانى الرسمى فيما يتعلق بانتشار المسيحية كان موقفاً عقائدياً. يؤكد زعمنا هذا موقف البريطانيين المتشدد ضد انتشار الإرساليات المسيحية شمال خط العرض العاشر (أى شمال السودان)، كما يؤكده أن البريطانيين لم يعرفوا طوال تاريخهم الاستعمارى بالتعصب لدينهم، وإنما عرفوا بنزعتهم القتالية الإمبريالية. الموقف البريطانى الرسمى، نحو الأديان، كان، بالدرجة الأولى، موقفاً نفعيا سياسياً. فحيث يحتمل أن يقود التبشير المسيحى إلى إثارة المسلمين ذهبوا للحد منه، وحيث حسبوا الأرض مهيأة للاستقطاب الدينى أطلقوا له العنان.[٦٥] تمثلت النفعية السياسية أيضاً فى حرصهم على إرضاء مجموعات الضغط المناصرة للإرساليات فى إنجلترا وأمريكا.

عزز من النفوذ المسيحى الأوروبى فى الجنوب منهج الحكم غير المباشر الذى أخذ البريطانيون يطبقونه فى ذلك الإقليم منذ العشرينيات بعد أن أثبت ـ فى تقديرهم ـ نجاحاً فى

نيجيريا على يد اللورد لوقارد فى عام ١٩١٤[٦٦]. منهج لوقارد فى الحكم غير المباشر يعنى تولى القيادات التقليدية الحكم تحت إشراف المستعمر، إلا أن تطبيقه فى شمال السودان اختلف كثيراً عنه فى جنوبه. ففى الشمال - خاصة بعد تمرد الضباط السودانيين بمساندة النخبة المتعلمة فى العام ١٩٢٤- قرر البريطانيون عقاباً لتلك النخبة تسليم مقاليد الحكم، أو بالحرى السلطات المحدودة التى كان يمارسها الأفندية، إلى الزعماء القبليين والتقليديين. ولم يكن الزعماء التقليديون أقل حنقاً على تلك النُخبة المتعلمة من الاستعمار بسبب تجاسرها على تحديهم. أما فى الجنوب، فقد كان منهج الحكم غير المباشر صورياً؛ فالسلطات التى منحت للسلاطين المحليين كانت محدودة للغاية بحيث بقيت السلطة كاملة فى يد الحاكم الأجنبى، وبصورة غير مباشرة فى يد الكنائس. ولو كان البريطانيون حقاً راغبين فى خلق إدارة محلية مؤهلة، لاهتبلوا الفرصة للأخذ بيد القيادات الجنوبية التقليدية بهدف تطوير أدائها، ولكن لا يتوقع أحد من الحكم الاستعمارى الذى بدأ عهده بتحطيم أكثر ممالك الجنوب تطوراً (مملكة الزاندى)، أن يولى بالاً لأنظمة الحكم التقليدى الأخرى التى لايملك أى واحد منها مقومات مملكة الزاندى. عوضاً عن تطوير الإدارة الأهلية فى الجنوب، كان لسياسة الحكم غير المباشر أهداف أخرى: محو السمة العربية فى الجنوب. فبناء على نصائح حاكم منقلا، المستر أوين، أنشئت الفرقة العسكرية الاستوائية فى عام ١٩١٧، واقتصر التجنيد فيها على أبناء القبائل الجنوبية بدعوى أن الشغل الشاغل لعسكر الشمال العاملين فى الجنوب يومذاك كان هو نشر اللغة العربية والتبشير بالإسلام. وهكذا أصبحت اللغة الرسمية للفرقة العسكرية الجديدة هى الإنجليزية، وأصبحت المسيحية دينها الرسمى. وفى ديسمبر من نفس العام بدأ سحب كل الشماليين من الفرقة الاستوائية، وبقيت الفرقة على ذلك الوضع حتى وقوع التمرد فى عام ١٩٥٥.

يلفت النظر فى هذه السياسة العقيمة أمران: أولاً عجزها عن إدراك أن اللغة العربية - أكثر من كونها وجهاً للإسلام - قد تطورت فى فضاء التفاعل التاريخى بين أقوام السودان لتصبح الأداة الرئيسية للتكامل بين الناطقين بالعربية والناطقين بغيرها فى شمال السودان نفسه مثل البجة والفور والنوبة والنوبيين. هذا التفاعل لم يؤثر فقط على اللغات غير العربية

أو الهوية الثقافية للجماعات الناطقة بغير العربية، وإنما أثر أيضاً على اللغة العربية نفسها، إذ ما أكثر التعبيرات السودانية - لكيلا نقول الأعجمية - التى وجدت طريقها إلى الخطاب العربى فى السودان. ثانياً: الرؤية القاصرة للمبشرين وبارونات المستنقعات الذين افترضوا تقسيماً وهمياً لأفريقيا، جزء منه مسلم فى الشمال، وجزء تستأثر به المسيحية فى الجنوب. قصور هذه الرؤية يكمن فى أنها لم تُلقِ بالاً على الواقع الأفريقى. فالإسلام ظل قائماً فى القرن الأفريقى وكل سواحل أفريقيا على المحيط الهندى، كما كان واسع الانتشار فى الغرب الأفريقى من غانا إلى فرغانة كما يقول الأخباريون الاقدمون. تلك النظرة القاصرة للطبيعة التركيبية للسودان هدمها جيل متأخر من الحكام البريطانيين فى الخرطوم مثل دوقلاس نيوبولد وسى.د.د هندرسون(٦٧) كان له إدراك مختلف لطبيعة المجتمع الشمالى، وعلاقة الشمال بالجنوب وبالمحيط العربى. ولربما يشى هذا التباين فى الآراء بين جيلين من الاستعماريين بأن السياسة الجنوبية (Southern Policy) يومذاك لم تكن، بالضرورة، تعبر عن موقف صادر عن دوائر هوايتهول. حقيقة الأمر، لم تكن هناك سياسة بريطانية نحو الجنوب على الإطلاق، وإنما كانت هناك سلسلة من القرارات الفردية يصدرها كبار الحكام فى الخرطوم بناءً على نصائح بارونات المستنقعات، أو ضغوط الإرساليات. ولكن، رغم نشاطها المكثف، لم تستطع الإرساليات أن تجعل من اللغة الإنجليزية لغة للتواصل بين الجنوبيين كما لم تتمكن من استئصال الثقافات المحلية.

تلك اللا سياسة أخذت منحى آخر عقب الحرب العالمية الأولى. فبادئ ذى بدء دخلت بريطانيا فى حرب مع تركيا (١٩١٤-١٩١٨)، ولهذا أصبحت فى حالة حرب مع شريكها الوهمى فى حكم السودان. ثانياً: فى محاولة منه لتعبئة المسلمين ضد بريطانيا، نادى السلطان العثمانى بالجهاد ضد "الإنجليز الكفرة وتم إصدار فتوى فى هذا الصدد فى ١١ فبراير عام ١٩١٤ . تلك الفتوى وجدت أرضاً خصبة بين الوطنيين المصريين خاصة، والمسلمين عامة. لهذا تميزت فترة ما بعد الحرب مباشرة بالجهود المتلاحقة من البريطانيين للحد من النفوذ المصرى فى السودان كله، ومن النفوذ الشمالى فى الجنوب. وتلخصت الاتجاهات العامة للسياسة البريطانية الجديدة فى المذكرة المشهورة التى أصدرها السكرتير الإدارى، السير

هارولد ماكمايكل فى عام ١٩٣٠ . تلك المذكرة حددت كهدف للسياسة الاستعمارية تقسيم السودان إلى جزءين: جزء يضم الشمال الجغرافى المسلم والمنسوب للعرب، وجزء ثان ذو هُوية غير عربية وغير إسلامية. لتحقيق تلك السياسة أصدرت الإدارة البريطانية سلسلة من القوانين، وفرضت حزمة من السياسات الصارمة، تهدف فى مجملها إلى:

- إدارة الجنوب ككيان منفصل عن الشمال(٦٨)

إصدار قانون فى عام ١٩٢٢ يجيز لمديرى (حكام) المديريات الجنوبية منع السودانيين الشماليين وغير السودانيين من دخول الجنوب بحسبانه منطقة مغلقة (closed district).

- إصدار قانون ذى طابع حصرى يلزم التجار الشماليين المسلمين الذين تزايدت أعدادهم وتضاعف نفوذهم فى الجنوب بالحصول على أذونات خاصة لممارسة التجارة فى الإقليم.

سياسة الفصل تلك، كانت مفضوحة إلى حد كبير، فإلى جانب الحد من دخول الشماليين إلى الجنوب خشية تعريبه، حرم البريطانيون دخول الفلاته النيجيريون المسلمون من الغرب خوفاً من أسلمتهم للجنوب، وأمروا بترحيل من نزح منهم واستقر فى منطقة كافيا كنجى (مركز إدارى فى غرب بحر الغزال) حتى وإن اقتضى ذلك إغلاق المركز.(٦٩) تلك السياسة أخذت منحى عبثياً عندما حث الحكام الاستعماريون المحليون الدينكا المقيمين فى جنوب كردفان على العودة إلى الجنوب، واتجهوا لاختزال الاتصالات بين الشماليين والجنوبيين فى مناطق الرعى المشتركة إلى الحد الأدنى. وكانت قمة هذه العبثية القرارات التى حرمت على الجنوبيين تبنى الأسماء العربية أو ارتداء اللباس المنسوب للعرب.(٧٠)

أكثر فعالية من كل هذه الإجراءات فى تكريس الانقسام، كان هو التعليم. فالتعليم فى الجنوب، منذ البدء، وجِه نحو غاية بسيطة: تخريج أكبر عدد من الجنوبيين (المسيحيين) ليحلوا محل نظرائهم الشماليين. لتنفيذ هذه السياسة أرفدت الدولة، كما قلنا، المدارس الإرسالية بمنح سخية، وتخلت تخلياً شبه كامل عن قطاع التعليم. وكجزء من محاولات الإدارة والإرساليات لمحو أثر اللغة العربية فى الجنوب، انعقد مؤتمر الرجاف للغات فى عام ١٩٢٨ .

فى رحاب ذلك المؤتمر تلاقت وفود من جميع الإرساليات فى يوغندا والكونغو وشرق أفريقيا البريطانية (كينيا) بجانب ممثلين للمعهد الدولى للغات الأفريقية. وكان من أهم قرارات ذلك المؤتمر تطوير اللغات المحلية الجنوبية، وتشجيع استخدام اللغة الإنجليزية لقفل الطريق أمام اللغة العربية. لتحقيق الهدف الأول اعتمد المؤتمر تسع لغات محلية كوسائط للتعليم الأساسى هى البارى، الدينكا، الكريش، اللوتوكو، المورو، الاندجو، النوير، الشلك، والزاندى. الاهتمام بالثقافات المحلية ولغاتها أمر محمود، بلا شك، ومحمود أيضاً السعى لإعادة الإحترام لها، خاصة إن جاء ممن وصموا كل مواريث الجنوب الثقافية بالتخلف والبدائية. كما أن استخدام اللغات المحلية كوسائط للتعليم فى مرحلته الأساسية واجب حث عليه الكثير من علماء التربية لنجاعته فى عملية التعلم. هذا كله حسن وصائب، ولكن اللجوء لمثل هذه السياسة، لا لسبب إلا التحكم فى انتشار اللغة السودانية الوحيدة التى وحدت كل السودانيين، فأمر فى منتهى الحمق، خاصة وصناع هذه السياسة كانوا يدركون أن ليس من بين اللغات الجنوبية التسع، بما فى ذلك لغة الدينكا التى يتحدث بها حوالى نصف سكان الجنوب ، لغة واحدة استطاعت أن تتجاوز حدودها القبلية لتصبح لغة تواصل بين قبائل الجنوب الأخرى. من أوجه غباء تلك السياسة أيضاً لجوء الإدارة البريطانية ، التى أفلحت فى توحيد السودان من خلال إدارة مركزية مهيمنة فى الخرطوم بصورة لم تتحقق من قبل (تحت حكم المهدية أو التركية)، إلى اتباع سياسة ثقافية تعيق التفاعل التاريخى الذى وحَّد الشمال، وبدأ يصبح أداة فاعلة للتوحيد بينه وبين الجنوب. وفى مرحلة متأخرة فطن الاستعماريون إلى غباء تلك السياسة لأن التعليم الإرسالى ركز كل اهتمامه على الجانب التبشيرى وأغفل إغفالاً كاملاً التدريب على المهارات. نتيجة لذلك قامت الإدارة الاستعمارية بمراجعة كاملة للتعليم فى الجنوب، تلخصت فيما عرف بتقرير كوكس. وفى ذلك التقرير أوصى المستر كوكس برفع مستوى التعليم فى الجنوب بهدف ضمه إلى نظام التعليم العام، وتوفير فرص التعليم للإناث، وإنشاء مراكز لتعليم المعلمين، وإدخال التدريب على المهارات فى مناهج التعليم.(٧١)

مهما يكن من شىء، فمع نجاح التعليم الإرسالى فى خلق طبقة من المتعلمين الجنوبيين أصبحوا فيما بعد رأس رمح للحركة السياسية الحديثة فى الجنوب، إلا أنه أيضاً عمق من

مشاعر العداء نحو الشمال كله مما جعل من سياساته نذير شؤم على مستقبل السودان. التعليم الإرسالى أفرز أيضاً شعوراً متبادلاً بعدم الثقة، إن لم يكن العداء، بين متعلمى الشمال ومتعلمي الجنوب. ففى الوقت الذى عمق فيه تعليم الإرساليات شكوك الجنوبيين إزاء الشماليين بسبب ما غرسه فى نفوسهم من مرارة تجاه الشمال، أخذ الشماليون، بدورهم، ينظرون إلى كل المتعلمين الجنوبيين باعتبارهم عملاء للإستعمار، ومخالب قطط للكنيسة. وهكذا طغت الشكوك على عقول الطرفين، بالدرجة التى غيّبت الحقائق، وطمرت المشاكل الحقيقية فى مغارات التهم المتبادلة.

السياسة البريطانية لم تخل من خبث. هذا يظهر بجلاء فى رسائل السكرتير الإدارى، ماكمايكل لمديرى المديريات. فقد كتب، مثلاً، إلى مدير بحر الغزال يقترح عليه أن يكون اقتلاع شوكة العرب بطريقة ملائمة حتى نكون فى حالة الضرورة القصوى قادرين على الإجابة الكاملة على أى شكاوى ترد من الجهات المعنية[٧٢]. وبإشارته للجهات المعنية لم يكن ماكمايكل، فى تقديرنا، حريصاً فقط على ألا يثير غضب أهل الشمال، بل أيضاً من لا يشاركه الرأى من رؤسائه. وكان ماكمايكل واضحاً فى التعبير عما انتواه، قال بدون تحفظ إجمالاً، بينما تعتبر اللغة العربية حالياً هى اللغة الرسمية والسائدة وسط كثير من الجنوبيين فإن هدفنا جميعاً يجب أن يكون إبطال هذه الفكرة عن طريق أساليب عملية[٧٣]. ونشك كثيراً فى إن كان هذا الرأى هو الرأى الغالب بين الحكام البريطانيين فى الخرطوم ـ هذا الظن يدعمه الرأى الذى أبداه السير جون مافى، الحاكم العام (أكبر موظف فى الإدارة البريطانية بالخرطوم) حين قال: أينما ذهبت، سواء فى أعالى الايماتونق أو عند حدود الكونغو البلجيكية، أجد الجميع يتحدث اللغة العربية بمن فيهم الناطقون الرسميون باسم القبائل. إزاء هذه الحقيقة الواقعة أولا يجب علينا أن نتملى جيداً فيما نبذله من جهد ومال لقمع اللغة العربية. وبالفعل، أولا يجب علينا أن نتفكر فى أن العربية ـ بالرغم من المخاطر التى سوف نواجه بسببها ـ يمكن أن تصبح هى الأداة الفعالة لإنجاز سياساتنا.[٧٤]

نخلص من هذا إلى أن دعاوى الحكم الاستعمارى حول حماية الهُوية الثقافية للجنوب لم تكن صادرة عن رغبة صادقة فى الارتقاء بأهله، بل كانت حلقة من حلقات سياسة

مضطرية لا يحكمها منظور إستراتيجى. تلك الرعاية المزعومة للجنوب لم يصحبها أى تطوير اقتصادى للمنطقة أو جهد للارتقاء بأهله. لهذا كان غريباً أن ينبرى المندوب البريطانى فى مجلس الأمن بالأمم المتحدة، السير الكسندر كادوقان،[٧٥] ليدافع عن قانون المناطق المغلقة حين طالبت مصر بحقها فى السودان أمام المجلس. بدفاعه عن ذلك القانون الذى اعتبره قانوناً حامياً للجنوب، استخدم كادوقان سلاحاً صدئاً؛ وهو صدئ لأنه إن تعرض لامتحان، لما كان ليكون فى مقدوره أن يأتى بإنجاز واحد للحكم البريطانى لتطوير تلك المحمية التى كان يدعى الدفاع عنها. ومن أكبر المفارقات أن اهتمام البريطانيين كان أكبر بتطوير الشمال، فى حين أغفلوا الجنوب الذى كانوا يدعون حمايته. لم تكن تلك مصادفة، وإنما كانت سياسة مقصودة. فوفقاً لقول كرومر: لن يسهل من الناحية الأخلاقية أى تبرير لترك ذلك القطاع الكبير من السكان المسلمين السودانيين فى الحالة التى هم عليها الآن دون بذل كل جهد لمساعدتهم. أما عن الجنوب قال: لا يمكن تقديم أى خدمة له أكثر مما هو ضرورى لتسيير دولاب الحكم وصيانة القانون.[٧٦] وكان لكرومر أوصاف مُهينة لأهل الجنوب[٧٧] تعكس حنق الاستعمارى العتيد على المقاومة الصلبة التى واجه بها الجنوبيون الاستعمار حتى الثلاثينيات[٧٨]، وقد أتينا على وصف كرومر لتلك المقاومة. المؤرخون الشماليون والجنوبيون لم يعيروا اهتماماً كبيراً لتلك الصفحة من تاريخ الجنوب باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الكفاح الوطنى المناهض للاستعمار. وإن جاز القول بأن المؤرخين الشماليين لم يروا فى تلك المقاومة إلا عناداً بدائياً ضد التحضر (كما رآها كرومر)، فلا عذر للمؤرخين الجنوبيين (باستثناء قليل منهم)[٧٩]، خاصة أولئك الذين ما انفكوا يتحدثون عن استلهام ماضى أقوامهم فى سبيل تشكيل وعى جديد. من جانب آخر، يجافى الحقائق المحللون السياسيون فى الشمال عندما يتحدثون عن الجنوب وكأنه الابن المدلل للاستعمار، إذ كان ابنهم المدلل حقاً هو الشمال، على الأقل فيما يتعلق بالتنمية.

اهتمام الاستعمار بالجنوب اقتصر، إذن، على شىء واحد: استقرار الحكم بأقل تكلفة ممكنة. وبعد أربعة عقود من الزمان بدأت الإدارة الاستعمارية فى تنمية صورية للإقليم تمثلت فى مشروعات الاستوائية التى قام بالتخطيط لها الدكتور توتهل (أصبح فيما بعد مديراً

للزراعة وأول مدير لجامعة الخرطوم). مشروع توتهل ورد فى مذكرة حافلة بالإيماءات العرقية عنوانها تجربة فى النهوض الاجتماعى بالعرقيات الأهلية فى المناطق النائية

(An Experiment in the Social Emergene of Indigenous Races in Remote Areas)

وحين أوصت خطة توتهل الأصلية بزراعة أربعة محاصيل نقدية: السكر ونخيل الزيت والبن والقطن، وقفت الإدارة المحلية عند القطن وحده، لأنها، كما زعمت، لا تعرف شيئاً عن المحصولات الأخرى (البن والسكر). ومن المُدهِش أن تصبح يوغندا، والتى تبلغ المنطقة المؤهلة لزراعة البن فى السودان قدر مساحتها (مساحة يوغندا) الكلية، هى أكبر منتج للبن فى القارة الأفريقية.

أو ليس من المناسب إزاء كل هذا، أن يتساءل المرء عما إذا كان العزل السياسى والثقافى للجنوب لم يَقُد أيضاً إلى خسائر اقتصادية لذلك الإقليم، خاصة بسبب الحد من التواصل التجارى بين المنطقتين. وماكنا لنثير مثل هذا التساؤل لو كان للاستعمار سياسة تنموية لجنوب السودان. عن هذا الرأى عبر ببلاغة أكاديمى محيط بتاريخ السودان قال: لو ذهب الحكم الاستعمارى إلى توفير استثمارات أوروبية كبيرة فى الجنوب، لأصبحت الحكومة البريطانية فى الخمسينيات فى موقع أفضل لحماية المنطقة، ولكنها تعاملت مع جنوب السودان كتعاملها مع قِفار الامبراطورية البريطانية الأولى التى يمكن التخلص منها كما تخلصت من الأرض الجديدة (New Foundland)، أكثر من تعاملها معه كرقعة من الأرض يتحمل الاستعمار الأبوى (parental) المسئولية عنها. عوضاً عن ذلك الاهتمام، أُغلق الجنوب على نفسه حتى أصبح متحفاً معلقاً فى الهواء.(٨٠)

مخلفات ثقافة الاسترقاق

رغم كل شيء، لا مهرب من الإشادة بدور الحكم البريطانى فى القضاء على الاسترقاق فى السودان. نقول هذا دون إغفال لتهاون ذلك الحكم فى الإبقاء على الرقيق فى الشمال حتى منتصف العشرينيات فى القرن الماضى خوفاً من الأثر المدمر الذى كان سيحدثه تحريرهم وتسريحهم على الاقتصاد. فى تبرير ذلك، استعان الحكم البريطانى بفتوى

أصدرها أحد علماء الشمال المرموقين.[٨١] ذلك التهاون مع مؤسسة الرق في الشمال، صحبته شدة وغلظة في التعامل مع تجار الرقيق في الجنوب، إذ أعدم في عام ١٩٠٤ تاجر الرقيق إبراهيم ود محمود الذى قبض عليه متلبساً جرمه في منطقة قمبيلا. كما لم يتخل عن تلك التجارة المرذولة حتى بعض الذين أولتهم الإدارة الاستعمارية أمر الناس في الشمال، ففي مطلع العشرينيات أبلغ السلطان على دينار (دارفور) حكومة الخرطوم بأن عبد الرحيم أبو ضُقُل الذى بعثه كتشنر لتعقب المهدويين نهب منهم مائتين وتسعين رأساً من الرقيق وباعهم لحسابه.

في تناولنا لظاهرة الرق وآثارها في فترتي الحكم التركي والدولة المهدية، أولينا اهتماماً لطبيعة مؤسسة الرق وجذورها التاريخية، أما في هذا الجزء، سنولي الاهتمام لظاهرتين أخريين مترابطتين: الأولى هي تسريح الرقيق العسكري وتكدسه في عواصم الشمال مما قاد لتلاحم غير مسبوق بين السادة والعبيد، والثانية هي الأثر المعلن وغير المنطوق به لثقافة الرق السائدة في ذلك الزمان. ففي رواية لأحد المؤرخين المعاصرين أدى تسريح الرقيق العسكري إلى خلق شتات (Diaspora) جنوبي في الشمال كان له أثره البالغ في علاقات الشمال والجنوب من ناحية الثقافة، وتعميق النظرة العرقية، والتراتبية الطبقية.[٨٢] ظواهر هذا الصراع أخذت في البروزعندما أمر المفتش العام للحكومة، سلاطين باشا، بوضع المسرحين من الجنود ذوى الأصول الجنوبية وغير العربية الأخرى (النوبة) في مناطق سكنية خاصة عُرِفت في بعض مدن الشمال بـ "الرديف، وفي الجنوب بـ الملكية، وكأن البريطانيين، بوضعهم لهذه الجماعات في جيتوهات معزولة، قد تغيأوا هذا العزل. وحين أصبحت أحياء "الملكية مركزاً للحياة الاجتماعية في الجنوب، صار الرديف في الشمال ملاذاً لـ العبيد الهاربين ومصدراً للعمالة الرخيصة التي كانت توظف إما في الزراعة أو الخدمات المنزلية. وبحلول عام ١٩٢٣ كان هناك، حسبما أورد دالي، خمسة وثلاثون من هذه الجيتوهات يقطنها العبيد السابقون في كردفان، والنيل الأبيض، والفونج، وجبال النوبة.[٨٣] وفي ظل الظروف بالغة السوء التي كان يعيشها الرقيق المُسَرَّحون تحولت الجيتوهات إلى بؤر للجريمة. وكان واضحاً أن البريطانيين قد أرادوا بهذا العزل تحقيق

أمرين متناقضين: الأول هو تعطيل اندماج المسرحين فى المجتمع الشمالى؛ والثانى هو حماية المجتمع الشمالى نفسه من ثقافة تحتية لا تجد التقدير الكافى سواء من الإنجليز[٨٤] أو من السودانيين الشماليين أنفسهم. وبسبب تمايزهم الثقافى عن المجتمع من حولهم، والازدراء الذى يبديه نحوهم ذلك المجتمع كما يبديه الحكام ، تضاعفت أزمة النازحين الجدد. وكانت الصفة التى أطلقها البريطانيون على المحاربين القدامى من أهل الجنوب هى المجندون السود (enlisted blacks)، مما يوحى بأن السواد فى السودان، فى نظر البريطانيين، كان مقصوراً على الجنوبيين والنوبة. ولا شك فى أن كثيراً من أهل الشمال كانوا فرحين بهذا التمييز اللونى الموهوم لأنه يرسخ فى أذهانهم خرافة الاسترقاق حسب اللون. بل إن الاستعمار الذى كان يميز عرب الشمال بأصولهم القبلية (الجعليين، الشايقية، الدناقلة)، لم يجد وصفاً يطلقه على أبناء الجنوب والوسط (جبال النوبه) النازحين إلى الشمال غير الزنوج المنبتين (detribalized negros)، وكأنه بذلك أراد إلغاء أصولهم القبلية. ومن المذهل أن لا يكون موضوع الاسترقاق العسكرى وتبعاته (خاصة كما انعكست فى مورفولجية المستوطنات البشرية فى المدن الشمالية، ومواقف المجتمعات الشمالية من تلك المستوطنات)، رغم أهميته، محل اهتمام من الباحثين إلا قليلاً. ذكر جونسون،[٨٥] أحد الباحثين الذين أسهموا بشكل كبير فى إماطة اللثام عن جوانب هامة من الموضوع، أن كلاً من الانتشار الجغرافى للاسترقاق العسكرى فى السودان، وبشكل عام موضوع الرق فى السودان وبعض الدول الأفريقية الأخرى، لم يلقيا الدراسة الصريحة والبحث الشامل بسبب الحساسية المفرطة نحو الموضوع.

إن تركنا جانباً ما كان يهدف إليه الاستعمار من العزل بين المجموعتين، فإن ذلك العزل لم يصبح حائلاً دون التواصل بينهما، وفى كثير من الأحيان بأسلوب غير مرئى. فبجانب إسهام سكان "الجيتوهات فى دفع اقتصاد الشمال (توفير العمالة)، أضافوا شيئاً آخر لم يكن فى الحسبان: التأثير على الثقافة الشمالية، خاصة فى الرقص والغناء عبر الموسيقى العسكرية (كنجى وبرنجى)، وعبر التام تام الأفريقى بإيقاعه الساخن،[٨٦] مما مثل إضافة هامة إلى النغم والإيقاع فى موسيقى الشمال. فحتى ذلك الوقت كان الطابعان الغالبان على

الغناء فى السودان الوسيط هما، أولاً الدوبيت وحداء البدو، ومع روعة شعرهما إلا أن موسيقاهما اتسمت بالوتيرية والرتابة. كانا أقرب للمناجاة (incantations) ولم يتأثرا، فيما يبدو، بالإيقاعات المركبة (polyrhythmic) التى كانت تتمتع بها أغانى النوبيين فى الشمال. الثانى هو الأماديح النبوية، والتى كانت أماديح سودانية خالصة لأنها نشأت فى بيئة مختلطة (مملكة سنار) وتمددت منها شمالاً. تلك الأماديح متحت من ميراث الغناء الشعبى، وتأثرت كثيراً بأغانى العمل فى سنار، وبالتالى لم تَعُد كالأماديح النبوية المشرقية، لافى الجرس ولا الإيقاع. ومما يطرف ذكره أن الأثر الأكبر على الموسيقى العسكرية السودانية جاء به أبناء الشلك والنوبة فى الجيش لأنهم كانوا الأكثر عدداً بين جنوده من "المجندين السود، كما كانوا أول من تعلم الموسيقى الحديثة من البريطانيين ودوّنها. فجميع مارشات الجيش الأولى، والتى مازالت تردد إلى اليوم مثل شلكاوى واحد وشلكاوى اثنين، هى فى أصلها إما أغان شعبية لتلك القبائل، أو تفريعات عن تلك الأغانى. فشلكاوى رقم واحد، مثلاً، هو نفس النشيد الحربى الذى يردده الشلك عند الاستعداد للمعركة ويطلقون عليه اسم أجاك قوج طوم، أى أجاك أقرع الطبل لإعلان الحرب لأن البلاد أصبحت مهددة بالعدوان. وظل أثر النوبة باقياً حتى الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضى، إذ كانوا هم الفئة الوحيدة فى الجيش السودانى التى كانت عماداً لسلاح الموسيقى. من موقعهم ذلك قام النوبة بتدريب كثير من العازفين الذين صار لهم صيت ذائع فيما بعد، بل إن واحداً منهم، زُقل، هو الذى أوكل له تلحين النشيد الوطنى السودانى، والذى صاغه أساساً الأستاذ أحمد محمد صالح ليكون نشيداً للجيش ، إلا أن الأزهرى، فى عجلته لإعلان الاستقلال، قرر اختياره نشيداً وطنياً. وكان زُقل، فى تقدير من عرفه، واحداً من أعظم عازفى البوق (trumpet) فى الجيش السودانى.

على أى، كان التأثير الثقافى متبادلاً، إذ دخل أبناء وأحفاد هؤلاء المنبتين فى النسيج الاجتماعى الشمالى، فتبنوا لغته، ودانوا لديانته، واتخذوا عوائد أهله الاجتماعية فى الملبس، والأسماء، وأنماط الطعام. كما تبنت بعض الأسر الشمالية أبناءهم ، أو تسرت من بناتهم دون أن تُتبع هذا التبنى بمنحهم حقوقاً أصلية مما يمنح للأبناء والبنات مثل حق الميراث،

أى لم يعتقهم من الرق أولادهم كما عتق إبراهيم ماريا. هؤلاء الأبناء والبنات ظلوا عاكفين داخل الأسر التى تبنتهم يقومون بالواجبات التى يأنف من أدائها السادة مثل جلب المياه ودفن الموتى. وكان السهم الأخير فى جعبة أُناس تملكهم الخوف من الضياع فى عالم غريب عليهم هو انتحال نسب عربى لهم والتنكر لأصولهم. من بين هؤلاء برز نوابغ فى الأدب والشعر(٨٧) إلا أن ذلك النبوغ لم يصبح البتة السمة المميزة الوحيدة لهم عند أهل الشمال؛ فالصفة الألصق بهم ظلت هى أصلهم العرقى. ولسوء حظهم العاثر لم تقف معاناة أولئك المنبتين عند استهجان أهل الشمال لأصولهم، وإنما أصبحوا أيضاً محل استرابة من أهلهم، كما سنوضح.

هذا الجانب فى تاريخ التنافر الشمالى - الجنوبى غيّبه المؤرخون السودان فى تناولهم للفترة التى نتحدث عنها، قصداً كان ذلك أو استحياءً، علماً بأن الحقائق حول هذه الفترة مبسوطة، والشواهد عليها حية، والتعبير عنها يصفع المتلقى فى كل مجلس من مجالس أهل الشمال يغيب عنه المنبوذون. ففى مجالسهم الخاصة يُسرف أهل الشمال فى إطلاق النعوت التهجينية على الآخرين، أما فى حضور هؤلاء الآخرين فيطوون أفئدتهم على الأمر. فى ذلك شية من جبَانه، وغير قليل من التهيب على الأقدام على أمر أو قول لا ينبغى للمرء أن يخشاه إن كان يؤمن حقاً بصدقه أو جدواه. هذا أمر لا يقوم عليه فاضل ، ففضل المرء يقاس بأن لا يقول أو يفعل فى السر، ما يستحى عن قوله أو فعله فى العلانية. وإن تركنا عامة الناس لأوهام اصطنعوها وغذاها جهلهم، فلسنا بتاركين أهل العلم، أو من يدعون الانتماء إليه، فليس أشد إيلاماً للنفس من جبانة العارفين. كما أن إدامة على اختزال شخص - أى شخص - فى صفة واحدة ، لا تعبر عن موقف لحظى انفعالى وإنما هى أمر قصدى يعكس دلالات راسخة فى الوجدان العام. فالتعبيرات السائدة، كما يقول علماء اللسنيات، تعكس قصدية اللغة.

لا وهم، إذن، من الإلماح إلى مخلفات ثقافة الرق، من بعد تناولنا لجذوره التاريخية. تلك المخلفات تركت جرحاً غائراً فى العقل الجمعى لمن كانوا أو كان أسلافهم ضحايا للاسترقاق، ولولا بقاء تلك المخلفات لاندمل الجرح. صحيح أن النعوت ذات الطابع

العنصرى التى يطلقها أهل الشمال العربى النيلى لا تقتصر على الجنوبيين وحدهم، بل يلاحقون بها أغلب أهل السودان من غير بنى جنسهم، إن صح التعبير. فمن ينحو لون بشرته إلى البياض (ذوو الأصول المصرية أو التركية) يسمى حلّبياً (لا نسبة لأهل حلب وإنما للغجر الذين يعرفهم أهل السودان بالحلَبَ أو الحلّبه). ومن يفد إلى مدنهم من البادية ينعتونه بالعربى أو العريبى (أى البدوى) وكأنهم يردون عرب السودان - أى أنفسهم - إلى البداوة. ومن الغريب أن هذا النعت الذى يطلق على البدو الرُحّل لايجيء فقط من أهل المدن، بل يطلقه عليهم أيضاً أهل الريف القارون (sedentary)، مثال ذلك هجاء مقذع لإحدى شاعرات الشايقية وصفت فيه عرب البادية بالدونية:

وكِت جـانا الزمـان المَدَن الـدون

خلينا المُدُن ما فـيـها قـانـون

عـريبى الوادى سوا الطبلة كـيلون

أهل الشمال النيلى أيضاً يصفون فى ازدراء من جاء إلى حماهم من غرب السودان بالغرابى، كما يطلقون على الدنقلاوى ـ استغباءً له ـ حلاب التيس، وعلى النوبة من أهالى وادى حلفا لفظ "البرابرة. أما النعت المميز للجنوبيين فهو العبيد، وليته كان كتعبير أهل الشام الذى لا يعنون به غير اللون الأسود. فى السودان لا يحتمل التعبير إلا معنى واحداً: العبد الرقيق، لأنه كثيراً ما تكون بشرة العربى الذى يصدر عنه هذا التعبير النابى أسود من حبة البركة، ولا بركة فيه.

مثل هذه النعوت يتداولها عامة الناس فى المجتمعات الأخرى ضد بعضهم البعض، ولكنها ليست بالشيوع الذى نراه لنظيراتها فى السودان، وقلما تدور فى مجالس المستنيرين منهم. فالإنجليزى كثيراً ما يرمى الاسكتلندى بالبخل، والأوروبيون البيض كثيراً ما ينعتون أهل شرق آسيا بالصفر أو ذوى العيون الضيقة المستطيلة (slit eyes) كما يشيع بين عامة البيض فى أمريكا - خاصة فى الولايات الجنوبية ـ تعبير العبد الزنجى مصغراً (nigger) إشارة للمواطن الأسود ذى الأصول الأفريقية. ولكن رغم شيوع ذلك التعبير عند العامة، يتعرض المتفوه به، خاصة إن كان يحتل موقعاً عاماً أو اجتماعياً لمحاسبة عسيرة حتى ولو

جاء التعبير همساً. كما فعل نيكسون مع أحد وزرائه،[٨٨] وكما فعل الرئيس بوش هذا العام مع واحد من أكبر زعماء حزبه، ترينت لوت، زعيم الأغلبية فى مجلس الشيوخ.[٨٩] وسرعان ما انضمت إلى تلك الحملة كل الصحافة، بما فيها الصحف اليمينية. المجتمعات التى تحاسب مواطنيها على مثل تلك التجاوزات لا تفعل هذا لأنها أفضل من مجتمعاتنا، أو أكثر احتراماً للإنسان، وإنما لأنها تدرك أولاً التداعيات السياسية والاجتماعية لتجاوز حدود اللياقة العامة، وثانياً لاهتمام المجتمع المدنى فيها بأمور جدها جد، وهزلها جد لما لها من انعكاسات. ولكن، عندما يشارك أهل ذلك المجتمع المدنى (المعلمون،الصحفيون،السياسيون) فى الصمت عن هذه الرذائل، بل فى بعض الأحيان الانغماس فيها، يصبح التواطؤ جماعياً. من جانب آخر، لا تترك النعوت التهجينية التى يطلقها أهل الشمال النيلى على إخوتهم من ذوى الأصول المصرية أو التركية أو على النوبيين والدناقلة، أثراً فى نفوس هؤلاء ، بل يستخفون بها لأنهم أصحاب أياد سابقة وسابغة على السودان. منهم من أسس أسلافه الحضارة السودانية الوحيدة التى يفاخر بها السودان، ومنهم من ساد أسلافه السودان الشمالى وحكموه، ومنهم من علَّم أهل السودان الشمالى أصول دينهم. أما الجنوبى فقد كان دوماً مكان احتقار عند الشمالى منذ أن توحد السودان على يدى محمد على باشا، هو صالح للاسترقاق فحسب. هذه هى الحقائق التى تلاحقنا حتى اليوم، فبأى آلاء الحقيقَة تكذبون! أخلد بنا التعافى النفسى من الأوضاع المترسبة فى العقل، فبهذا وحده يكون التصالح مع الذات. وبدون تصالح مع الذات لن يكون هناك تصالح مع الآخر.

□□

خلاصـــة

خلال حكمهم الذى دام أربعة وستين عاماً لم يفلح الأتراك فى تهدئة قبائل الشمال تماماً، وبدرجة أكبر كان إخفاقهم فى تهدئة الجنوب. مع هذا لا بد من الاعتراف بنجاحهم أولاً فى إقامة حكم مركزى فى السودان، وثانياً فى توحيد الشمال والجنوب والغرب والشرق، وثالثاً فى التطوير النسبى للبنى التحتية الاجتماعية والمادية. تلك المركزية الإدارية قربت

الجنوب من الشمال، إلا أنها قادت لتصعيد تجارة الرقيق ، خاصة فى العقود الثلاثة الأولى من نظام الحكم، بصورة تركت أثراً عميقاً فى نفوس الجنوبيين. وحين لقيت مرحلة المهدية ترحيباً كبيراً فى بداية عهدها من السودانيين الحانقين على استبداد الأتراك، إلا أنها أجهضت عمليات التطوير التى شرع فيها النظام التركى المباد، إذ لم يكن ذلك التطوير من أولوياتها. فالمهدى مع عبقريته، والخليفة مع ذكائه، لم يتعاملا مع حقائق الحياة كما هى على الأرض، وما كان لمن يتوهم أن أحكامه كلها كانت تصدر بإرادة سماوية، أن يهتم بما يجوس فى صدور أهل الأرض. امتثالاً لتلك الوهوم اندفع النظام فى مغامرات خارجية، وجنح إلى قسوة داخلية غير مسبوقة، ليس فقط ضد القبائل التى والته أو كان لها دور فى محاربة الأتراك،(٩٠) وإنما أيضاً ضد بعض الرجال الذين استماتوا فى الدفاع عنه.(٩١) هكذا فشلت الدولة المهدية فى خلق أمة مترابطة تجمع قبائل الشمال المسلم، ناهيك عن أهل الملل الأخرى.

العهد الاستعمارى الذى تلى المهدية قام بجهد لا ينكر فى تركيز الوحدة وإنشاء الدولة الحديثة، خاصة فى الشمال. إلا أنه أيضاً عمق من التنافر بين السودانيين فى الشمال، وبلغ بالتنافر أقصى درجاته فى العلاقة بين الشمال والجنوب. ففى الشمال لجأ الحكم الاستعمارى إلى استغلال وتعميق الخلافات الموروثة بين القيادات التقليدية بالقدر الذى رآه ضرورياً لتكريس بقائه وحماية مصالحه، كما لاذ إلى نفس الحيلة لاصطناع الخلافات بين النخب التقليدية والنخب المتعلمة الحديثة عندما اشتد عودها. أما فى الجنوب، فقد استحدث الاستعمار قوانين وإجراءات كان لها أثر مدمر على البلاد كلها، وعلى الجنوب بوجه خاص.

على الجانب الاقتصادى، ركز الاستعمار جهده فى تطوير الشمال النيلى - لا حباً فيه - وإنما لأنه يمثل الرقعة الوحيدة فى القطر التى توافرت فيها البيئة الملائمة للاستثمار. فى تلك المنطقة أُنفق الكثير من المال على إنشاء البنى التحتية: السكك الحديدية، النقل النهرى، الموانى البحرية، المعاهد العلمية، فى حين أُغفل الجنوب وكل المناطق النائية عن العاصمة إغفالاً تاماً. ولم يكن ذلك نتيجة سياسة متعمدة لإفقار الجنوب أو المناطق الأخرى التى

تجاوزتها التنمية الاقتصادية، بقدر ما كان تداعياً طبيعياً لتخطيط اقتصادى استعمارى يهدف لتحقيق أكبر عائد للاستعمار بأقل تكلفة. وفق هذا المنظور كان الجنوب أرضاً محرمة، يعسر استغلالها دون إنفاق ضخم لإزاحة معوقات الاستغلال وتوفير البيئة الصالحة للاستثمار، وذلك إنفاق محفوف بالمخاطر ولا يحقق العائد الامبريالى السريع. لهذا، ركز الاستعمار التنمية فى الشمال النيلى وهُمّشت، بسبب هذه السياسة، المناطق الأخرى بما فيها الجنوب، الوسط (جبال النوبة). والغرب (دارفور)، والشرق (أرض البجة)، والجنوب الشرقى (مناطق الفونج). بل لعلنا نضيف أيضاً أقاصى الشمال التى لم يصبها من فيض التنمية إلا وَشَل، بسبب ما يسميه رجال الاقتصاد نظرية الأثر الانتشارى (trickle down theory). هذا البعد الاقتصادى للأزمة لم يلق نصيبه الكامل من التمعن فى معظم المناقشات التى تدور حول التهميش الاقتصادى للجنوب أو أطراف السودان الأخرى. لذلك، مع الاعتراف بدور السياسات الاستعمارية فى خلق ظاهرة التهميش، لا نملك إعفاء الحكم الوطنى من المسئولية عن تعميق التهميش بإبقائه على مناهج التنمية الموروثة من الاستعمار، ولعدم استشرافه للآثار التى ستترتب على ذلك.

ينبغى أيضاً أن لا يغيب عن الذاكرة أن التهميش الاقتصادى (والذى له نظائر فى أقاليم أخرى بالسودان) ليس وحده هو أصل الصراع بين الشمال والجنوب، إذ عمقت من الصراع عوامل أخرى مثل العرق والدين والثقافة. هذه الظواهر الثلاث ليست، بطبعها، مدعاة للنزاع أو التصارع، ولكنها أخذت بعداً آخر فى السودان لما صحبها من تضخم فى الذات، من جانب، وإحساس بالدونية من جانب آخر. وكان لثقافة الرق وما خلفته من مواريث، أثر كبير فى إذكاء ذلك الصراع. وإن كان للاستعمار دور فى إلهاب مشاعر الجنوبيين ضد الشماليين بسبب الرق، فإن للشماليين أنفسهم دورا فى الإبقاء على المفاهيم الموروثة من ثقافة الرق ، مما قاد إلى استفحال الأمور. أما الاضطهاد الدينى فتعود جذوره إلى المهدية، أول نظام إسلامى للحكم فى السودان سعى لإعادة أسلمة المسلمين، وكأنهم خرجوا من ملة الإسلام؛ وفَرْض الإسلام على غير أهل ملته كارهين. (هروب ثلاثة آلاف قبطى سودانى إلى مصر فى ذلك العهد، ومصر بلد إسلامى وإرغام من تبقى منهم على الخروج عن

ملته) . خلط الحاكم بين مسئوليته عن إدارة الوطن، ودوره كداعية تتجاوز رسالته الوطن، أوهن الوطن، وأضر بالدعوة. لكل هذه الأسباب يصبح التذرع بالعامل الخارجى (بما فى ذلك الاستعمار) ، كسبب أوحد للأزمة السودانية، طمساً للتاريخ.

□□□

هوامش وإحالات

(1) كتب اللورد كرومر فى رسالة منه لروزبيرى (الايرل ارشبولد روزبيرى رئيس وزراء بريطانيا بين مارس ١٨٩٤ و يونيو ١٨٩٥) إذا لم يستولِ المصريون على السودان، فيوماً ما سيقدم على ذلك الإيطاليون أو الفرنسيون. وإننى لعلى شك كبير فى قدرتنا على إقصائهم عن السودان باتفاقيات ورقية. والذى أخشاه اليوم هو أن يفرض علينا نشاط الفرنسيين خطوة مبتسرة. ولتذكر أنهم، وإن اعترضوا على احتلال إنجلترا للسودان، إلا أنهم لا يستطيعون الاعتراض على إعادة مصر لاحتلاله. وثائق وزارة الخارجية البريطانية. PRO/FO/633/7.12 April 189512 أبريل ١٨٩٥ .

(2) Summer Institute of Llinguistics. The Ethnograph.

(3) يونان لبيب رزق، الثوابت والمتغيرات فى العلاقات المصرية ـ السودانية، دار الهلال، ١٩٩٤، ص ص٩٨/٩٩ .

(4) فرمان السلطان عبد المجيد ١٢ فبراير ١٨٤٦،

P.M.Holt and M.W Daly. A History of the Sudan

(5) نفس المصدر.

(6) أنشأ محمد على لأول مرة فى تاريخ السودان مدارس للتعليم المدنى النظامى فى دنقلا، الخرطوم، التاكا، سواكن، كما أقام مدرسة عسكرية فى أسوان لتدريب العسكر السودانيين.

(7) لربما كان إيفاد الطهطاوى إلى السودان نفياً له عن مصر، نسبة لتوجهاته النهضوية التى لم تكن تُرضى الخديوى، ولهذا أفاد السودان كثيراً من حيث لم يحتسب.

(8) فى معرض توصيفه للأمم فى كتابه الأبريز فى تلخيص باريز قسم الطهطاوى الأمم إلى همل متوحشين، و برابرة خشنين ، وأهل الأدب والظرافة والتمدن. ومن الطريف أنه وضع من بين أهل التمدن مصر والشام واليمن والروم والعجم والأفرنج والمغرب وسنار(أول مملكة سودانية إسلامية) وبلاد أمريكا، فى حين وضع السودان (الأفارقة السود) بين الهمل المتوحشين الذين هم كالبهائم السارحة، لايعرفون الحلال من الحرام.

(9) Jay Spaulding. Land Tenure, Slavery and Social Class in Northern Turkish Sudan.

ويشير الكاتب الى أن وثائق فى حوزته تعود للعهد السنارى تفيد أن بعض وجهاء سواكن كانوا يمتلكون أرضاً فى بربر، وأن بعض الأسر الغنية فى المتمة انتقلت بتجارتها إلى الفاشر وكسلا. صفحة٣.

(10) مكى شبيكه: السودان عبر القرون، صفحة ١٤٤,

(11) دخلت المسيحية السودان إبان مملكة علوة على يد القس لونغينيوس وبقيت حتى القرن الخامس عشر كدين رسمى للدولة.

(12) الخلوة هى المكان الذى يعتزل فيه الفقيه الناس ويختلى بربه، وقد تطورت مواقع الاختلاء هذه إلى كتاتيب لتحفيظ القرآن.

(13) المصدر ٤ أعلاه، صفحة ٣٩.

(14) ياقوت الحموى، معجم البلدان، الجزء الثانى ص ٢٣٠,

(15) R. Segal: Islam and Black Slaves,Farrar,Strous and Giroux,NY.2001

(16) تلك الرسالة النادرة أجلاها على الناس المحقق المعروف عبد السلام هارون فى عام ١٩٥٤.

(17) تنزلت الآية عند ما شكت أمَتان عبد الله بن أُبى لرسول الله لأنه يرغمهما على البغاء (ابن حجر، الإصابة).

(18) Douglas Johnson, Sudanese Military Slavery P,142

(19) نفس المصدر.

(20) Gerard Prunier, Military Slavery in the Sudan

(21) بجانب السودانيين المشهورين بتجارة الرقيق مثل الزبير رحمة منصور، والنور عنقره وكرم الله كركساوى اشتغل بتجارة الرقيق من المصرين أحمد العقاد، على أبو عمورى، أبو السعود، محجوب البصيلى وغطاس؛ ومن الشوام خليل الشامى، ومن الفرنسيين بلزاك.

(22) نعوم شقير، تاريخ السودان، صفحة ٢٧١ .

(23) من هؤلاء محمد البلالى الذى قابل الخديوى فى مصر وأبلغه إن بيده وثيقة تملكه حفرة النحاس (منطقه غنية بالنحاس فى دارفور)، ودعا الخديوى لاحتلالها قبل أن تقع فى يد الزبير. عز الدين اسماعيل، الزبير باشا ودوره فى السودان فى عهد الحكم المصرى.

(24) حمل الزبير معه لكبير مصر ألف جندى مدجج بالسلاح، ومائة مثقال من الذهب، ومائة جواد عربى، ومائة وخمسين قنطاراً من سن الفيل، وأربعة أُسود، وأربعة نمور، وست عشرة ببغاء.

(25) قتل سليمان الزبير على يد حاكم بحر الغزال، الإيطالى روميلو قيسى بتعليمات من غوردون باشا. ومما أثار ثائرة الزبير مقتل ابنه رغم استسلامه لقيسى باشا.

(26) مكى شبيكة، السودان عبر القرون، صفحة ٨٧ والجعليون قبيلة من قبائل السودان المستعربة التى ترد أصولها إلى العباس بن عبد المطلب.

(27) Wendy James. Pereceptions From an African Slaving Frontier.

(28) A.A Sikainga. Slaves into Workers.P9:.

(29) Sean O'fahey. Slavery and Slaye Trade in Dar Fur:.p33.

(30) Ltdwien Kaptejins. Massalit Sultanate:PP138-9.152.

(31) Dennis Tully. The Process of Market..P23.

(32) Robert Collins. Land Beyond the Rivers.P129.

(33) بلغ الرق أوجه فى عهد الامبراطور منليك ، وظل الأحباش الأمهرا، حتى عهد قريب ، يطلقون على الاورومو أسم القالا وهو اسم تهجينى.

(34) يقول برونيير (٢٠ أعلاه) إن التعليمات ظلت تصدر من قصر عابدين لحاكم الخرطوم تحثه على الاستمرار فى تجنيد القادرين من الزنوج فى الجيش حتى بعد معاهدة الرق. صفحة ١٣٥.

(35) (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل).

(36)الإمام السيوطى (العرف الوردى فى أخبار المهدى)، الإمام القرطبى (التذكرة)، البرزنجى (الإشاعة فى إشارات الساعة)، الإمام الشعرانى (اليواقيت والجواهر)، الصابونى (المهدى وأشراط الساعة)، والشوكانى (التوضيح فى تواتر ما جاء من الأحاديث فى المهدى المنتظر والدجال المسيح).

(37) محمد أحمد الحاج، Sudan in Africa P.130

(38) Reginald Wingate. Mahdism in Sudan.P130

(39) ونستون تشرشيل، حرب النمر، ترجمه عز الدين محمود، الهيئه المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢،صفحة ٣٥ .

(40) جاء فى ذكره فى الطبقات أنه عندما ولد تكلم فى المهد، فقالت أمه يا دقالشة جاكم شيخكم .

(41)عبد الله على إبراهيم ، الصراع بين المهدى والعلماء.

(42)كان الكحال يغدو ويروح بين الإسكندرية وغرب السودان ببضاعة تاجرة استولى عليها محمد خالد زُقل ، فلجأ إلى المهدى يطلب نصرته، وفى سبيل ذلك أعلن بيعته للمهدى. كمكافأة على هذه البيعة ، لم يرد له المهدى بضاعته فحسب، بل قلده الولاية على الشام. وادعى الكحال، من، بعد أنه صائر إلى الشام لتولى أمرها إلا أنه انتهى إلى الأسكندرية - بعد أن اطمأنت نفسه - ليعود ليِقلب المال والسلع.

(43) أشار الصادق المهدى، فى بعض محاضراته فى مصر، إلى مبايعة أحمد العوام للمهدى فى الخرطوم لتأكيد هذه الأسطورة. والعوام خطيب من خطباء الثورة العرابية نفاه الإنجليز إلى السودان وتوافق نفيه مع ظهور المهدية فتشيع لها، وكان له فيها رسالة مشهورة تعرف بـ نصيحة العوام أعلن فيها كرهه للنظام الخديوى.

(44) من ذلك قول ابن قتيبة فى تأويل مختلف الحديث عن إمام المعتزلة فى زمانه، إبراهيم بن سيار النظّام، أكثر شيوخ المعتزلة معرفة بالكتاب ، وإلماماً بالفلسفة ، وقدرة على المناظرة، وبراعة فى توليد المعانى. قال عنه ابن قتيبة: شاطر من الشطار، يغدو على سُكر، ويروح على سُكر، ويبيت على جرائرها، ويدخل فى الأدناس، ويرتكب الفواحش والشائنات.

(45) نعوم شقير، تاريخ السودان، صفحة ٨٨٢.

(46) النقُس هو نجاشى الحبشة ، وألفونا أى أدركونا.

(47) المصدر ٤٤ أعلاه ، صفحة ٦٠٨.

(48) نفس المصدر ، صفحة ٢٧١.

(49) Francis Deng. Dynamics of Identification

صفحة ٢٨ . يقول فرانسيس أن الدينكا أسموا المهدى، فى بعض ترانيمهم ، ابن دينق.

(50) فرانسيس دينق : أفارقة بين عالمين، ص ١١٤.

(51) محمد إبراهيم نقد، علاقات الرق، صفحة ٢٣٢ . يشير نقد، فى مبحثه القيم، بأدلة لا يتطرق إليها الشك إلى كيف كان الرقيق يصنف فى سجلات بيت المال حسب السّن والجنس ويضاف إلى قائمة غنائم الحرب كالأبقار والحمير والأغنام.

(52) P.250 Gabriel Warbug. Ideological and Practical Considerations Regarding Slavery. op. cit..

(53) .P77 R.O. Collins. South Sudan 1883-1896

(54) عبد الوهاب الأفندى، Turabis Revoluton، صفحة ٩٦ .

(55) المصدر ٥١ أعلاه، صفحة ٢٤٨

(56) صفحة ٢١ Sudan and Slavery. Pierre Carbites. Gordon. the

(57) إشارة، المصدر ٢٣ أعلاه، صفحة ٢٤٣ .

(58) المصدر ٣٩ أعلاه، صفحة ٥١ .

(59) المصدر ٣ أعلاه، إشارة صفحة ١٠٢ .

(60) P.248 Lord Cromer. Modern Egypt.

(61)رسالة كرومر إلى وزير الخارجية البريطانية ، التقرير السنوى للحاكم العام (١٩٠٥)، دار الوثائق السودانية.

(62)فى محاضرة للورد كتشنر فى يوغندا (سبتمبر ١٨٩٢) (قبل فتح السودان قال أن لم يثبت المسيحيون أوضاعهم فى أفريقيا سيبقى المجال مفتوحاً أمام المحمديين العرب ليجعلوا من تلك القارة مرتكزاً لحملتهم لإقصاء المؤثرات الحضارية إلى الساحل حتى ينتهى الأمر بالبلاد إلى الرق وسوء الحكم، كما هو الحال فى السودان اليوم.

P.17 Collins. Land Beyong the Rivers. op. cit

(63) Joshua Tetelbaum. The Rise and Fall of the Hashemite kingdom of Arabia

(64) بوكان ينحدر من أسرة اسكتلندية عريقة، وكان والده قساً، إلا أنه عمل بالدبلوماسية، والسياسة، والبرلمان، والصحافة.

(65) فى رسالة إلى هنرى لانسداون (وزير الخارجية) كتب كرومر لا اعتراض لى على ترك مجال واسع للمبشرين وسط السكان السود الوثنيين فى المناطق الاستوائية، ولكن إطلاق العنان فى الوقت الحاضر للمبشرين للعمل وسط المسلمين المتعصبين فى الشمال، فأمر يقارب الجنون. وثائق وزارة الخارجية البريطانية PRO/FO/633/March ١٩٠٠ .

(66) اللورد فريدريك لوقارد عسكرى وإدارى بريطانى عمل فى الهند وأفريقيا ، وذاع صيته بعد أن أصبح حاكماً على نيجيريا وكلف بتوحيد القطر. وكان أكبر إنجازاته، من وجهة نظر الاستعماريين، إدخال نظام الحكم غير المباشر والذى لخصه فى كتابه Mandate in The Dual Tropical Africa نشر فى عام ١٩٢٢ .

(67) كتب هندرسون، وكان واحداً من الحكام الإستعماريين المستنيرين يقول: من الشمال إلى الجنوب يمثل السودان مقتطفا نموذجيا (cross section) لشمال أفريقيا، قاعدته النيل KDD Henderson, (Sudan Republic). وفى هذا الرأى شارك هندرسون معلمه السير دوقلاس نيوبولد، ففى محاضرة لنيوبولد بالمركز العربى بالقدس (أكتوبر ١٩٤٧ (قال اللغة والدين والوعى الوطنى يربط شمال السودان، دون شك، بالمجموعة العربية وليس أى جماعة أخرى. ولكن رغم استعرابهم ما تزال بعض وجوه الثقافات الأفريقية مغروسة فى عروبتهم، كما فى إسلامهم. وفى لسانهم العربى مازال هناك أثر لمؤثرات أفريقية ونوبية وحامية. The Making of Modern Sudan, P 466. K.D.Henderson

(68) على سبيل المثال أُعفى مديرو المديريات الجنوبية عن الالتزام بحضور الاجتماعات التداولية السنوية التى كانت تضم حكام الجنوب والشمال معاً، كما وجهت الخرطوم حكام المديريات الجنوبية لبناء جسور التعاون بينهم وبين الحكام البريطانيين فى المناطق المحاذية لجنوب السودان فى شرق أفريقيا ويوغندا.

(69) A.A. Sikainga: Western Bahr al Ghazal Under British Rule: 1889-1956 PP71,123.

(70) . Mudathir Abdel Rahim, Impeirialism and Nationalism, P 68

(71)المصدر ٧٩ أعلاه، ص ص ١١٦–١١٧.

(72) المصدر ٧٠ أعلاه .

(73) نفس المصدر .

(74) مذكرة من الحاكم العام فى ١٢ يونيو ١٩٢٧، دار الوثائق السودانية.

(75) محاضر مجلس الأمن ، المحضر ٤٧ لعام ١٩٤٧.

(76) المصدر٧٠ أعلاه ، صفحة٧١.

(77) فى تقريره السنوى (١٩٠٤) كتب كرومر لا أظن أن أكثر المتحمسين للدفاع عن المساواة فى الحقوق بين أهل كل الأعراق والديانات سيستطيع عملياً تطبيق إجراءات كتلك التى تتبع فى محكمتى ليون وباريس فى حالة الشلكاوى كوات واد أو يتنق الذى قتل اجوك واد دينق لأن الأخير أصاب ابنه بالسحر فأكله التمساح.

(78) فى عام ١٩٠١ هاجم الدينكا اقار مركز رمبيك؛ وفى عام ١٩٠٥ ثار الزاندى ضد البريطانيين عقب مقتل واحد من زعمائهم، وبين ١٩٠١ _ ١٩٢١ دخل الدينكا اتوت فى حروب متقطعة ضد الحكم البريطانى؛ وفى ١٩٢٠ هزم الأنواك قوة بريطانية تضم ٣٥٤ جندياً وبقيت

مناطق الأنواك مستقلة عن السودان الإنجليزى ـ المصرى لمدة ثمانى سنوات؛ وفى ١٩١٩ هاجم الدينكا عالياب حامية بريطانية وقتلوا قائدها كما قتلوا مدير منقلا.

(79) على سبيل المثال Lazarus Leeu Mauwt، فله دراسات فى هذا الموضوع نشرتها جامعة جوبا.

(80) M.W. Daly

فى ورشة عمل حول السودان بمركز كارتر، اتلانتا فى عام ١٩٩٠.

(81) بطلب من ونجت أعد الشيخ مدثر الحجاز فتوى جاء فيها أنه لا يحق شرعاً لأى رقيق أن يترك سيده دون أن يثبت أن السيد أساء معاملته، وأن على الحكومة أن تلتزم بهذه السياسة لمدة سبع سنوات حتى يدبر ملاك العبيد أمرهم. رسالة من كرومر إلى اللورد سالسبرى فى ١١ أبريل ١٨٩٩. وثائق الخارجية البريطانية PRO/FO/406/151

(82) A.A Sikianga: Military Slavery .. PP 23-24

(83) Daly. Empire on the Nile, P443

(84) كتب جاكسون، أحد الإداريين الاستعماريين، يقول إن إطلاق العنان من جانب الحكومة للسود المسرحين سيعرض المجتمع لآلاف من الرجال والنساء الذين لا يملكون أى حس بالمسئولية الاجتماعية، وسيمثلون خطراً على الأمن العام والأخلاق Jackson. Behind Modern Sudan, . H.C PP 93-94

(85) المصدر ١٨ أعلاه.

(86) المصدر ٧١ أعلاه

(87) محمد وعبد الله عشرى الصديق، عبد النبى عبد القادر مرسال

(88) أعفى الرئيس نكسون ايرل بتز، وزير الزراعة فى حكومته، عند ما أذاع صحفى حديثاً خاصاً (off the record) وصف فيه بتز الأمريكان السود بالـ niggers.

(89) فى تصريح له خلال الاحتفال بمناسبة بلاغ ستروم ثيرموند عضو مجلس الشيوخ عن جنوب كارولاينا، مائة عام، قال زعيم الأغلبية: لو نجح ثيرموند فى انتخابات الرئاسة عام ١٩٤٨ لتغير الحال إلى أحسن فى الولايات المتحدة . وكان برنامج ثيرموند يقوم على الفصل العرقى فى أمريكا. وفى الحال قاد بوش وكبار رجالاته حملة على لوت ودعوا إلى عزله من موقعه.

(90) مثل قبيلة الجعليين التى كان لها موقف مشهود ضد الأتراك أدى إلى استباحتها من جانبهم بقيادة محمد الدفتردار. رغم هذا، قاد إنكار الجعليين لدعوى المهدية إلى شبه إبادة لأهل

المتمة على يد محمود ود أحمد. وتقول الوثائق أنه لم يبق فى تلك المدينة بعد كتلة، أى موقعة المتمة غير ١٣٠٠ شخص.

(91)بسبب خلافه مع قائده الزاكى طمل، أودع الخليفة الزاكى فى السجن ثم قتل رجماً بالحجارة فى عام ١٩٨٢، وكان الخليفة قد أوكل للزاكى من قبل قتل الأشراف (أبناء عمومة المهدى)، ولم يجد الزاكى وسيلة للقضاء عليهم غير ضربهم بالنبابيت. وكان أحسن القواد حالة محمد خالد زقل وأبو قرجة اللذين نفيا إلى الجنوب وأفلحوا فى الهرب منه بعون من البلجيك.



« احــــذر ممن لا يبـــادلك
الصفعة التى وجهتها إليه ،
فــهــو لن يســامــحك، ولن
يدعك تســامح نفــسك »

Man and Superman

ج.ب شو:

□□

2

١٩٤٦ ـ ١٩٥٦

الوطنية السودانية منطقة محظورة على غير الشماليين

مقدمة

طوال فترة تنامى الحركة الوطنية فى أربعينيات القرن الماضى وحتى عام ١٩٦٨، لم ترتكن السياسة السودانية إلى أيديولوجية دينية، إلا أن الطابع الطائفى الدينى ظل يلقى بظلاله الكثيفة على السياسة فى الشمال. فالعداء الناجم عن الخلافات العميقة بين البيوتات الدينية، خاصة الطائفتين الكبيرتين (الختمية والأنصار)، كان ذا أثر مدمر على السياسة السودانية. تلك الخلافات، والتى ظلت خلافات شخصية أكثر مما هى مذهبية، لم تعمق فقط أزمة الدولة السودانية، بل أصبحت قوة دفع ذاتية إضافية للتذمر السياسى فى الجنوب، خاصة عندما اتجه البعض، داخل هذه الأحزاب وخارجها، إلى العمل على أسلمة الدولة. وفيما نعلم، كان تأثير الدين على الحياة العامة حتى ذلك التاريخ، ذا طبيعة خاصة نظراً للجوهر الفريد لإسلام أهل السودان. فالإسلام فى السودان مزيج بديع من العبادات والمعاملات الإسلامية، والالتزام بالقيم المعيارية للإسلام وغاياته النبيلة، مع تمسك غريب ببعض الموروثات الأفريقية من عادات وتقاليد. ويتفق المؤرخون[١] على أن أهل السودان أخذوا الإسلام وطوعوه وفقاً لعوائدهم الخاصة التى لا تتفق مع روح الإسلام مثل إحياء الموتى[٢]، بل كان بعض منها يتعارض مع أحكامه مثل الجمع بين الأختين فى الزواج (النساء ٤/٢٣)، ودخول الرجل على المرأة قبل انقضاء العدة(البقرة ١/٢٤٣). كانوا يفعلون ذلك بحكم ما ألفوا، رغماً عن أن الحكم فى الحالتين قطعى فى كتاب الله. ومما يطرف ذكره أن أبابكر تجاوز ذلك الأمر فى حالة واحدة ولسبب سياسى[٣]. ومن العوائد التى لا تتفق مع روح الإسلام ما أسماه ترمنجهام السحر الأبيض[٤]، أى، الطقوس التى ظل يمارسها الفقهاء للتطبيب مثل المحاية والبخرة والعزيمة، ومع ذلك تنسب إلى الإسلام.

وفى رأى ترمنجهام، تؤكد تلك الممارسات الحضور الدائم لعالم الروح وتغلغل الطبقة التحتية للسحر والخرافة داخل النظم العاطفية للتقوى[٥]. ليس غريباً، إذن، أن تصبح قباب الأولياء أهم بكثير فى ترسيخ الانتماء الدينى من المساجد. الاستمساك بالموروثات القديمة (النوبية والزنجية) بين مسلمى الشمال يتمثل أيضاً فى طقوس الانتقال من حالة إلى حالة مثل الميلاد والزواج والموت. ولود ضيف الله، أكبر مؤرخ إخبارى للإسلام الشعبى السودانى، روايات كثر حول هذا ولا شك فى أن أولياء السودان كانوا يقاربون بين الدين والعادة ويقضون فى أحكامهم بما يحفظ سلامة مجتمعهم حسب مفاهيم زمانهم، حتى وإن كان فى أحكامهم تحرر من قيود الشريعة. كانوا أيضاً جد سعيدين بوضعٍ منحهم سلطة غامضة على أتباعهم هى البركة. من جهة أخرى، داوم الحكام فى أعلى مستويات الدولة الإسلامية الأولى (مملكة سنار) يمارسون العوائد الروحانية الأفريقية، ويروى ترمنقهام أن بلاط سنار كان يضم أحد كجور (عرافى) النوبة ليستعين به الحاكم فى تصريف الأمور.[٦]

انتشار الإسلام بين قبائل الشمال مثل النوبة والبجة يعود إلى الأسلوب الذى سلكه المهاجرون الأوائل من العرب المسلمين لمحاياة أهل موطنهم الجديد. فعبر مئات السنين هاجر البدو الأعراب والتجار والوعاظ الدينيون من شبه الجزيرة العربية إلى السودان، إما بهدف الدعوة للإسلام، أو بحثاً عن الكلأ والمراعى الخضراء. ومن خلال هؤلاء المهاجرين تمكنت الإمبراطورية الإسلامية من تحقيق مراميها بالطرق السلمية لا بالفتح، كما حدث فى بلاد أخرى. ولربما لم يكن الحكام المسلمون راغبين فى غزو تلك المناطق لأنهم لم يروا فيها ما يشجع على الغزو. يؤكد هذا قول عبدالله بن سعد عندما استنكف غزو البجة وهو يقول: هؤلاء قوم لا يستحقون عهداً ولا صلحاً.[٧] ولربما كان أيضاً لإخفاقهم من قبل فى نشر الإسلام فى السودان عن طريق الفتح، كما حدث إبان حملة عقبة بن نافع على أرض النوبة، أو حملة عبد الله بن أبى السرح من بعده على عهد عمرو بن العاص لاقتحام دنقلا، سبب فى ذلك.[٨]

وعلى كل، اتجه المهاجرون إلى الجنوب حيث تتوافر الأراضى الخضراء والموارد المائية الوفيرة، وهناك غرسوا بذور لغتهم وثقافتهم. بعبارة أخرى، تركوا المناطق القريبة من

أوطانهم والتى قدموا إليها عبر البحر الأحمر (أراضى البجة فى الشرق والنوبة فى الشمال) واتجهوا إلى مناطق الوسط حيث الماء أكثر وفرة، والمرعى أكثر اخضراراً. ولعل هذا يفسر انتشار العربية فى الوسط أكثر منها فى بلاد النوبة والبجة. فحين تعرب جميع أهل الوسط واتخذوا العربية لغة وثقافة، لازم النوبة والبجة (وهم أول من وطئ العرب أرضهم) لغتهم وثقافتهم الأصلية. جدير بالملاحظة، أن أولئك المهاجرين لم يذهبوا إلى هدم البنية الاجتماعية الثقافية فى السودان الوسيط بقدرما قاموا بإعادة تشكيلها من الداخل إلى الخارج[٩]. إعادة التشكيل هذه ما كانت لتتحقق لو نهجوا طريق المجابهة، وفى روايات ود ضيف الله قصص مذهلة عن تغليب الفقهاء القدامى للعادات المحلية على أحكام الفقه المتعارفة. هذه الإيماءة التاريخية تكذب ما ذهب إليه دعاة إعادة أسلمة السودان بعد قرون من ذلك الزمان لتأصيل الإسلام فى السودان، إلا إن كان المعنى بالتأصيل هو رده إلى نقاء الهُوية الإسلامية الأولى، أى إلى إسلام قريش. على أن أهل السودان بنوبييهم وبجتهم وفورهم ليسوا هم قريش، كما أن هُويتهم الإسلامية الأولى لا تمت بسبب إلى الإسلام القرشى. وما كان الإسلام ليرسخ فى السودان لو شادد فيه الدعاة الأُول، كما يشادد فى أمره الإسلاميون المحدثون.

أفلح المهاجرون أيضاً فى أن يجعلوا من العربية لغة تواصل بين شعوب البلاد المتباينة، كما أصبحت العربية لغة للتعامل مع العالم الخارجى، خاصة فى مجال التجارة مع مصر وتركيا والحجاز. وقد عزز من مكانة اللغة العربية أنها كانت اللغة الوحيدة التى مكنت المسلمين من قراءة وفهم القرآن، الكتاب المقدس للعقيدة الجديدة. ففى ذلك الزمان الخالى لم تكن هناك تراجم للقرآن أو تراجمة له فى سودان النوبة، علماً بأن هناك ما يفيد بأن حكام دولة النوبة المسيحية قد ترجموا الإنجيل إلى لغتهم. ومع شيوع العربية كلغة أخذت الأشكال التعبيرية المختلفة باللغة العربية مثل الأحاجى والأماديح النبوية والشعر الصوفى تحتل مكانها فى الفضاء الثقافى والوعى الشعبى فى السودان الشمالى.

فوق هذا وذاك، قام المهاجرون العرب بمصاهرة النوبيين وعاشوا فى حماهم وكان لهم بذلك معهم نسب وصهر؛ حتى أصبح الكثير من القيم والطقوس الإسلامية جزءاً لا يتجزأ من

ثقافة المجتمعات النوبية دون أن يلجأ المهاجرون إلى محو تلك الثقافة أو تشويهها. يدل على هذا، كما أسلفت الإشارة، رسوخ بعض التقاليد النوبية الأفريقية حتى اليوم فى الطقوس المتعلقة بالزواج والميلاد والموت. لهذا يختلف الإسلام السودانى عن الإسلام الشرق أوسطى لتمازجه - على المستوى الشعبى - مع الكثير من العادات الحامية والحامية - الزنجية، لدرجة يمكن معها القول بأن الإسلام فى السودان يختلف اختلافاً جذرياً عن إسلام عرب الشرق الأوسط، بل هو، فى بعض جوانبه، غير إسلامى من المنظور الأصولى للإسلام. وكانت الطرق الصوفية هى أكثر المؤسسات نفاذاً فى الإسلام السودانى، كما كان للذين يطلق عليهم، لزهدهم، اسم الفقرا أى الفقراء، القدح المعلى فى نشر الإسلام. نفوذ هؤلاء، فاق إلى حد كبير نفوذ الفقهاء (علماء الدين) لأن أسلوب الفقهاء الجدلى (casuistic)، واستخدامهم المكثف للفقه للتقرير بشأن السلوك الإنسانى، كان أقل جذباً للسودانى العادى. لهذا السبب، كانت جهود المتصوفة، بكل ما صحبها من رياضات روحانية ومعالجات باطنية، هى القوة الدافعة لتوحيد المسلمين فى السودان، أكثر بكثير من تعاليم الفقهاء. ولعب محمد على باشا دور كبير فى تجذير الطرق الصوفية فى أرض السودان لما أولاه لها من رعاية، وأحاطها به من عناية.

غير أن الطُرق الصوفية تطورت إلى ما هو أكبر من ظاهرة دينية؛ أصبحت مؤسسات للتنظيم الاجتماعى بالدرجة التى خلقت بؤرة جديدة للولاء تتجاوز القبلية والإقليمية. فبينما كانت القبيلة فى السودان قبل ظهور الطرق، كما ظلت فى الدول الأفريقية الأخرى، هى النواة التى يتوحد حولها الوعى الاجتماعى، قامت الطرق الصوفية فى السودان بنفس الوظيفة، وبشكل وحد بين قبائل السودان الشمالى. عملية التكامل هذه لم تتحقق فى الجنوب، ولربما سأل سائل: لماذا عجزت المسيحية عن توحيد الجنوبيين بالقدر الذى يمكنهم من تجاوز الانتماءات القبلية؟ السبب هو أن الإسلام فى شمال السودان كان دينا شعبياً، فى حين ظلت المسيحية فى الجنوب، كما كانت فى الشمال فى الماضى، ديناً نخبوياً. فعلى سبيل المثال كانت المسيحية النوبية فى الشمال بعيدة كل البعد عن حياة الناس رغم أنها كانت هى الدين الرسمى للدولة. وفى الجنوب دامت المسيحية أيضاً ديناً للنخبة ولأعداد قليلة ممن تحلقوا حول تلك النخبة، أما أغلبية أهل الجنوب فقد بقيت على أديانها التقليدية.

الطرق الصوفية بدأت كجماعات تتبع لبيوتات دينية معروفة، يرعى كل واحدة منها شيخ يتوارث أبناؤه القيادة، أى أنها التفت حول مؤسس تحمل اسمه، ويتعاور أبناؤه، كابراً عن كابر، قيادة الطريقة من بعده. بهذا الأسلوب ظل ولاء وإخلاص المتطرقين ينتقل إلى هؤلاء الورثة جيلاً بعد جيل، مما مكن الطرق من المحافظة على وحدتها، وأيضاً على القداسة (Sanctity) الموروثة لقياداتها. كان ذلك هو الحال حتى مع الجماعات الدينية التى حرّمت الطرق الصوفية، كالمهدية. فرغم أن المهدى لم يؤسس طريقة صوفية يتداول قيادتها نسله من بعده - شأن الطرق الصوفية الأخرى - إلا أن ابنه وخليفته، السيد عبد الرحمن بدأ هذه العملية، واقتفى أثره فيها بعد وفاته أبناؤه وأبناء أبنائه، ومازالوا فى هذا يصطرعون حتى اليوم.

يرمى بنا هذا إلى ما هو أقرب لبحثنا: دور الطرق فى السياسة المعاصرة. وهنا نركز على مجموعتين، الأولى هى الطريقة الختمية التى أسسها السيد محمد عثمان الميرغنى (الأب) فى القرن السادس عشر، والأنصار التى أسسها أتباع المهدى، وطورها أبناؤه وأحفاده ، إلى أن أصبحت شبه طريقة صوفية ، رغم انتماء الأنصار لأصول معادية للصوفية. فخلال الحكم التركى كان الختمية على علاقة ودية مع ذلك الحكم، الأمر الذى لم يكن محل رضاء من الأنصار، بل تطور عدم الرضى إلى خصومة واحتراب دفعا، كما أوردنا، إلى هجرة قيادات الختمية إلى مصر. من تلك الهجرة لم يعودوا إلا بعد انتهاء الحكم المهدوى. ومن التبسيط المخل أن يقول قائل أن قيادات الختمية خرجت من السودان مع استعمار وعادت إليه مع استعمار آخر، دون اعتبار لأثر السياسة النافية للآخر التى اتبعها الحكم الوطنى فى الفترة بين الاستعمارين. نضيف، أن الإدارة الاستعمارية الجديدة، مع سماحها للطرق أن تمارس نشاطها من جديد، لم تكن مطمئنة كل الاطمئنان للختمية الذين عادوا معها بسبب علائقهم الوثيقة مع مصر. وتشير الوثائق البريطانية إلى إيعاز الإدارة لبعض شيوخ الطرق الصغرى لمتابعة نشاط الختمية[١٠] رغم تأييدها لهم، بحكم موقفهم المعادى للمهدية. تأييد السلطات الجديدة للختمية زاد من شكوك الأنصار، وتضاعفت تلك الشكوك باستمرار الختمية فى التعاطف مع مصر، فى وقت كان فيه الأنصار لايخفون

مخاوفهم من دعاوى مصر حول حق السيادة على السودان. نتيجة لهذه المخاوف والشكوك والاختلافات فى الرؤى عقب حلول الحكم الثنائى، وللاضطهاد خلال فترة حكم المهدية فى الثمانينيات من القرن التاسع عشر، اتسم الحوار بين الطائفتين بالخصومة والصراع مما أغرق النظام السياسى فى عداوات تجاوزت الحد، ولم يكن من ورائها ثمة طائل.

بيد أن المرء يلمس اختلافاً واضحاً بين أسلوب الطائفتين فى التعامل مع أمور السياسة: فقيادة الأنصار، من جانب، تبنت كل الجماعات السياسية المؤيدة للاستقلال، وقدمت لها كل الدعم المادى والمعنوى، إلا أنها أيضاً بنت سياستها التعبوية على أمجاد المهدية. من جانب الآخر، تركت قيادة الختمية مجال التنظيم السياسى مستقلاً، مكتفية بتقديم دعم أنصارها الجماهيرى للحزب الذى يقع عليه اختيارها[١١]، وكانت قيادة الختمية حريصة كل الحرص على إبراز تلك الخصوصية للطائفة، فعندما أخذ، مثلاً، بعض السياسيين الموالين للطائفة (الدرديرى محمد عثمان ومحمد الحسن دياب وميرغنى حمزة وخلف الله خالد) التداول فى أمر المشاركة فى مؤسسات الحكم الثنائى، وأشاروا فى لقاءاتهم الجماهيريه بما يفيد تأييد قيادة الختمية لهم، أصدرت تلك القيادة بياناً يقول: "الختمية طائفة دينية تنتظم سواداً أعظم من الشعب السودانى ولم تكن هيئة سياسية ولا تمثلها هيئة سياسية وإنما بعض الختمية ينتسبون بصفاتهم الشخصية كمواطنين وآراؤهم هى آراء أحزابهم التى ينتمون إليها وأنهم لا يمثلون بتلك الآراء الطائفة الختمية[١٢]. أكثر وضوحاً فى التعبير عن التمايز بين الطائفة والأحزاب، الرأى الذى أبداه السيد على الميرغنى عندما أوفد الاستقلاليون وفداً إلى الأمم المتحدة بقيادة السيد صديق المهدى لينقل رأى أبيه وجماهير الاستقلاليين حول مستقبل السودان. جاء فى برقية الميرغنى: كنت أرى أنه من مصلحة السودان ألا يتدخل زعيم دينى فى مسائل السياسة، الأمر الذى أطال إحجامى عن الخوض فيها، وذلك حرصاً على أن يمارس جمهور الشعب السياسى حقه السياسى بحرية تامة من غير تأثير. أما الآن وقد تطورت الأهداف، وتدخل زعيم دينى بإيفاد مندوب عنه، فنبدى أنه لا يمثل إلا أقلية[١٣]. تلك البرقية دفعت محرر جريدة النيل، الأستاذ عبد الرحيم الأمين ليقول أن الميرغنى لم يخرج من صمته إلا ليقول أنه لا يريد أن يتكلم وأنه لا يريد غيره من القادرين

على الكلام أن يتكلموا أيضاً[١٤]. ولربما لو لم يكن الصديق المهدى على رأس ذلك الوفد، لما نبس السيد على ببنت شفة، مما يبين مدى تمكن روح التنافس من عقول القيادات الطائفية. مجمل النشاط السياسى الذى كان يدور يومذاك كان بدعم من السيدين، وازدحمت به الساحة السياسية فى الشمال، كان مقصوراً على برنامج شمالى، فى حين كان الجنوب كله حتى عام ١٩٦٥ فى حالة من السبات السياسى.

على أن فترة الحرب العالمية الثانية كانت نقطة حاسمة فى تطور السودان السياسى لعدة أسباب: أولاً لأنها شهدت بدايات نهضة فكرية بين المتعلمين فى السودان، وثانياً لتساوق تلك النهضة مع نمو ملحوظ فى ثروات قيادات الطوائف، مما أكسب القيادات سلاحاً جديداً وهاما فى معاركها السياسية. هذا الثراء لم يجىء من فراغ، بل كان نتيجة سياسة بريطانية محكمة. فرغم مخاوف البريطانيين من الأنصار باعتبارهم القوة الأكثر تعبئة وحشداً لقواتها، وكذلك الأشد خطراً بين الطوائف السودانية، آثروا أن يستخدموا مع زعيم الأنصار سياسة الاستمالة بدلاً من العزل. ومن الغريب أن السيد عبد الرحمن المهدى لم يبدِ أى مناهضة مكشوفة للنظام حتى يقابل بذلك الجفاء. مبلغ الظن أن تلك المخاوف كانت تعود لتعصب أنصار المهدى وعدائهم الظاهر للأتراك الجدد. وكما ذكرنا من قبل، أشعلت تركيا نيران ثورة إسلامية ضد بريطانيا عندما دخلت ضدها فى الحرب العالمية الأولى. ولربما رأى البريطانيون أن التعاون مع المهدى باعتباره خصماً تقليديا للأتراك واستمالته لجانبهم، قد يفيد فى تحييد القوى المناصرة لمصر، وتبعاً لذلك لدولة الخلافة. وبالفعل أصدر المهدى بياناً لأنصاره ذكر فيه أن أعداءهم الحقيقيين هم الأتراك وليس البريطانيين. وكانت بداية الاستمالة هى السماح للمهدى بالعودة إلى الجزيرة أبا، وإقطاعه أرضاً كبيرة استغلها بمهارة فى الزراعة وبدعم غير منكور من السلطة. ومع فرص الرخاء التى وفرت لزعيم الأنصار، اتجه الحكم الاستعمارى إلى دعم القيادات الدينية الأخرى: السيد على الميرغنى والشريف يوسف الهندى، إما فى صورة مشروعات زراعية، أو بمساندة طبقة التجار التى تنتمى غالبيتها العظمى للختمية. وهكذا تجمعت للنُخب التقليدية (قادة الطوائف الدينية وزعماء القبائل الذين يدورون فى فلكهم) كل أدوات النفوذ. فإلى جانب السلطة الدينية - وهى سلطة

مرتضاة من الناس جعلت منهم قادة طبيعيين - أضيف سلاحان آخران: السيطرة على وسائل الإنتاج، والقرب من السلطة الإدارية النافذة.

ذهب البريطانيون من بعد إلى تكريم الزعامات الدينية تكريماً معنوياً، فمنحوا الميرغنى واحداً من أرفع الأوسمة فى الامبراطورية البريطانية (CMG)، في رتبة فارس (Knight). وفيما روى لورد كرومر كان الزعيم السودانى سعيداً للغاية بهذا التكريم إذ عبر، كما قال اللورد، عن تقديره لما قامت به بريطانيا من أجل رفاهية السودان.[١٥] وبُعيد ذلك التكريم مُنح المهدى أيضاً رتبة فارس من قبل التاج البريطانى، ولكن فى مستوى أقل (KBE). وفى إشارة إلى تقديره لذلك التكريم أهدى المهدى لمليكة بريطانيا سيف والده (المهدى)، ولعله أرد أن يقول لصاحب التاج البريطانى: انتهى عهد الجهاد بالسيف، وجاء عهد تعاطى السياسة. وامتداداً لسياسة الإغراء البريطانى تلك، عُين أحد أبناء الخليفة عبد الله (خليفة المهدى) كضابط معاون فى حاشية الحاكم العام. ذلك التقدير المشبوه للخصوم عبر عنه ونستون تشرشل فى ملاحظة محتشدة بالسخرية: كم هى رائعة أساليب إنجلترا، فابن المهدى أصبح فارساً تقديراً لخدماته للإمبراطورية، وابن الخليفة أصبح ضابطاً معاوناً للحاكم العام

(Wonderful are the ways of England, the son of the Mahdi is knighted for his services to the Empire, and the son of the khalifa has become the ADC of the Governor General)

كثير من كتاب الشمال يسرفون فى الحديث عن استخدام البريطانيين لسياسة فرق تَسُد بين الجنوب والشمال بهدف شق الشمال عن الجنوب، ولكنى زعيم أن هذه السياسة قد استخدمت فى الشمال بدرجة أكبر من الجنوب، وأتت أُكلها.

□□

الأصول الفكرية الزائفة للقومية السودانية

مع حلول الأربعينيات استطاع الشمال التعبير عن ذاته بشكل متجانس عبر الطرق الصوفيه التى وحدته فوق النعرات القبلية، وكانت بمثابة القابلة التى ولدت على يديها تلك

الوحدة. ومع أن الطرق الصوفية لم تتجه إلى تكوين أحزاب سياسية، إلا أنها قدمت تأييدها وسندها لطليعة المتعلمين (intelligentsia) الذين أصبحوا العقل الموجه للحركة الوطنية. إزاء هذا السند، كان طبيعياً أن تتحول الأحزاب إلى واجهات سياسية لطائفتين دينيتين متعارضتين. هذا التعارض هو الذى أعجز النخبة الجديدة، منذ بدايات الحركة الوطنية، عن أن تقدم لأوطانها ما قدمته حركات التحرير الوطنية الأخرى: الوحدة الوطنية حول هدف مشترك، الرموز الوطنية المشتركة، المنظور الوطنى الموحد لقضايا الأمة.

داخل تلك الطليعة كان لخريجى كلية غردون التذكارية الأثر الأكبر فى دفع الحركة الوطنية بالصورة التى تركت أثراً راسخاً على التطور السياسى للسودان. هذه الطليعة أوكلت لنفسها، وهماً أو حقيقة، مسئولية قيادة العمل الوطنى بقدر لا يتفق مع حجمها العددى، ومازال ذلك الفهم من جانب المتعلمين لدورهم فى المجال العام، مركوزاً فى عقولهم حتى اليوم. ولكن، تمشياً مع الطبيعة الانقسامية للسياسة السودانية (على أساس الازدواجية الطائفية وازدواجية التوالى مع طرفى الحكم الثنائى)، برزت نواتان للحركة الوطنية فى شكل منتديين فكريين، يتبادل أعضاؤهما الأفكار، ويتداولون فى مستقبل البلاد. ولعل اتجاه النخبة إلى العمل الفكرى كان انعكاساً لروح الإحباط التى اعتراها بعد فشل حركة الاتحاد السودانى وجمعية اللواء الأبيض[١٦]. المجموعة الأولى أسمت نفسها مدرسة أبى روف (منطقة بمدينة أم درمان على نهر النيل)، وكان لها فرع فى مدينة واد مدنى (فى إقليم الجزيرة)[١٧]، وأغلب أعضائها كانوا ينتمون إلى الختمية، مع أن واحداً من أكبر أقطاب ذاك المنتدى وآخر من رواده الدائمين كانا من أبناء الأنصار: عبد الله ميرغنى فى أم درمان وعبد الله عبد الرحمن نقد الله فى واد مدنى ثم أبى روف من بعد. وبطبيعة تكوينها كانت جماعة أبى روف تبدى تعاطفاً ملحوظاً مع التيارات الثقافية والحركة الوطنية فى مصر، كما اتخذت موقفاً عدائياً واضحاً ضد الإنجليز. ومع توجهها العروبى، أو بسبب منه، تجاهلت تلك المدرسة تجاهلاً تاماً كل التيارات الثقافية غير العربية، بما فيها تلك التى منحت إسلام السودان وعروبته طبعتهما الخاصة. وللباحث المرحوم خالد الكد دراسة أجاد تحقيقها (رسالة الدكتوراه لجامعة ريدنق)، عبر فيها بأمانة فكرية نادرة عن توجه تلك الجماعة ونعى عليها

عجزها عن إدراك الطبيعة الخاصة لإستعراب السودان الشمالى. تلك الرسالة لخصها فى إحدى دوريات جامعة الخرطوم، نشير إليها فى المراجع. أمانة الكد الفكرية صحبتها شجاعة أدبية، إذ أن مؤسسى تلك الجماعة هما أبوه وعمه حسن وحسين الكد، (وكان يناديهما أبوى حسن وأبوى حسين) . المجموعة الثانية أطلق عليها اسم مجموعة (الموردة ـ الهاشماب) ، وكانت أكثر شمولاً فى تمثيلها إذ ضمت بعض من يحسبون من الزنوج المنبتين، وكان بينهم نوابغ مثل الأخوين محمد وعبدالله عشرى الصديق.(١٨) ورغم الأصول الطائفية الأنصارية لكبار أفرادها، إلا أن تلك المدرسة، كرصيفتها، ضمت أيضاً بعضاً من أبناء الختمية، وكان على رأس هؤلاء السيد الفيل. ولكن مع تكوينها العرقى المتنوع، والجسارة الفكرية التى كانت تتناول بها بعض الموضوعات مثل قضية القومية السودانية، إلا أن تلك المدرسة لم تفلح فى تخطى حاجز التحيز العرقى، كما لم تفلح فى التصالح مع النفس حول قوام القومية السودانية. ولعلنا سنشير لاحقاً إلى مقولات اثنين من الرواد فى تلك الجماعة: محمد أحمد محجوب فى الفصل الثامن وعرفات محمد عبد الله فى هذا الفصل. وقد نبه الباحث الكد إلى أمرين، الأول هو الترف الفكرى الذى شاب مناشط المدرستين، والثانى هو عمق روح التمايز العرقى حتى فى المدرسة التى كانت أقرب إلى فكرة القومية السودانية (مدرسة الهاشماب) . قال «ساد فيها (أى المدارس) فى البداية شىء من الترف العقلى والروح النخبوية حلقت بهم فى سماوات من التجريد المتعالى على واقع الصراع السياسى والاجتماعى ولكنهم أجبروا فى نهاية المطاف على الهبوط إلى أرض الواقع» (الأفندية ومفهوم القومية ص:٧٠) . أما حول الجانب الثانى فقد أشار إلى الصراع بين (أبناء الهاشماب) ، أى المستعربة، و«أولاد الموردة»، أى ذوى الأصول الزنجية (محمد وعبدالله عشرى) . وإمعاناً فى تهجين أولاد الموردة صدرت مجلة النهضة التى كان يشرف عليها الهاشمابيون مُحلَية صدرها بصورة للزبير باشا رحمه «المغفور له فى جنان الخلد»، مع نبذة عن سيرته فى بحر الغزال وإشادة بما قام به من «جلائل الأعمال» فى الجنوب. تضمن المقال أيضاً إشارة للهدايا التى حملها لخديوى مصر، ومنها ألفا رقيق مجند، ولعل تلك إيماءة للأصول التى انحدر منها رفاقهم المثقفون، إذ أن أغلبهم كان ينحدر من أبناء الضباط الذين عملوا فى جيش الخديوى وتم تحريرهم بعد إلغاء

الرق. (مجلة النهضة العدد ٣٣، ١٨ أكتوبر ١٩٣١). ويستنتج الكد أن هذا التوجه العنصرى طرأ على الجماعة بعد إنضمام عرفات محمد عبدالله إليها. لهذا لا عجب، إن قدم عرفات جمعية اللواء الأبيض إلى أهل السودان، بالطريقة المشينة التى قدمها بها. اللواء الأبيض لم تكن تتمتع بتأييد النخبة الشمالية التقليدية لاستحقارها لبعض قيادتها مثل على عبد اللطيف، وعبد الفضيل الماظ بسبب أصولهما العرقية. ولهذا كتب عرفات ليجعل الجرعة مستساغة (pill sugar-coating the) يقول أن الجمعية تضم أيضاً رجالاً من ذوى الأنساب.[١٩] وتقسيم أهل السودان إلى ذوى الأنساب وغير ذوى الأنساب، يبين عمق النظرة العنصرية لأبناء الوطن الواحد عند بعض الآباء الأوائل المؤسسين.

وعلى كل، فمن خلال هذه الجماعات انبثقت الأحزاب السياسية التقليدية فى السودان. فالجماعة التى اختارت أن يكون للسودان كيان مستقل عن مصر اتجهت إلى طائفة الأنصار وكونت معها حزب الأمة؛ و تلك التى أعلنت تأييدها للوحدة مع مصر سعت إلى مساندة الميرغنى مما تمخض عنه قيام أحزاب اتحادية عديدة، توحدت فيما بعد تحت مظلة واحدة بدفع من مصر. على أن فى هذا القول اختزالا للحقيقة، فمحمد أحمد محجوب، مثلاً، والذى كان بمثابة الدينمو الدافع لمدرسة الهاشماب، خاض أول انتخابات مستقلاً وفاز فيها بتلك الصفة، ولم يجىء إنضمامه لحزب الأمة إلا عقب نجاحه. كما أن حزب الأزهرى (الأشقاء) ظل يتأرجح بين أحضان السيد عبد الرحمن والسيد على حتى استقر فى النهاية إلى الجانب الختمى. لهذا لم تكن القناعات السياسية دوماً هى العامل المؤثر فى انضمام أهل الفكر إلى هذه الطائفة أو تلك، وإنما كان للنفعية السياسية دور مهم فى ذلك.[٢٠]

ولعلنا نظلم تلك الطليعة إن عزونا كل مواقفها السياسية للانتهازية، إذ لاشك أنهم كانوا يدركون ماللطوائف من نفوذ جماهيرى لا يمكن تجاهله. علينا أيضاً أن لانقلل من حرص جزء كبير من قيادات تلك الفترة على إرفاد العمل السياسى فى الشمال بأبعاد فكرية تنأى به عن الغوغائية. وسواء نجحوا فى ذلك أم فشلوا فتلك مسألة أخرى. قد يقول قائل أن فشل النخبة يومذاك فى تحقيق الآمال التى علقت عليها إنما يعود لانحصار خصوماتها فى الجانب الطائفى التقليدى أو التنابذ الشخصى، حتى أصبحت المعارك تدور حول الشخصيات

أكثر منها حول الأفكار.وقد يعزى آخر العجز الفكرى إلى طبيعة التعليم الذى كان سائداً، خاصة وقد كان التعليم الرسمى آنذاك موجهاً، فى الأساس، لتخريج كوادر وسيطة تعين على التغلغل الاستعمارى؛ لكن، من الظلم بمكان إدانة كل ما أنتجه التعليم فى تلك الفترة. فذلك التعليم، مع قصوره، هو الذى مكن الأندية الثقافية من البروز ولعب دور هام فى إضفاء بُعد فكرى على العمل الوطنى، مهما كان نوعه وحجمه، ورغم مانسبنا إليه من نواقص. ذلك التعليم أيضاً لم يَحُل دون ظهور مفكرين قاموا بتعليم أنفسهم فأحسنوا التعليم، ومسئولين حكوميين أضحت نزاهتهم مضرب الأمثال. مرد قصور الآباء المؤسسين عن النظر إلى المشكلة السودانية فى شمولها وتعقيداتها ليس هو ضحالة التعليم، ولا انعدام الجرأة الفكرية، ولا النفعية السياسية، وإنما هو، فى تقديرنا، العزلة الفكرية (intellectual insularity) التى فرضها على ذلك الجيل نسق فكرى مغلق كما سنبين فى الفصل الثامن. يكفى أن نقول هنا أن النُخبة فى تلك المرحلة كانت أسيرة لثقافتين: ثقافة محلية سودانية ترفدها الثقافة العربية الإسلامية بكل مافيها من ذخائر معرفية ثرة، وانحيازات واضحة، وصور محددة - وفى أغلب الأحيان ظالمة - للآخرين، أى غير العرب، إلى جانب ثقافة طارئة جاءت مع المستعمر، وكان لتلك الثقافة أيضاً قيمها المعيارية ورؤاها الظالمة للآخر، هى الأخرى. تلك الرؤى، يا لسخرية الأقدار، كانت تطول فى منظار أصحابها، السودانيين الشماليين أنفسهم. من ناحية أخرى، لم تتوفر، بأية صورة من الصور، للنخبة فى ذلك الزمان الفرصة، ولربما لم تكن لديهم الرغبة، فى الإلمام بثقافات أخرى تحيط بهم وتتخللهم (الثقافات الأفريقية)، كما لم يحرصوا على دراسة ثقافات محلية كان لها أثر كبير فى تكوينهم مثل الثقافة النوبية، بدعوى وثنيتها. ولعلنا لا نغالى إن قلنا أنه لم ينصرف أحد من أبناء ذلك الجيل إلى الاهتمام الفكرى بما يدور فى فضائهم الجغرافى والتاريخى (الأفريقى) غير رجلين: يعقوب عثمان الذى حملته علائقه فى بريطانيا مع جورج بادمور[٢١] وكوامى نكروما على الاهتمام بحركات التحرر الأفريقى، وجمال محمد أحمد الذى وجه جانباً كبيراً من نشاطه لإجلاء الثقافات الأفريقية على السودانيين.

ومع أننا سنعالج هذا الموضوع بصورة أوفى فى الفصل الثامن، إلا أنه يفيد التوقف قليلاً للفحص فيما نعنيه بالمنظار المُستعار الذى كانت تنظر به تلك النخب للرجل الأسود. كانت

صورة الأفريقى الأسود عند المثقف الشمالى حينئذ (ولربما لا زالت فى أذهان البعض) مثقلة بالإيماءات العنصرية التى يشوبها قدر كبير من الاستعلاء. تلك الصورة والإيماءات تعود إلى الأوصاف النابية للسود فى الأعمال الكلاسيكية العربية وفى الثقافة الأوروبية بوجه عام .ويبدو أن أهل الفكر فى شمال السودان آنذاك قبلوا ذلك الافتراض كحقيقة مسلم بها، خاصة وقد أغراهم الوهم بأن تلك الأوصاف الزرية العنصرية لا تنطبق عليهم. فمن جانب، رسخ البلدانيون (الجغرافيون) والأَخباريون (المؤرخون) العرب، صورة قاتمة وشائهة عن السودان (أى السود). تلك الصورة رسموها، بكل تأكيد، بناءً على الظن والتخمين، لا على الإدراك المباشر القائم على الملاحظة والاستنتاج. فالسودان الذى وصفه البلدانيون لم يكن كياناً جغرافياً محدداً، بل رقعة واسعة من الأرض ضمت الزنج (الاسم الذى أطلقه العرب والفرس على مواطنى شرق أفريقيا وشعوب القارة التى تتحدث البانتو بصفة عامة)، والأحباش، والنوبيين. من أولئك المسعودى صاحب مروج الذهب ومعادن الجوهر الذى قال إن خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم إنما هو لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم. هذه الملاحظات والأحكام لم تصدر فقط من البلدانيين بل شارك فيها مؤرخون وعلماء مشاهير مثل ابن خلدون وابن سينا. فمع إنكار ابن خلدون للأوصاف التى أطلقها المسعودى على السودان لأنها، على حد قوله كلام لا محصل له ولا برهان فيه، إلا أن المؤرخ الإسلامى العظيم ذهب للقول فى المقدمة الثالثة لديوان العبر أن أخلاق السودان قريبة من خلق الحيوانات العجم ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك. ويناقض ابن خلدون نفسه فى ذات المقدمة عندما يتحدث عن اعتدال نفر من السودان وهو - الأقل النادر - مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام وما بعده لهذا العهد، وأمثال مالى وكوكو والتكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام لهذا العهد. بهذا الحكم يقر ابن خلدون أن العادات والأحوال الاجتماعية والأخلاق تكتسب بالتمثل، لا بالأصل العرقى الموروث بدليل تأثر بعض السودان بالديانتين. ومن الغريب أن ينزلق لهذا الرأى الضيق، الشيخ الحكيم ابن سينا حين أفتى أن درجتى الحرارة فى أقصى طرفى التناسب (الحرارة الشديدة والبرودة القارسة) تؤهلان المرء للإستعباد، وكأن هذا

العالم الجليل المتطبب قد جعل من الصفات التى يكتسبها الإنسان بسبب عوامل الطبيعة، منبعاً أيضاً لصفات خُلقية، رغم أنه القائل فى أرجوزته الطبية:

للزنج حَرٌ غَيرَ الأجسادا
حتى كسى جلودها سوادا

رأى ابن سينا هذا طوره القاضى سعيد الأندلسى (توفى فى طليطلة عام ١٠٧٠)، بصورة بالغة الفحش. قال إن السلاف والبلغار لبعدهم عن الشمس يتصفون بالغباء وعدم وضوح الذهن، كما أن الذين يتعرضون للحرارة المفرطة يصبحون سوداً حادى الطبع، لايملكون القدرة على ضبط النفس واستقرار العقل، كما يتصفون بالسخف والغباء، وهؤلاء هم النوبيون والأحباش والمتوحشون فى غانا وحثالة البشر من الزنج[٢٢] هؤلاء الثقاة لا يمكن أن يكونوا بهذه الدرجة من السخف والغباء، لولا أنهم أرادوا أن يختلقوا بناءً فكرياً يبررون به استغلال مجتمعاتهم للآخرين.

تلك الصورة أيضاً يحفل بها ديوان العرب (المتنبى مثلاً)، كما تحفل بها الروايات الشعبية مثل ألف ليلة وليلة. والصور فى الروايات الشعبية، على الأخص، تعكس حقيقة ما يدور فى المخيال الشعبى. ففى حكايات الصياد، وحكايات السندباد البحرى صور زرية للأسود مثل، له عينان كأنهما شعلتان من نار، وله أنياب الخنازير، وله فم عظيم الخلقة مثل البئر، وله مشافر مثل مشافر الجمل مرخية على صدره، وأظافر يديه مثل مخالب السبع. بل إن قوام كل الرواية هو القدرات الجنسية الخارقة للعبد الأسود. ذلك وَهْم ظل يلاحق شهريار الملك منذ أن وجد زوجته تعانق عبداً أسود فى فراشه. هذه النظرة المذِلة تسربت حتى إلى الفقه الإسلامى وظلت باقية فى المدونات حتى اليوم. فعلى سبيل المثال، يقول مالك فى المدونة الكبرى أنه إن قيل لعربى يا حبشى أو يا بربرى يقع الحد لأن فى ذلك القول قطعا للنسب، ولكن إن قال أحدهم لواحد من الموالى يارومى وهو فارسى، أو قال لبربرى يا حبشى لا يقع الحد. وكأن مالكاً يريد أن يقول أن العرب وحدهم هم ذوو الأنساب، ولعل عرفات قد استمد رأيه التهجينى لصحبه المناضلين من غير ذوى الأنساب من الفقه المالكى.

أما الصورة الأوروبية للأسود فترتكز على تفسير خاطئ للنظرية الداروينية، يُصنف فيها السود كبشر متخلفين لا طريق لهم للنشوء والارتقاء إلا بتمثل المعايير الأوروبية للحضارة. تلك النظرة التحقيرية للسود أصبحت فلسفة ـ إن لم تكن أيديولوجية ـ لعقلنة العنصرية، بمعنى تكريس التمايز بين الأجناس على أساس موروثات بيولوجية لا صفات مكتسبة. ولا خلاف فى أن بين الأجناس تبايناً تتوارثه جينياً مثل لون البشرة ونسيج الشعر، إلا أن هذه الظواهر الخَلقية لا يستصحبها، بسبب منها، تمايز خُلقى. رغماً عن ذلك أصبح هذا التمايز المفترض أساساً أيديولوجياً لتبرير الاستعمار فى أفريقيا. فالمنطق الذى برر به المستعمرون غزوهم لأفريقيا لاشبيه له فى مناطق العالم الأخرى التى استعمروها مثل الهند، والشرق الأوسط، والصين، وأمريكا الجنوبية. فى أفريقيا وحدها برر المستعمر غزوه بأنه رسالة تحضيرية للرجل الأسود الذى يمثل عبئاً على الرجل الأبيض (white man's burden).

من الواضح، أن تلك الصور الازدرائية للرجل الأسود قد تركت أثراً لا ينكر فى أذهان أغلب مثقفى تلك الفترة، بل تبنوها دون تمحيص. لو فعلوا لأدركوا أن ذلك التوصيف المهين للسود ـ ما جاء منه فى مقالات العرب أو الأوروبيين ـ ليس بعيداً عنهم، وإنما يشملهم أيضاً، فالسودان عند العرب يشمل النوبة والبجة. وكأنا بأولئك الرواد، دون وعى منهم، يحطون من أقدار أنفسهم. حتى الجاحظ الذى تشمر للدفاع عن السودان (رسالة فخر السودان على البيضان) لم ير فى فتيات النوبة إلا الجمال والجهل. قال للبيضان (العرب): من جهلكم أنكم رأيتمونا لكم أكفاء فى الجاهلية فى نسائكم، فلما جاء عدل الإسلام رأيتم ذلك فاسداً. وما بنا الرغبة عنكم مع أن البادية ملأى منا بمن تزوج ورأس وساد ومنع الزمار وكَنَفكم (ستركم) عن العدو. ومضى الجاحظ يقول: "وأنتم لم تروا الذين هم الزنج قط وإنما رأيتم السبى يجىء من سواحل قنبلة، جمال ولا عقول. وقنبلة، مثل دُمقلة، اسم لدنقلا. يتضح من هذا أن متعلمى ذلك الزمان لم ينحوا فقط منحى قصدياً إلى القطيعة مع فضائهم الثقافى الأفريقى، بل أسوأ من ذلك، كانوا لا يعون بوجوده. ولا نبالغ إن قلنا أن ذلك الجيل من مستعربة السودان قد استراح لتلك الصورة لأنه كان على يقين تام بأنه عربى خالص. فى ذلك الوضع المريح وجد أبناء ذلك الجيل أيديولوجيتهم التى يبررون بها

الاستعلاء العرقى على بنى السودان من غير العرب الخُلص، مما جعل من تلك العنصرية الدفينة البؤرة التى تلاقت عندها كل الأفكار حول الجنوبيين والغرابه، وربما البجه والنوبيين «البرابرة».

من جانب آخر، لم يجهد أنفسهم مثقفو الشمال فى تلك المرحلة للتفطن فى حقائق بسيطة. واحدة من هذه الحقائق هى أن الثقافات لا تختلف فى جوهرها، وإنما فى أشكالها ودرجة تطورها. كما أن الثقافات الفطرية لاتوصم بالبدائية لأن فى ذلك الوصف حكما معياريا (value judgement)، ولا تستقيم الأحكام المعيارية إن لم يكن هناك توافق على المعيار. فالفطرة حال طبيعى، بل هى أصل الأصول. وعندما نقول فطر الله الأمر نعنى أنه أوجده ابتداءً، تماماً كقولنا فطرت المرأة العجين، أى خبزته دون أن يختمر. فالنظرة للسود، خاصة الجنوبيين الذين لم يتعربوا أو يتمسلموا، لم تكن أبداً نظرة لكائنات بشرية وهبها الله سمات وخصائص، واتخذت لنفسها عادات اجتماعية وأنماط ثقافية تختلف عما ألفناه فى الشمال، وإنما لكائنات بدائية لم تُروَّض. هذه النظرة الاستعلائية لم تكن بنفس الحدة تجاه المجموعات السودانية غير العربية التى دانت للإسلام ولكنها أبقت على خصائصها الثقافية مثل الفور. بعبارة أخرى، كان هناك انطباع سائد، بل ثَم يقين، بأن الجنوبيين غير المسلمين وغير العرب لا يمتلكون المهارات الإدراكية المعرفية (cognitive faculties) التى يمتلكها البشر الآخرون، مما يفرض على الأخ الأكبر (brother big) أن ينقذهم من وهدتهم. هذه الدعوى ـ مع افتراض نبل دوافعها ـ فيها جرأة على الحق. فمن الذى قال بأن أهل تلك الثقافات الأخرى لايعتزون بثقافاتهم ويفخرون بها، بصرف النظر عن القيمة التى يمنحها الآخرون لتلك الثقافات؟ المثير للحيرة أن الموقف الذى اتخذت فيه النخبة الشمالية دور الأخ الأكبر الذى يتوجب عليه فرضاً رعاية إخوته الصغار فى الجنوب، كان مماثلاً تماماً لموقف المستعمرين من أفريقيا: الرسالة التحضيرية. ومن الصعب على المرء أن ينفى أن وراء هذه النظرة الرعوية، رغبة فى توكيد هيمنة الأكبر على الأصغر، وبالتالى إدامة مكاسب اجتماعية واقتصادية وسياسية حُظى بها الأخ الأكبر. على أن استسلام النخبة المتعلمة للرؤية السائدة حول الجنوبى والتى تأسطرت حتى أصبحت من الثوابت

(constants) فى العقل الجمعى الشمالى، وركون تلك النخبة إلى ذلك الغطاء الاستعلائى الخادع، أفقد تلك الشريحة القدرة على التمرد الفكرى، ولا يبلغ المرء المرمى البعيد دون التمرد على أوهامه.

وما بلغ المرمى البعيد سوى امرئ
يروح ويغدو عُرضة للجواذب

قصارى هؤلاء، كان هو الاسترخاء النفسى بإلغاء الوجود الثقافى للآخر من الذاكرة لأن المظهر الخارجى لذلك الوجود يمثل تهديداً داخلياً لمن يسعى لإلغائه. كان من نتائج تلك النظرة أن أصبحت الوطنية الصغرى للشمال (Northern sub nationality) هى الوطنية المفترضة لكل القطر، مما دفع غيرهم من المواطنين غير العرب وغير المسلمين للظن أن الوطنية السودانية أصبحت حيزاً مقفولا على الشماليين ومحظوراً على غيرهم من أقوام السودان. ولا ريب أن فى استرخاء النخبة لتلك النظرة تسطيحا للأمور، وتهوينا من تعقيدات السودان. ولو كانت تلك النظرة تنحصر عند عامة الناس من أهل الثقافة السماعية ممن عقولهم فى أذنيهم لأمكن إيجاد المعاذير لها، ولكن أن يتبناها المثقفون، بل أن لا يحترز من الجهر بها بعضهم، فهذا خطب جلل. وكما أوردنا فى كتاب سابق[٢٣]، من بين أولئك خضر حمد، رائد من رواد الاستقلال، وشاعر الوطنية الملحمى (مؤلف نشيد للعُلا، للعُلا)، ونجم من نجوم مدرسة أبى روف التقدمية. ففى مذكراته التى نشرت بعد عشر سنوات من رحيله روى خضر حمد قصة دارت عند زيارته للحجاز فى ١٩٥٤ كأمير للحج (أى الرئيس الرسمى للحجيج السودانى إلى مكة)[٢٤]. بلا تحرج أورد صاحب المذكرات قصة سعيه لدى المسئولين السعوديين ليبين لهم الفرق بين السودانيين المرافقين له (أى العرب السودانيين) من جهة، والتكارنة[٢٥]، من جهة ثانية. أغضب خضر، فيما روى، أن السعوديين لم يلحظوا بوناً شاسعاً بين الجماعتين. ذلك الخلط والالتباس، حسب رواية خضر، ما كان ليحدث لولا منح الاستعمار للتكارنة تأشيرات حج سودانية.

أولئك التكارنة لم يجمعهم مع السودانيين الشماليين (أهلنا وأهل خضر حمد) الرباط الأفريقى فحسب ، بل جمعت بينهم الديانة. وكان من المفترض أن يعين النسب الدينى

على تقريب التكارنة من المسلمين الشماليين، لأن الإسلام لا يفرق بين عربى وعجمى إلا بالتقوى. كان من المفترض كذلك أن لا تمثل الثقافة التحتية (sub-culture) لمجموعات التكارنة التى استقرت بالسودان عائقاً يحول دون اندماجهم فى مجتمعات الشمال، أو فى اعتراف النخبة الشمالية بهم، خاصة وهم يشاركون تلك المجتمعات فى واحد من أهم خصائص الثقافة السائدة، ألا وهو الدين. ولكن حسبما أكد أحد الباحثين النيجيريين من الصعب فى السودان تبرير فكرة وجود ثقافة تحتية غرب أفريقية ككيان قائم ومختلف عن الثقافة المهيمنة أو السائدة، والتى هى القطب المتباين الذى تحدد بموجبه الثقافات التحتية الأخرى، إلا أن للسودان منظوراً آخر للثقافة، بصرف النظر عن الإسلام. ذلك المنظور يستثنى النوبيين، وأهل جبال النوبة، والجماعات النيلوية والاستوائية. وبهذا الشكل فهو منظور عنصرى بالضرورة؟(٢٦). لا أحسب أن صاحب هذا الرأى قد قرأ مذكرات خضر حمد، فلو فعل لمنى بشلل عقلى، إذ أنه ما كان ليظن بأن فى مقدور مثقف أفريقى أن يصدر أحكاماً يستهجن فيها شعباً أفريقياً بأكمله بناء على أصله، ناهيك عن يكون ذلك الاستهجان لشعب قدم لأفريقيا بعضاً من أفضل أدبائها وموسيقييها وجنودها. نتيجة لهذا التحيز اضطرت الأجيال الجديدة من التكارنة الذين اندمجوا فى المجتمع السودانى وشقوا طريقهم إلى مواقع مرموقة فى الدولة والبرلمان، إلى التظاهر بالانتماء لنسب عربى تخفياً من هُويتهم الأصلية. هذا مافعله، كما أشرنا من قبل، أبناء الزنوج المنبتين فى شمال السودان. فأى إذلال للنفس هذا الذى يحمل الرجل على الاستحياء من أصله، بل على التنكر له؟ هذه الدرجة من العنصرية الحمقاء يمكن تجاهلها إن جاءت من شخص غير متعلم من الشمال، وليس من الذين اعتبروا صفوة الصفوة، أو كما كان يطلق عليهم البريطانيون يومذاك الشباب الذهبى (la jeunesse d'orée) فوق ذلك لم يكن خضر حمد وزيراً فى عدد من الحكومات التى كونت بعد الاستقلال، بل أصبح أيضاً عضواً فى مجلس رأس الدولة فى السودان، وهو الموقع الذى كان يتيح له المشاركة فى قمة منظمة الوحدة الأفريقية، والتباهى فى رحابها بدور السودان فى أفريقيا. أترى مدى التناقض الكامن فى تلك الرؤية والمواقف؟

مع نهاية الحرب العالمية الثانية كان السودان يدار كدولتين منفصلتين. ذاك موقف لم ينل استحسان النخبة السياسية فى الشمال، ولهذا دعا مؤتمر الخريجين فى مذكرته الشهيرة عام ١٩٤٢[٢٧] إلى إلغاء قانون المناطق المغلقة، وانفتاح الجنوب على الشمال، وتوحيد نظام التعليم فى القطر كله، وأخيراً منح السودانيين الحق فى تقرير مصيرهم. ما هو هذا المؤتمر؟ فى الثانى عشر من فبراير (شباط) ١٩٣٨ اجتمع فى أم درمان ما ينيف على الألف من خريجى المدارس الثانوية (وهو عدد كبير من الخريجين بمقاييس ذلك الزمان) لإطلاق إشارة البدء بالكفاح الوطنى. وكان الأستاذ أحمد خير هو أول من عبر عن ضرورة وجود كيان يبلور رؤية السودانيين لمستقبلهم السياسى حتى يجتمع أمرهم على رأى موحد. ومن البداية، كان واضحاً ما يعنيه خير بالسودانيين، عندما أشار إلى الطبقة المستنيرة ودورها فى استغلال منابع القوة والنضال فى السودان. كنموذج لذلك الكيان المرتجى أشار أحمد خير إلى تجارب شين فين فى أيرلندا، والمؤتمر الهندى، والمجلس التركى (الكمالى)، وحزب الوفد المصرى.[٢٨] ومن الغريب أن جميع الكيانات التى تمنى خير الاستهداء بها هى منظمات جماهيرية استمددت قوتها من سند قاعدى عريض، ولم تك تجمعات للطبقات المستنيرة فى بلادها. ولربما كان أحمد خير، وهو صاحب الدعوة لنضال وطنى شامل، لا يدعو لتنظيم نخبوى تقتصر عضويته على الطبقة المستنيرة، وإنما أراد لهذه "الطبقة أن تكون الطليعة ورأس الرمح فى ذلك النضال. وعلى كل، استقر رأى المتعلمين الذين اجتمعوا فى فبراير ١٩٣٨ على إطلاق اسم المؤتمر على كيانهم الجديد تيمناً باسم المؤتمر الهندى، كما سجلوا صوت شكر لأحمد خير على فكرته.[٢٩] ويؤكد استقرار رأى المؤتمرين على إختيار إسم المؤتمر أن تجارب المؤتمر الهندى فى النضال السلمى (العصيان المدنى) ضد الإستعمار كانت مصدر إلهام لخريجى السودان. هذا ليس باستنتاج، بل هو أمر توثقه رواية محمد أحمد محجوب، عن أن مقولات غاندى ومؤلفات نهرو، خاصة رسائله من السجن لابنته كانت من بين المقروءات الأكثر تداولاً بين أعضاء الأندية الثقافية.[٣٠] وجاء فى مذكرات أحمد محمد يس التى نشرت أخيراً، أن الضباط الباكستانيين الذين وفدوا

للسودان إبان الحرب العالمية الثانية كثيراً ما كانوا يدهشون من رؤية صور الماهاتما غاندى وجواهرلال نهرو معلقة على الحيطان فى مساكن مستضيفيهم من الخريجين، ويبدون غضبهم لأن مسلمى السودان لا يمجدون أهل دينهم من الهنود مثل محمد على جناح. يقول يس أن الرد على أولئك الغاضبين كان هو أن المهاتما يدعو لوحدة الهند، فى حين يدعو جناح وصحبه المسلمون إلى قيام بلدين منفصلين(٣١). فالتوافق فى الفكر السياسى والرؤى الوطنية فيما هو جلى، كان هو العنصر الحاسم لتحديد المواقف الوطنية لآباء الاستقلال، أكثر من الانتماء لأمة الإسلام.

على أن تَمَثُّل الخريجين السودانيين بالمؤتمر الهندى، فيما يبدو لنا، كان شكلياً واسمياً أكثر مما هو اقتفاء للمضمون والمحتوى. فالتدقيق فى الحوارات التى دارت فى جلسات المؤتمر الأولى يكشف عن طغيان العموميات على الأطروحات السياسية التى كان يدور حولها النقاش فى المؤتمر. قلة تلك هى التى كانت ذات رؤى واضحة حول مقومات الشخصية السودانية، وكيفية إزالة الانقسامات الأفقية والعمودية فى البلاد كما فعل الهنود. عن أذهان هذه القلة، لم تكن تلك القضايا غائبة، ففى حديث للمؤتمرين، مثلاً، قال جمال محمد أحمد: «السودان شعوب لا شعب، فنوبى الشمال، وعربى الوسط، وزنجى الجنوب والشرق، كل هذه عناصر متنافرة لا تآلف بينها ولا تعاضد ولا تداخل». ومضى جمال يقول: «إنها ليست عصبية، إذ ليس بيننا ثارات قديمة ولا أحقاد كامنة. ولست أرى أنجع من التقريب المادى بالتجارة، والرباط المعنوى بالخريجين خاصة، والمتعلمين عامة. وليس بضائر أن يطول الزمان فى صهر هذه الوحدات».(٣٢) تلك دعوة لوضع برنامج طويل المدى لإزالة العقبات فى طريق الوحدة الوطنية. وإلى حديث جمال نضيف دعوة عبد الماجد أحمد لخلق قومية سودانية، ودعوة محمد عامر بشير فى أوائل اجتماعات المؤتمر لنبذ القبلية ومطالبة الخريجين برفض الانتساب إلى قبائلهم فى الوثائق الرسمية كما كان هو الحال يومذاك. هذه الآراء تكشف عن رغبة فى النزوع عن كل ما يفرق. على أن أبلغ تعبير عن ذلك النزوع كان هو دعوة إسماعيل الأزهرى لتبنى رابطة المواطنة وإعلانها على كل رابطة. قال أزهرى: «أما آن لنا أن نثبت وجودنا ونعتز بسودانيتنا. إذا قسمت بلاد

الله إلى هند وصين ومصر، وساكن ذلك هندى، وهذا صينى، وذا مصرى، فأنا وأنت سودانى وهذا سوداننا. وإن لم نكن سودانيين فماذا نكون؟». [٣٣] وفى ملاحظة أكثر وضوحاً دعا أزهرى المواطنين لأن لا ينسبوا أبناءهم عند الولادة إلى قبائلهم لأن هذا عار على شعب يريد الوقوف على قدميه. ثم ناشد الشعب قائلاً: «يا ابن حلفا، يا سليل الجعليين، وأنت يا ابن الجنوب، يحق لكم الاعتزاز بمواطنكم وأصولكم. ولكن لا تنسوا أن الجميع يعيشون على ما تنبته الأرض السودانية. وأمام الأجانب كلكم تنسبون إلى وطنكم السودان. وأيام الشدة تحتملون المصائب كسودانيين. فسجلوها منذ الآن قومية واحدة وكلمة واحدة، ألا وهى سودانى». [٣٤] ورغم أن جون قرنق لم يطلع على سجلات تلك الفترة من تاريخ السودان، إلا أن اللافت للنظر أنه استخدم نفس التعبيرات فى مؤتمر كوكا دام (١٩٨٦) وهو يدعو للمواطنة السودانية ـ أىالسودانوية ـ ككيان يعلو على الانقسامات القبلية والإثنية، والثقافية، والدينية. وبطريقة عابرة تناول أحد مناصرى المؤتمر أيضاً قضية أخرى هامة هى قضية الرق، وصف فيها الرق بأنه نقطة سوداء يجب أن تمحى من تاريخ السودان[٣٥]. تلك الإشارات تبين أن القضايا التى نشرحها اليوم، لم تكن بعيدة عن أذهان بعض المؤتمرين، ولو اتجه المؤتمر إلى خلق بؤرة ولاء للوطن يتجاوز التمايزات العرقية والفوارق الدينية، كما فعلت الطائفية بخلق ولاء يعلو على القبلية والعشائرية (الولاء للطرق)، لتغيرت الأوضاع. التيار السائد وسط الخريجين ـ رغم الأفكار النصيحة التى أبداها بعضهم ـ أبعد فى أمر فرض الهُوية العربية ـ الإسلامية على من هم ليسوا عرباً أو مسلمين.

ومع الإقرار بأن الثقافة العربية الإسلامية هى النواة التى بسق منها التماسك الاجتماعى والثقافى فى الشمال، يستفز عقلنا كثيراً أن يشوب تلك الثقافة فى قطر متعدد الثقافات استعلاء ثقافى جهير. فعلى سبيل المثال كتب عرفات محمد عبد الله، هذه المرة فى صحيفة الفجر الناطقة باسم إحدى المدرستين الفكريتين (مدرسة الموردة ـ الهاشماب) أن الوطنية السودانية والانتماء لها لا يستقيمان إلا بإعادة كتابة (تأكيد من المؤلف) تاريخ السودان لتطهيره من الأفكار المعيبة، ودعم أركان الدين، والتسامى عن القبلية، والعناية باللغة العربية لتأكيد تفوقها (تأكيد من الكاتب) على اللغات الأخرى. هذه الأوصاف

لمقومات الوطنية السودانية لا تلغى السودانى غير المسلم وغير العربى فحسب، وإنما تلغى التاريخ السودانى كله فى فترة ما قبل الإسلام، وتنم عن استعلاء غير محبوب ولا مرغوب. فهى من ناحية تلغى وجود الحضارة النوبية، أى تلغى البعد العمودى للهُوية بإفتراضها أن تاريخ السودان بدأ بدخول العرب والإسلام إليه. وهى من ناحية ثانية، تباهى ـ دون حاجة لمباهاة ـ بالعربية، فانتشار اللغة والثقافة العربية فى السودان ليس حتمياً لأنها لغة متفوقة، وإنما لأنها ضرورية لحياة الناس فى مجتمع آخذ فى الانتقال من مرحلة الضرورة إلى مراحل أعلى فى التطور الاجتماعى. هى ضرورية أيضاً للتواصل بين أقوام لا يربط بينهم لسان واحد. فى تعليق على ذلك المقال كتب مؤخراً باحث شمالى يقول إن بناء الوطنية على وحدة العقيدة والتفوق العرقى عمل معيب إلى أبعد الحدود لأنه يكشف، فى الواقع، عن رغبة لتبرير الهيمنة السياسية والاقتصادية لجماعة معينة على بقية المجتمع من غير بنى جنسهم.[٣٦] عن هذا الرأى عبر أيضاً بقول متقن الدكتور عبدالله على إبراهيم حين قال إن الجماعة العربية الإسلامية فى السودان تعاملت مع الجماعات المساكنة لها فى الوطن (السودان) كرجرجة بلا ثقافة ولا دين. اتهمت لغتها بالعجمة، ودينها بالوثنية، واتصلت دعوتها الفكرية المدعومة بإجراءات الدولة الوطنية لكسر المقومات الدينية واللغوية لهذه الجماعات الأفريقية لتستبدل لغتها باللغة الصواب (العربية)، والدين بالدين الصحيح (الإسلام)، نتيجة لهذا الموقف نشأ سوء تفاهم بين الجماعة العربية والإسلامية والجماعات الأفريقية فى السودان، وهو سوء التفاهم الذى تفجر فى حرب أهلية مازالت مستعرة.[٣٧]

لا عجب إذن، إن تقلص السودان متعدد الأعراق والثقافات والديانات إلى مجرد حيز جغرافى بدون أمة موحدة. إن عملية بناء الأمة، بل فكرة الأمة ذاتها، معضلة كبيرة، فالأمم ليست مؤسسات عضوية ملموسة بقدر ماهى مؤسسات تخيلية إلى حد كبير. ولربما كانت أيضاً فكرة طوبائية، والأفكار الطوبائية ليست حقيقة إلا بقدر إيمان المرء بها. فى نفس الوقت، ليست هناك أمة على وجه الأرض تشكلت من شعب متجانس تماماً باستثناء هو الصين التى تمثل عرقية الهان فيها أكثر من تسعين بالمائة من السكان. ولكن مهما نظرنا للأمر، فإن تكوين أمة أو وطن يستلزم، فى البدء، وعياً داخلياً من جانب المجموعات

الإنسانية التى تعيش فى حيز جغرافى محدد بضرورة وجود رباط بينهم. ويعرف البروفيسيور كيلاس الأمة بانها جماعة من الناس يشعرون فى قرارة أنفسهم بأنهم مجموعة موحدة تربط بينها روابط تاريخية وثقافية وتشترك فى سلسلة نسب واحد.(٣٨) ويذهب كيلاس إلى تقسيم الأمم والأوطان إلى أمم إثنية (والتى يمكن أن ينطبق عليها التعريف السابق)، وأمم اجتماعية وهى التى تتشكل من أكثر من جماعة عرقية. وقد يكون رأى كيلاس حول الأمم الإثنية مقبولاً إلى حد معقول، لكن تطبيقه على مجتمعات تضم أكثر من جماعة عرقية ينذر بكارثة إن أصبحت الإثنية التى تتقرر على ضوئها ماهية الدولة هى إثنية الأغلبية المهيمنة. هذا بلا شك، ينطبق على السودان حيث تتخلل الجماعة العرقية المهيمنة جماعات عرقية أخرى، بل حيث يختلف الأقوام داخل الإثنية المهيمنة نفسها حول الصيرورة التاريخية التى أنتجت الهُوية العرقية المزعومة للبلد. فالإثنية، بعكس الأصل أو النسب الذى يقوم على خصائص جسمانية موروثة، تتحدد ثقافياً وفق صيرورة تاريخية. وربما يكون هذا التناقض الداخلى فى أطروحة كيلاس هو الذى قاد باحثين آخرين للاعتراض على تعريفه للوطن أو القومية. من أولئك الباحثين باريش الذى أكد أن الأهداف القومية المتفق عليها، أو توافق وجهات النظر حول التاريخ الوطنى، ليست ضرورية لتكوين الأمة.(٣٩) فالأهداف القومية المتفق عليها، حسب رأى باريش، تخضع دوماً لجدل وإعادة تعريف مستمرين، كما أن وجهات النظر حول التاريخ هى على الدوام عرضة لأقوال وتفسيرات متباينة تنقسم حولها الآراء. ولربما أضفنا لرأى باريش أن التاريخ القومى دوماً هو تاريخ أيديولوجى، بل شوفينى لأنه لا يركز إلا على أمجاد الأمة كما يصورها المؤرخ. هذا المنهج فى كتابة التاريخ لا يعين أبداً على الوصول إلى الحقائق المجردة. علاوة على ذلك، هناك دوماً عنصر اختيار وطوعية فى تشكيل الأمة، فلكيما تصبح وحدة الأمة أمراً قابلاً للتطبيق، ينبغى أن تبنى على الإرادة الحرة وعنصر الاختيار. لهذا الرأى انتهى بعض الباحثين الذين دعوا بحماس شديد إلى بناء الأمة (Nation-Building) عبر استراتيجية التحديث والتعبئة الاجتماعية (كما حاول الحكام والمفكرون الشماليون فى عهد ماقبل الاستقلال). من هؤلاء كارل دوتش أحد آباء تلك الإستراتيجية، ورائد فكرة التحديث

والاتصال المتبادل كأدوات رئيسية لتحقيق التماسك القومي.[٤٠] إلا أن دوتش اعترف مؤخراً بأن التعبئة الاجتماعية قد تعزز اندماج الدول التى يشترك أهلها بالفعل فى اللغة والثقافة والبنية الاجتماعية، ولكنها فى نفس الوقت قد تضعف أو تدمر وحدة الأمة التى ينقسم سكانها عملياً إلى جماعات متعددة، مختلفة اللغى والثقافات وأساليب الحياة.[٤١]

نتيجة لهذه الصور الذهنية التى تشكلت فى عقول طبقة المتعلمين تجاه الجماعات العرقية السودانية الأقل نمواً على المستوى الاجتماعى، حصرت تلك الطبقة من المتعلمين أصحابها داخل سجون فكرية متعددة ، ولم تعُد ترى فى الجماعات العرقية غير العربية، خاصة فى الجنوب، إلا قبائل متخلفة لاترقى إلى مستوى معاملتها كقوميات. وتعبير القبيلة (tribe) نفسه هو أحد المسكوكات اللفظية ذات الدلالة التهجينية التى اصطنعها الباحثون الغربيون والإدارات الاستعمارية لتوصيف الجماعات العرقية الأفريقية. هذا التوصيف يفترض أن هذه الجماعات لا تمتلك المقومات اللازمة لكيما تعتبر أمماً قائمة بذاتها أو نواة لأمم. بيد أن بعض هذه الجماعات تتمتع باستقلال واضح عمن حولها، كما تتمتع بتنظيم اجتماعى فائق مثل الهوسا فى نيجيريا (وهم مجموعة ثقافية لا عرقية)، والدينكا فى السودان، والزولو فى جنوب أفريقيا. تلك المقومات تجعل من هذه المجموعات مشروع قوميات ناضجة، أو كما يقول كونور قوميات احتمالية (Potential) بذاتها وفى حد ذاتها (by itself and in itself)[٤٢] وتؤكد التجربة الأفريقية أن هذه القوميات الكامنة متى ما جوبهت بقوة أكبر منها (كالمسيحية أو الإسلام) تلجأ أما إلى الانصهار الانتقائى فى ثقافة القوة الجديدة (عن طريق اعتناق بعض ملامحها ودمج تلك الملامح داخل ثقافتها)، أو الإصرار على توكيد ثقافاتها الضعيفة نسبياً، وبخاصة عند ما تحاول القوة الأكبر منها فرض ثقافتها عنوة. كما أثبتت التجارب الأفريقية أيضاً أن محاولة استيعاب (assimilation) القبائل أو القوميات المختلفة داخل ثقافه قوية ، أمر يسهل تحقيقه أن صحبت محاولات الاستيعاب هذه سياسات تقنع تلك الجماعات بأن انتماءها إلى الثقافة الأوسع يخدم مصالحها، ولا يلزمها بالتخلى عن الخصائص التى تعتز بها.

وحدة شعب السودان المتنوع الأعراق ما كانت لتمثل أدنى مشكلة لو انتهج دعاة الوحدة فى الشمال السبيل الذى انتهجه أسلافهم فى نشر العربية والإسلام، عوضاً عن ذلك آثروا

لغة الاستعلاء وطريق الحرب. تلك هى البدايات التى انتهت بالسودان إلى ما انتهى إليه؛ أقمناه على ساق أعوج، والساق الأعوج عصى على الاعتدال حتى وإن توفر على علاجه أنطس جراحى العظام. وحتى اليوم ما زلنا عاجزين عن تحديد ماهية الوطنية السودانية، وجعلنا الصغار منا فى بلبال من الأمر. فمثلاً، يؤرقنا كثيراً ما تحفل به الصحف العربية - خاصة جريدتى الشرق الأوسط والحياة - من لجاج بين المغتربين السودانيين حول من هو السودانى. فقلما نقرأ مساجلات تدور بين اللبنانيين - مع خلافاتهم الطائفية والدينية - حول لبنانيتهم، أو نقرأ عن نزاع بين الجزائريين، مع الحدة الأخيرة التى صاحبت دعوة الأمازيغ للاعتراف بكينونتهم الثقافية، حول جزائريتهم. استمرار طرح هذا السؤال بعد مرور ما ينيف على الأربعين عاماً على الاستقلال أمر يكشف على التهويش والإختلاط الذى تفشى بين ناشئة السودانيين بسبب الأفكار الملتبسة التى أشاعها كبارهم، والذين لايقل اضطرابهم الفكرى عن ذلك الذى أعترى الناشئة. ومؤخراً، ذهب أحد الباحثين المتعمقين فى دراسة التاريخ السودانى إلى طرح نفس السؤال آملا فى التوصل إلى هوية ذلك الإنسان الجديد المسمى بالسودانى، الذى لا هو بعربى صراح، ولا أفريقى صرف.[٤٣] يقول المؤرخ أن هذا المخلوق لا يمكن أن يكون إلا سودانياً. تلك الحقيقة البدهية ما برحت غائبة عن أذهان كثيرين فى شمال السودان، وليس أدل على ذلك من تلاحيهم حول أصولهم على صفحات الصحف. أما بالنسبة لـ "ابن الجنوب الذى كان مطالباً بالافتخار بسودانيته من جانب إسماعيل الأزهرى فى مؤتمر الخريجين، فلربما لا يملك منذ استقلال السودان وحتى اليوم جواباً على السؤال: هل أنت سودانى؟، غير أن يقول: ربما أكون ذلك يوماً ما.

على مستوى السياسة الفعلية تجلى فقدان الحساسية نحو الآخر (غير العربى وغير المسلم) فى ظاهرة تجدر الإشارة إليها ، إلا وهى أسلوب الاختيار للمواقع العليا فى مؤتمر الخريجين فى الفترة (١٩٣٨ - ١٩٤٢) . كان المؤتمر يدار عبر لجنة من ٦٠ عضواً (اللجنه الستينية) يتم اختيارهم من بين المتعلمين العاملين فى المكاتب الحكومية والتجارة. وخلال السنوات الست الأولى من انعقاد المؤتمر لم يقع الاختيار على أى عضو من الجنوب أو الغرب أو جبال النوبة أو - وذلك هو الأهم - من أبناء الزنوج المنبتين الذين تشمألوا، لشغل

أى منصب قيادى فى المؤتمر. غياب أبناء الجنوب عن أى موقع فى المؤتمر أمر مفهوم إذ لم يكن الجنوبيون يومذاك جزءاً من التيار الوطنى، وحتى إن أراد واحد منهم ذلك لما سمح له الاستعمار. ذلك الحال لا ينطبق على المنبتين الذين أصبحوا جزءاً لا يتجزأ من النسيج الاجتماعى الشمالى، وشارك الكثيرون منهم فى الكفاح الوطنى وأندية الحوار الأدبى. ومما يجدر بالذكر إشارة أحمد محمد يس فى مذكراته إلى أن اختيار أعضاء اللجنة الستينية كان يتم بالتشاور والانتقاء بهدف توحيد كل ألوان الطيف السياسى[٤٤]. تلك الألوان، فيما يبدو، لم تكن تتسع لغير أولاد البلد.[٤٥] بمفردات تلك الفترة (وهى مفردات مازال البعض يستخدمها حتى اليوم) ظلت القيادة فى هذا الوطن الإسمى مقصورة على أولاد البلد. ذلك الاصطلاح يفترض أن من فى خارج نطاقه لا ينتمى للبلد. وفى هذا كان محمد عشرى الصديق محقاً عندما كتب: «يقولون أن السودان مهد التعصب. وأصدقكم أن هذا القول لا يفقد قيمته عند البحث والاستقراء. فلماذا نحن متعصبون؟ مايزال بيننا قوم يتعصبون للجنس (العرق) واللون والمعتقد. ومايزال بعضنا منقسمين بطوناً وأفخاذاً لا يفيدنا وجودها ولا يضرنا عدمها» (آراء وخواطر). تلك الاستهانة من الخريجين دفعت بأبناء الأرقاء إلى التقوقع داخل محارتهم، والبحث عن وسائل أخرى للتعبير عن مصالحهم كما سنبيين فى الفقرات التالية.

تبعات الاسترقاق العسكرى

نمو نظام الاسترقاق العسكرى الذى أشرنا إليه فى الفصل السابق، كان له تداعيات هامة فى هذه المرحلة تدعونا للعودة إليه ، خاصة فيما يتعلق بموقف النخبة السياسية فى الشمال من أسلاف الرقيق القدماء أو الزنوج المنبتين الذين أصبحوا جزءاً من المجتمع الشمالى. فالمشاعر تجاه أبناء الأرقاء الذين استقروا فى المدن الشمالية لم تكن تتسم بالارتياح من جانب الشماليين ، بل ظلت تتراوح بين الازدراء (علاقة السيد ـ بالعبد)، والخوف، ثم القلق الفوبائى. زال هذا القلق وضعفت حدة الإزدراء تدريجياً نتيجة لاندماج تلك الفئة منكودة الحظ فى المجتمع الشمالى ، ولحراكهم الاجتماعى المتزايد الذى ارتقى بهم إلى مستويات عليا داخل المجتمع. وبمضى الوقت اصبحوا شماليين بكل ماتحمله الكلمة من

معان، إذ اعتنقوا الإسلام ديناً، وتشربوا الثقافة العربية، وهجروا تماماً كل مايتصل بأسلافهم من معتقدات وثقافات وأنماط سلوكية، بل أسهم البعض منهم إسهاماً وافراً فى الحياة السياسية والثقافية فى السودان فى الشمال. وكان من الممكن أن يصبح هؤلاء رموزاً ونماذج يقتدى بها الآخرون، لولا أن الاستعراب ظل عند الكثير من الشماليين انتساباً عرقياً، أكثر مما هو مكتسب ثقافى. ولهذا فإن لم تقر النخبة الشمالية للنابغين من تلك المجموعة بالجدارة ، فليس هذا لأنهم كانوا يفتقدونها، أو كانوا ينكرون أو يستنكرون الثقافة العربية والإسلامية، وإنما لأن هناك لعنة أبدية ظلت تلاحقهم: أصلهم العرقى.

فى الفصل السابق أشرنا إلى الطريقة الحمقاء التى تعامل بها الإنجليز مع من أسموهم السود المجندين بتوزيعهم فى كانتونات عِرقية حول المدن الشمالية. ومن جانبهم ثابر أهل السودان الشمالى على المفاضلة بين أقوام السودان المختلفين على أسس عرقية من أجل غايات نفعية. عبر تلك المفاضلة تشكلت صور ذهنية ميثولوجية عمن هو السيد، ومن هو المؤهل بأصله لأن يكون عبداً. تلك الصورة الذهنية، فيما نظن، هى التى قادت الطبقة السياسية فى الشمال للاستهانة (tak-ing for granted) بأبناء الأرقاء، ودفعت، بدورها، المؤهل للاستعباد (فى ظن أهل الشمال) إلى التقوقع فى ذاته وإنشاء تنظيماته السياسية الخاصة به، أى المقصورة على بنى جنسه من المسترقين تاريخياً والمؤهلين للاسترقاق أبداً. ولا نحسب أنه دار بخلد الطبقة السياسية فى الشمال، أنه كان لنظرتها لتلك المجموعات دور كبير فى نشوء تلك التنظيمات. مع هذا، كان توجه تلك الجماعات المهمشة لتنظيم نفسها على أسس عرقية محل تعريض واتهام من جانب الشماليين، ولسوء الحظ موضع شكوك وريب أيضاً من جانب أهلهم فى الجنوب. فعندما قرر الجنوبيون الذين وفدوا للخرطوم فى منتصف الخمسينيات إقامة ما أسموه اللجنة السياسية الطارئة لجنوب السودان، رفضوا أن ينضم إليهم ذوو الأصول الجنوبية المقيمون فى الشمال بدعوى أنهم لم يعودوا جنوبيين. يتأسى المرء كثيراً على ما حاق بأولئك "المنبتين. حقاً لا أرضاً قطعوا ولا ظهراً أبقوا.

آثر أسلال العبيد السابقين تأسيس حزب سياسى خاص بهم أسموه الكتلة السوداء، كما أسسوا صحيفة باسم الحزب أسموها أفريقيا، وللاسمين دلالتان لاتخفيان على لبيب. وتشكلت قيادة الكتلة من مجموعة من الضباط المتقاعدين والمهنيين المنتمين لسلالات غير

عربية، أى من الذين انحدر أسلافهم من الجنوب، وجبال النوبة، ودارفور(٤٦). أول اجتماع للكتلة انعقد فى ١٩٤٢ وشارك فيه ثلاثة آلاف شخص (مايزيد على ضعفى الذين شاركوا فى افتتاح مؤتمر الخريجين)، إلا أنهم لم يكونوا جميعاً ممن أسماهم أحمد خير الطبقة المستنيرة، وبالقطع لم يكونوا، فى نظر أهل الشمال، من أولاد البلد. وعندما رفضت الإدارة الاستعمارية الاعتراف بالكتلة كحزب سياسى، استصدرت قيادتها قراراً من الجمعية العامة بتشكيل جمعية الوحدة السودانيه التعاونية بمقتضى قانون الجمعيات التعاونية، وبذلك تم تسجيل الكتلة كجمعية تطوعية اجتماعية تعمل على الرعاية الاجتماعية لأعضائها. تلك الجمعية تعرضت لهجوم عنيف من قبل أولاد البلد باعتبارها مؤامرة عنصرية دبرها المستعمرون، رغم أن هؤلاء المستعمرين رفضوا السماح لهذه الجماعة بالتعبير عن قواعدها كتنظيم سياسى، مثلما سمحوا للجماعات المشابهة فى الشمال. وفى تجليها السياسى الأخير بعد ست سنوات (١٩٤٨)، أعلنت الكتلة برنامجها السياسى والذى تلخص فى تكريس الجهود لتعزيز وحدة السودان، والحد من التفرقة بين السودانيين، وضمان العدالة الاجتماعية لمؤيديها. ولا نحسب أن فى هذه الأهداف ما يؤرق بال السياسى الشمالى الذى يعنيه أمر وحدة السودان، أو يقلق الديموقراطى الذى يؤمن أن الديموقراطية حق للجميع، أو الليبرالى الذى يدرك أن الليبرالية دون عدالة اجتماعية طحن بلا طحين.

من بين القضايا الاجتماعية التى أثارت قلق الكتلة بعض الممارسات المهينة للبشر، والتى كان أداؤها مقصوراً على أبناء جبال النوبة (كسح فضلات الإنسان من المراحيض العامة والخاصة). وكان قدر أبناء النوبة أن يحملوا تلك القاذورات على رؤوسهم. تكليف بعض الجماعات المستضعفة بأداء أعمال ينظر إليها المجتمع المعين كأعمال حقيرة، لم يكن وقفاً على الشمال. فصناعة الحديد (iron mongery)، مثلاً، مهنة يزدريها الدينكا، ولهذا كانت ـ ومازالت ـ توكل لأبناء قبائل البانتو (الفرتيت) الذين يعدهم النيلويون أدنى منزلة منهم. غير أنه مهما شطح الخيال بالمرء لا يمكن مقارنة تلك المهنة أو أى مهنة يدوية أخرى، بعملية نقل الفضلات البشرية على الرؤوس. تلك مهنة تُجَرِد العاملين فيها من آدميتهم. ولعل الاستعمار قد جاء بتلك الفكرة من الهند حيث كانت طائفة المنبوذين

(الداليت) تقوم بذلك العمل. ولكن حين ألغت حكومة الهند بعد الاستقلال تلك الممارسة المذلة، استمر النوبة يمارسونها في السودان طوال فترة ما بعد الاستقلال وحتى مايو ١٩٦٩ عندما أوقفتها حكومة النميري باعتبارها نشاطاً مهيناً للبشر.

بالطبع لا تقتصر الظلامات الاجتماعية التي قامت الكتلة لتصحيحها على هذه الظاهرة وحدها، وإنما أيضاً - وربما بقدر أكبر- لظلامات أخرى عديدة بدأنا نصفها مؤخراً بـ التهميش الاقتصادي والاجتماعي. مع ذلك لم تر الطبقة السياسية الشمالية في تصدي المتعلمين من أبناء الطبقات المقهورة لتلك الظلامات الاجتماعية ، إلا مؤامرة للجنوح بالعملية الديموقراطية عن مسارها. ومن المُذهل أن واحداً من القضايا التي أعلى المؤتمر رايتها، هي تحقيق الرفاهية للسودانيين (البند التاسع من مذكرة المؤتمر للإدارة البريطانية) . ولكن، كما تُبين المذكرة، لم تتجاوز الرفاهية المقصودة رفاهية الموظفين والتجار ممثلة في إعطاء الأولوية للسودانيين في الوظائف، ووضع قانون يلزم الشركات والبيوتات التجارية بتحديد نسب معقولة من وظائفها للسودانيين، وتمكين السودانيين من استثمار موارد البلاد التجارية والزراعية والصناعية. وتعبير السودانيين لا يعني، فيما نظن، غير أولاد البلد من التجار الشماليين.

أيا كان الأمر، فإن موقف الطبقة السياسية الشمالية كان مدفوعاً بعاملين، كلاهما مُخزٍ. العامل الأول يتمثل في أن الجماعات التي بدأت الكتلة تتحدث باسمها كانت، في رأي الأحزاب آنذاك، مخزوناً استراتيجياً لها في معركة الانتخابات المقبلة. وبالتالي ، فمن الخير للأحزاب أن تبقى تلك الجماعات في سباتها السياسي، لاسيما وقد كانت الأحزاب غابطة كل الغبطة من غيبوبة تلك الكتلة البشرية عن مصالحها الحقيقية. السبب الثاني، فيما يبدو لنا، هو أن الطبقة السياسية الشمالية لم تر في الديموقراطية غير وجهها الإجرائي، إذ جهلت أو تجاهلت المعنى الأعمق للديموقراطية. فالديموقراطية ليست تزاويق دستورية، كما أنها لاتتوقف عند حدود الإعلانات الدستورية والحكومات والتحالفات. جوهر الديمقراطية هو توقير كرامة الإنسان، وما النصوص الدستورية حول الحقوق الأساسية، واستقلال القضاء، وطرائق محاسبة المحكومين لحكامهم، والتعبير عن الإرادة الشعبية، إلا أعراض أو وسائل.

الجوهر هو توقير الإنسان وتمكينه من تطوير ذاته ، والتعبير الحر عنها. بعبارة أخرى، أهمل "الديموقراطيون الغايات واكتفوا بالوسائل التى يتوسل بها المرء بلوغ غايته. وبانصرافها عن المحن والآلام الاجتماعية التى تعانى منها جماعات حسبتها مخزوناً بشرياً لها، لم تظهر الأحزاب فقط قصوراً هائلاً فى إدراك المعنى العميق للديموقراطية، بل كشفت أيضاً عن استهانة ما بعدها استهانة بمؤيديها.

مرة أخرى نمسك بتلابيب تلك الطبقة الحاكمة لنعود بها إلى تجربة الهند، ففيها درس مفيد لمن اتخذ التجربة السياسية الهندية مناراً هادياً. فمن القرارات الأولى التى اتخذها آباء الاستقلال فى الهند، التخلص من نظام الطوائف الاجتماعية الذى يعود إلى ثلاثمائة سنة قبل الاستقلال، ونصت عليه التعاليم المقدسة للهندوس(٤٧). صحيح أن المنبوذين مازالوا محل إحتقار على المستويات الشعبية، خاصة بين غلاة الهندوس، إلا أن الذى يعنينا ـ فى الهند كما فى السودان ـ هو مقاصد العقل الرسمى. فى هذا ، يحق لآباء الاستقلال الهندى المباهاة بما قاموا به لإلغاء ظواهر اجتماعية مرذولة لها جذورها فى ديانتهم: أعلنوا لا دستورية نظام الطوائف الاجتماعية، وأصدروا القوانين التى تجرم استغلال البشر على أساس التمييز الطائفى، ووضعوا السياسات الرامية إلى الارتقاء الاجتماعى عبر توفير فرص التعليم والتدريب والعمل لمن عانوا من وطأة نظام الطوائف، وأتاحوا فرص الترقى السياسى للطوائف الدنيا بمن فيهم المنبوذين، أدنى طائفة فى تلك التراتبية الغريبة. نعم من حق آباء الاستقلال أن يفاخروا بأنه بعد خمسين عاماً من الاستقلال تقلد واحد من الداليت (ناريان) منصب رئيس الدولة ، رغم ما نصت عليه التعاليم الهندوكية المقدسة عن نبذ تلك الطائفة. فالمظاهر الاجتماعية الشائهة تحتاج، بلا شك، إلى وقت كبير لعلاجها عبر التنوير والتوجيه والإرشاد، ولكنها لا تعالج أبداً بإنكار وجودها أو تجاهلها. وواجب السياسيين الراشدين لايقتصر فقط على الاعتراف بالظاهرة ، بل يمتد إلى صوغ القوانين التى تحقق التمكين (empowerment) لتلك الطوائف حتى تعبر عن ذاتها، وتحتل المكان الذى تؤهلها له قدراتها. قال الرئيس الهندى ناريان بمناسبة العيد الخمسين للاستقلال، إن الهند أنجزت الكثير فى خمسين عاماً، ولكنها إن فشلت فى إزالة كل الرواسب المتبقية ضد الداليت(أهله) ،

لأصبحت الديموقراطية مثل القصر الذى يقوم على كومة من الروث. صحيح أن محنة جامعى فضلات الإنسان في السودان لم تكن، مثل محنة الداليت؛ ففى الهند يطهر أفراد الطبقات العليا أيديهم عندما تلامس يد أى فرد من الداليت. ولكن صحيحا أيضاً، أن الطبقة الحاكمة فى الشمال، بتجاهلها للتهميش الاقتصادى والسياسى الذى عمق من مشاعر عدم الرضا أولاً، ثم استنفج الغضب أخيراً بين أهل الأطراف، جعلت من الديموقراطية السودانية قصراً على روث.

استرضاء الشمال

فى تجاوبها مع مؤتمر الخريجين آثرت الإدارة البريطانية، بعد تردد، سياسة الاسترضاء بدلاً عن المجابهة، ودعت إلى تأسيس مجلس استشارى لشمال السودان كمنبر لاستشارة السودانيين فى إدارة بلادهم. هذه الدعوة تناولت واحداً من مطالب المؤتمر (الحكم الذاتى والترقى الإدارى) ، إلا أنها أغفلت مطالب سياسية أخرى مثل الحفاظ على وحدة السودان. ولا مشاحة فى أن يزيد من مخاوف النخبة الشمالية من نوايا الإدارة الاستعمارية فى تقسيم البلاد، خلق مجلس استشارى لشمال السودان يستبعد منه الجنوب. جاءت فكرة المجلس الإستشارى فى وقت بدأت تلوح فيه فى الأفق إشارات تنبى ببداية النهاية للاستعمار كمؤسسة. تلك كانت هى الفترة التى أخذت تعلو فيها الأصوات مطالبة برحيل الاستعمار عن شبه القارة الهندية ، وبزغت فيها نهضة فكرية بين الأفارقة الذين كانوا يعيشون فى بريطانيا آنذاك (كوامى نكروما ومدرسة مانشستر) تدعو لتوحيد أفريقيا وتحريرها. جاءت الفكرة أيضاً فى وقت خرجت فيه بريطانيا منهكة من الحرب، للحد الذى جعلها تبدأ فى إعادة النظر فى علاقاتها بمستعمراتها القديمة. وكان لحزب العمال الذى كان شريكاً فى الحكم يومذاك دور كبير فى هذا التوجه الجديد، وبخاصة الجناح الأكثر تفتحاً فيه، والذى كان بعض رجاله مثل السير ستافورد كريبس على صلة وثيقة بقيادات حركة التحرير فى الهند قبيل إعلان استقلالها. وليس مصادفة أن زار كريبس الهند تلك الأيام، كما توقف فى السودان فى طريقه إليها. بدا واضحاً يومئذ أن اللحظة قد حانت لكى تتخذ بريطانيا قراراً نهائياً بشأن مصير السودان، وتبعاً لذلك، قدم السير دوقلاس نيوبولد، السكرتير الإدارى إلى

مجلس الحاكم العام فى عام ١٩٤٥ مجموعة من الخيارات تمثلت فى:

١ ـ توحيد الجنوب والشمال.

٢ ـ ضم الجنوب إلى شرق أفريقيا.

٣ ـ حل وسط بين الخيارين السابقين يتم بمقتضاه تقسيم الجنوب بين السودان الشمالى وشرق أفريقيا.

الجو العام آنذاك كان يشير إلى أن الخيار الأول هو الأفضل بسبب عدم رغبة حكام شرق أفريقيا فى تبنى مشاكل الجنوب والذى لم يكن ليمثل ـ بسبب ضعف بنيته التحتية ـ إلا عبئاً إضافياً لها، ناهيك عن معارضة تلك الخطة فى شمال السودان ومن جانب مصر. ولربما اختلفت الأمور، كما يقول إدارى استعمارى ، إن لم يكن العامل المصرى عنصراً من عناصر القرار[٤٨]. وكان الحكام البريطانيون يدركون جيداً أن السودان الجنوبى، فى حالته التى كان عليها، لن يكون قادراً على الوقوف بمفرده كدولة مستقلة. عن هذا التحول عبر للمرة الأولى، السير جيمس روبرتسون، السكرتير الإدارى الذى خلف نيوبولد، خلال انعقاد مؤتمر إدارة السودان، وهو المؤتمر الذى دعت إليه الإدارة الاستعمارية للتداول حول الإجراءات التمهيدية لإشراك السودانيين فى إدارة بلادهم. سئل روبرتسون فى ذلك المؤتمر عن موقف بريطانيا تجاه الجنوب، فأجاب قائلاً: أن سياسة الحكومة السودانية تتمثل فى أن السودانيين الجنوبيين أفارقة وزنوج بصورة لاتقبل الشك، ولكن تقف الجغرافيا والاقتصاد معاً (وهو ما يمكن ملاجظته حتى الآن) ليجعلا السودانيين الجنوبيين مرتبطين ارتباطاً متشابكاً مع السودان الشمالى المستعرب والشرق أوسطى. هذا ما يمكن قوله فى هذه اللحظة.[٤٩] فى ذات الوقت، كان البريطانيون يعتقدون أنه إذا ما تركت الأمور فى يد الشمال فسوف يبسط سيطرته على الجنوب، ولهذا تولد لديهم انطباع قوى بأن الحكم الفيدرالى أو الحكم الذاتى الإقليمى هو الضمان المناسب لحماية مصالح الجنوبيين.

عقد مؤتمر إدارة السودان أول جلساته فى ١٢ يونيو (حزيران) ، ١٩٤٦ تحت رئاسة روبرتسون، ومثل الجنوب فيه مديرا أعالى النيل والاستوائية البريطانيان. وحين شارك

عدد من علية أهل الشمال فى المؤتمر[٥٠]، وكان الجنوبيون بارزين فيه بغيابهم. وتشير الوثائق أنه لولا ضغوط السفارة البريطانية في القاهرة، والتى كانت ترى أن الوقت قد أزف لسودنة بعض الوظائف، لما استجاب حكام الخرطوم لمذكرة الخريجين حول الرفاهية؛ لأن كل أعضاء مجلس الحاكم العام ـ باستثناء ايريك بريدى ، مدير الصحة ـ كانوا يرون غير ذلك.[٥١] ومن المفارق أن تستنجد الإدارة الاستعمارية التى كانت تستنكف تعيين السودانيين فى مراقى السلطة العليا لعدم جدارتهم، بالمادة ١١/٢ من المعاهدة المصرية البريطانية (١٩٣٩)، والتى تنص على تعيين السودانيين من ذوى المؤهلات فى الوظائف العليا، لإحلال سودانى مكان مصرىّ كقاض لقضاة السودان. وكان ذلك المنصب شاغراً منذ تقاعد الشيخ حسن مأمون (مصرى) فى ديسمبر ١٩٤٦ . ولكن فى أكتوبر ١٩٤٧ عين السير توماس كريد، السكرتير القضائى، الشيخ أحمد الطاهر قاضياً للقضاة، وأصبح بذلك أول سودانى يحتل موقعاً رفيعاً فى الدولة.

اتضح للبريطانيين عند انعقاد المؤتمر أن الشماليين الذين شاركوا فى الاجتماع لم يكونوا يرضون عن وحدة بلادهم بديلاً، أو يقبلون ضم أى جزء منها لبلد آخر. وكان ذلك المؤتمر نفسه (مؤتمر إدارة السودان) وليداً لمجلس آخر اقتصرت عضويته على الشماليين:[٥٢] المجلس الاستشارى لشمال السودان والذى كان يهدف فيما زعم صانعوه، لتقديم النصح للحاكم العام ومجلسه حول إدارة السودان. وعندما ووجه السير جيمز روبرتسون بسؤال فى المجلس الاستشارى حول عدم إشراك الجنوبيين فى مؤتمر إدارة السودان، جاء رده غريباً ومريباً قال إن عدم مشاركة الجنوبيين تعود إلى بُعد المسافة بين الخرطوم والجنوب، وإلى أنهم لا يألفون المشاركة فى اجتماعات كبيرة.[٥٣] ومع ذلك، توحى الدلائل بعد خطاب نيوبولد فى عام ١٩٤٥ أن رأى الإدارة البريطانية فى تلك اللحظة قد استقر على بقاء السودان موحداً، ولربما كان هذا هو الذى حدا بالبريطانيين لعقد اول اجتماع سياسى بين الشمال والجنوب مباشرة عقب مؤتمر إدارة السودان، ألا وهو مؤتمر جوبا.

مؤتمر جوبا كان حدثاً هاماً، إذ اجتمع فيه الشماليون والجنوبيون لأول مرة للتشاور حول توحيد شقى القطر.[٥٤] فى ذلك المؤتمر أعرب الجنوبيون عن كل ما يعترى نفوسهم من

مخاوف من الشمال، وعلى رأسها تلك التى سببتها صدمات تجارة الرقيق ، كما أبانوا قلقهم البالغ من الهيمنة الشمالية إذا ما تركهم الإنجليز فى أيدى إخوتهم الشماليين. وقد حاول محمد صالح الشنقيطى التخفيف من وطأة تلك المخاوف. تصدى الشنقيطى، وكان سياسياً ذا طرف طامح، ومحدثاً بليغاً لا يدلى بالرأى إلا وعنده شيء، بعنف ملحوظ إلى محاولات المستر اوين، مدير بحر الغزال، إثارة موضوع تجارة الرقيق والإيحاء بأن ضم الجنوب إلى الشمال سيعرضه من جديد للنخاسة. لم يمضغ الشنقيطى الحروف عندما قال لاوين: نعم هنالك صفحات مقيتة فى تاريخنا إلا أن أسلافك أيضاً كانوا أكبر تجار رقيق فى التاريخ.(٥٥) ومن الغريب أن الجماعات السياسية التى قاطعت مؤتمر إدارة السودان باعتباره عملاً تخديرياً، لم تكن ترى فى مؤتمر جوبا أيضاً إلا محاولة استعمارية لتكريس الوضع الذى كان قائماً، كما لم تكن ترى فى الشنقيطى وأمثاله إلا أيادى للاستعمار. ولعل شنقيطى قد ظلم، كما نقول، ظلم الحسن والحسين، فإلى جانب شكوك الشماليين، ظل بعض الجنوبيين يتهمونه بإغواء الأعضاء الجنوبيين فى مؤتمر جوبا على قبول الوحدة. وعلى كل، لن تجدى البلاغة - مع صدق قائلها - فى إقناع الجنوبيين، دون تقديم أية ضمانات محددة يلتزم الشمال بإدراجها فى الدستور الذى سيصاغ مستقبلاً. هذه الحقيقة بدت جلية فى الكلمات المنذرة التى صدرت من الزعيم الجنوبى لوليك لادو. ولئن عجزت تلك الكلمات عن إقناع الأعضاء الشماليين فى المؤتمر بضرورة هذه الضمانات، فمن العسير أن يقنعهم أى شيء آخر. قال لادو «إن أسلاف السودانيين الشماليين لم يكونوا محبى سلام، كما لم يكونوا فى وداعة الأبقار المدجنة، ولكن الجيل الجديد من الشماليين يقول بأنهم لا يسعون لضرر الجنوب . الزمن وحده سيظهر حقيقة ما سيفعلونه على أرض الواقع».(٥٦) لم يستوعب تلك المخاوف من الأعضاء الشماليين سوى إبراهيم بدرى الذى قال: أن هذا الموقف موقف نفسى متجذر لا يغيره الاسترضاء الشفهى مهما بلغت جديته.(٥٧) وكان بدرى صريحاً فى نقده لظاهرة الإسترقاق وآثارها الباقية فى نفوس الجنوبيين. وكما سنرى ، ضمن بدرى آراءه تلك فى مذكرة تقدم بها للجنة تعديل الدستور (لجنة القاضى البريطانى ستانلى بيكر) كانت فريدة فى رأيها، بعيدة النظر فى توجهاتها، وبالغة الأمانة فى التعبير عن الوضع الذى كان سائداً.

خرج مؤتمر جوبا ببعض القرارات التى كان لها أثر بعيد المدى على مجرى الأحداث، إذ أكدت القرارات على عدم رغبة الجنوب فى الانضمام إلى يوغندا، مع عدم دقة التعبير. فجنوب السودان تزيد مساحته عدة مرات عن مساحة يوغندا، ولهذا فضمه ليوغندا كان سيعنى ابتلاع الجنوب لها، لا ضمه إليها. تم الاتفاق أيضاً على بقاء الجنوب متحداً مع الشمال ، لما فى ذلك من فائدة للشقين، شريطة ألا يملى الشمال أسس تلك الوحدة. ولكيما تتحقق تلك الوحدة على الوجه الأمثل طالب الجنوب بالحصول على ضمانات تكفل لهم تحقيق رغباتهم المشروعة فى ظل أى نظام سياسى يقوم فى المستقبل. كما طالب العضو بوث ديو بتعزيز تعليم اللغة العربية فى الجنوب حتى يتمكن الجنوبيون من اللحاق بإخوانهم فى الشمال.

الإدارة الاستعمارية فى الجنوب أبدت قلقاً ملحوظاً من التطور السريع للأحداث، وادعت أن المصالح الجنوبية قد أهدرت نتيجة لضغوط الشماليين. كما ذكر بعض الإداريين أن التمثيل الجنوبى فى المؤتمر كان معيباً. وفى دعوى هؤلاء أن ممثلى الجنوب الذين تم اختيارهم بعناية فائقة من جانب حكام الخرطوم لتمثيل كل القبائل الجنوبية عبر سلاطينهم وتمثيل النخبة الجنوبية الجديدة عبر البارزين منهما كانت تنقصهم الخبرة، ولهذا كانوا عرضة للابتزاز والتحريض. هذا الزعم لاتؤكده سجلات الاجتماع، بل فى السجلات ما يؤكد نقيضه، فالنخبة الجنوبية (التقليدية منها والحديثة) لم تتنازل عن مطالبها الرئيسية فى مؤتمر جوبا، بل ظلت تؤكد تلك المطالب بإصرار حتى إعلان الاستقلال. ولكن من الواضح أن الجنوب، مع موافقته على الوحدة مع الشمال، ظل متخوفاً من سيطرة الشمال عليه، رغم كل الوعود الشفاهية فى مؤتمر جوبا. ذلك هو الإطار الذى يندرج داخله إصرار الجنوب على إجراءات وقائية تضمن له حقوقه فى إطار القوانين التى كان النظام بصدد استصدارها آنذاك حول إدارة السودان خلال مرحلة انتقالية تسبق الحكم الذاتى (قانون الجمعية التشريعية) . وكان من رأى الجنوبيين أن يمنح رأس الدولة (الحاكم العام)، فى إطار هذه القوانين، حق النقض (فيتو) لأى قانون يمثل اعتداء على حقوق الجنوب. إلا أن الشمال كان موحداً فى رفضه لمثل تلك الضمانات، وكان له ما أراد. مع ذلك تضمن قانون

المجلس التنفيذى والجمعية التشريعية نصاً (المادة ٥٤) يعتبر الموضوعات المتعلقة بالأقليات الدينية والعرقية موضوعات خاصة لا يحق لأى عضو التقدم حولها بمشروع قانون إلا بموافقة المجلس التنفيذى. هذا النص لم يقنع الجنوبيين، ولهذا سارع ثلاثة عشر عضواً من الأعضاء الجنوبيين فى الجمعية التشريعية بمجرد انعقاد دورتها الأولى بتقديم مشروع قرار ينص على ضرورة توفير مزيد من الضمانات للجنوب، ويطالب ببقاء البريطانيين فى الحكم ريثما يصبح الجنوب نداً للشمال. وبالطبع، قوبل مشروع القرار بالرفض التام من قبل النواب الشماليين فى الجمعية، التى كانوا يمثلون الأغلبية فيها.

ومع دعاوى البريطانيين بالحرص على الأخذ بيد الجنوبيين والارتقاء بهم فى مدارج الإدارة العليا، إلا أن المؤسسات التنفيذية التى أُقيمت بعد مؤتمر جوبا (المجلس التنفيذى) لم تتسع لجنوبى واحد. فعلى سبيل المثال، ضم ذلك المجلس الذى أُختير عقب قيام الجمعية التشريعية تسعة أعضاء ، نصفهم من الإنجليز، بجانب أربعة من السودانيين.[٥٨] كما أُختير عدد من الموظفين من ذوى الدربة لمعاونة المجلس كوكلاء للوزارات، وكانوا جميعاً من الشماليين[٥٩] . وفيما نرى، لم يكن الشماليون الذين شاركوا فى أعمال مؤتمر إدارة السودان الذى أفضى لخلق الجمعية التشريعية، ولا البريطانيون على ثقة يومذاك بأن الجنوبيين كانوا يملكون مايؤهلهم لشغل أى موقع تنفيذى، حتى كوكلاء للمصالح. ولو كان للبريطانيين رأى غير هذا فى الكوادر الجنوبية لما اختاروا للتعبير عن رأى الجنوب فى إدارة السودان، المستر ماروود، مدير الاستوائية.

الجمعية التشريعية نفسها كانت بعيدة كل البعد عن أن تكون انعكاساً لإرادة الأمة، بل كانت تعبيراً عن النواقص المفجعة داخلها. فمن جهة، اقتصر تمثيل الشمال على زعماء القبائل وحزب الأمة والعناصر المستقلة التى كانت تتجه نحو الاستقلال (محمد أحمد محجوب، أحمد يوسف هاشم، دكتور محمد آدم أدهم)، أو التمثيل الشكلى للعمال (فضل بشير) بسبب النهوض البازغ للحركة العمالية، أو العناصر الإدارية غير الحزبية والتى لا تنكر كفاءتها (سليمان حسين، عبد الله مسعود، مكاوى أكرت) . أما دعاة الاتحاد مع مصر فقد قاطعوا الجمعية وكان لهم رأى حاسم فى كل المؤسسات الدستورية التى أقامها

الاستعمار. عن ذلك الرأى عبر الأزهرى بقوله لن ندخلها ولو جاءت مبرأة من كل عيب. الموقف السياسى (رفض المشاركة فى الجمعية) موقف له دواعيه السياسية، وربما الوطنية فى رأى أصحابه، ولكن التزيد فيه (ولو جاءت مبرأة من كل عيب) يُغَيِّب العقل تماماً، وبالعقل وحده تستدرك الأمور. تلك سمة ورثناها عن الحركة الوطنية فى مصر، حيث كانوا يقولون (إمعاناً فى التزيد): الاستقلال التام أو الموت الزؤام (من زام زاماً أو زؤاماً أى مات موتة سريعة). نعم ، المرء يجود بالنفس من أجل الغايات الكبرى، تلك فضيلة يمارسها المرء بنفسه فى المقام الأول، ولكن لماذا الموت السريع؟ أسمينا هذا فى المقدمة، غلبة الفصاحة على الرأى والتملى. وكان للأستاذ بشير محمد سعيد تعليق شائق على تعبير أزهرى، قال بشير: إن حزب الأشقاء لايؤمن بالمفاوضات، ولايؤيد التطورات الدستورية ولو جاءت مبرأة من كل عيب، ولا يمتشق الحسام فماذا يريد ؟ الكلمة الآن لحزب الأشقاء الذى ادعى لنفسه زعامة الحركة الوطنية وقيادة النضال للحرية. الكلمة له فليبعثها قوية واضحة، وكفى الله المؤمنين شر الغموض.(٦٠)

رغم كل النواقص التى أشرنا إليها، لم يكن المجلس التنفيذى والجمعية التشريعية أدوات طيعة فى يد الاستعمار بصورة مطلقة، إذ شهدا صراعات حادة بين بعض الوزراء ورأس السلطة التنفيذية حول القضايا التى أثارها مؤتمر الخريجين، خاصة فيما يتعلق بتمكين السودانيين من الوصول إلى مراقى الحكم العليا، والتعليم فى الجنوب. مثال ذلك إصرار عبد الرحمن على طه على سودنة وظيفة مدير المعارف المستر د. هـ. هبرت عند تقاعده. اقترح طه تعيين الأستاذ عوض ساتى مديراً للمعارف وإنشاء وظيفة نائب له ليشغلها الأستاذ نصر الحاج على، إلا أن الحاكم العام رفض المقترح، ولعله كان يخشى أن تصبح تلك سابقة يطالب الآخرون باحتذائها، خاصة فى الوظائف التى لم تكن الحكومة على استعداد لسودنتها مثل وظائف الإدارة. إزاء ذلك تقدم طه باستقالته فى خطاب قوى ختمه بالقول: يساورنى شك فى إن كان المجلس التنفيذى، فى الواقع وحسب القانون، هو الجهاز الذى يسديكم النصح، أو أنكم فى هذه الحالة، آثرتم الاستماع لنصائح من دوائر خارجية غير سودانية وإن صح أنكم قد قررتم أن تلقوا جانباً نصائح المجلس لمصلحة نصائح من جهات

أخرى، وإن كان هذا فى رأيكم هو الإجراء الدستورى الصحيح ، يؤسفنى أن أقول بأن ضميرى لايطاوعنى على أن أكون عضواً فى حكومة ترى صواب مثل هذه الممارسات. أرفق طه مع الخطاب رسالة باستقالته، وما أن فعل حتى أبلغ إبراهيم أحمد الحاكم العام بأن يعتبره مستقيلاً من منصبه، هو الآخر، أن قبل إستقالة طه. هذا الموقف حمل الحاكم العام على العدول عن قراره والإلتزام بتوصيات الوزير.

من جانب آخر، تحرك المجلس التنفيذى لإزالة بعض آثار السياسة الإستعمارية فى الجنوب، خاصة فيما يتعلق بالتعليم فى ذلك الإقليم، وذلك أيضاً مطلب من مطالب المؤتمر. (البند ١٢ من مذكرة المؤتمر) . فبناءً على مذكرة قدمها عبد الرحمن على طه للمجلس التنفيذى أقر المجلس جعل اللغة العربية لغة رسمية للسودان وإدخالها فى مناهج التعليم بالجنوب، كما أوصى بأن تقوم مدارس المبشرين بتعليم تلك اللغة. وفى خطابه أمام الجمعية التشريعية (١ نوفمبر ١٩٤٩) أعلن عبد الرحمن على طه بما أن السودان قطر واحد تشترك جميع أجزائه فى مؤسسات سياسية واحدة فإن أول ما يجب تحقيقه هو أن تكون للبلاد لغة واحدة يفهمها ويتحدث بها جميع أبنائها ، ولا يمكن أن تكون هذه اللغة غير العربية. كما أشار إلى توجيه أصدره بموجب قرار من المجلس التنفيذى جاء فيه أن واجب الوزارة هو أن تعمل كل ما فى وسعها لتنفيذ هذه السياسة، وأن تتخذ الخطوات المناسبة لجعل اللغة العربية مادة أساسية فى مدارس المديريات الجنوبية بأسرع ما يمكن. أضاف البيان أن اللغات المحلية ستظل تستخدم كوسيط تعليمى فى المدارس الصغرى وفى الفرق الأولى من المدارس الأولية. هذه القرارات لم تحقق فقط ما دعا له المؤتمر، وإنما كانت تتفق تماماً مع ما طالب به بوث ديو فى مؤتمر جوبا حول إتاحة الفرصة للجنوبيين لتعلم العربية. ولكن بوث ديو لم يكن قطعاً ينظر للعربية كأداة سيطرة على الجنوب، بل كخطوة مهمة لتمهيد الطريق لأبناء الجنوب حتى يشقوا طريقهم فى سلم الترقى الاجتماعى مع نظرائهم الشماليين. فاستخدام اللغة العربية كلغة مشتركة تحقق التواصل بين الناس فى حياتهم اليومية يما يعود لهم بالنفع، أمر مرغوب وضرورى، ولكن الأمر يختلف عندما يجىء ذلك الاستخدام فى نسق سياسى مغلق قائم على مفاهيم توحى بالتفوق العنصرى.[٦١]

ذلك وجه من الصراعات التى كانت تدور فى أروقه الحكم فى الشمال، أما حول الجنوب، فقد اجتمع رأى الشماليين داخل الجمعية، كما فى خارجها، على أن مطالب الجنوبيين ليست إلا مؤامرة استعمارية لتقويض وحدة السودان. وفيما يبدو، كان لدى كليهما ثقة واسعة بقدرتهما على تحقيق الوحدة على الطريقة التى يرتأون متى ما خرج الاستعمار وأحكموا القبضة على الجنوب. من الناحية الأخرى، برز الجنوبيون ككيان سياسى ضعيف تملؤه مشاعر الامتعاض والاستياء، بل الإحباط من العجز عن التأثير حتى على مصير أهليهم. ذلك الضعف تبدى بصورة أكثر وضوحاً أثناء مسيرة السودان أو مسيراته المتعددة نحو الاستقلال، إذ تقدمت تلك المسيرة عبر خطوط متوازية لم يكن للجنوب فى أى منها دور. فأولاً تم استبعاد الجنوبيين من أول مؤسسات الحكم الذاتى (المجلس التنفيذى) ولو بصورة رمزية، ثانياً لم يشرك الجنوبيون فى مباحثات الاستقلال بين الأحزاب الشمالية ومصر، وثالثاً تم حل الجمعية التشريعية فى أكتوبر (تشرين اول) ١٩٥٢ قبل إتمام دور انعقادها. ومع الضعف الذى اعتراها، كانت الجمعية هى المنبر الوحيد المتوفر لممثلى الجنوب للتعبير عن آرائهم ومخاوفهم. ومهما كان السبب الذى دعا الإنجليز إلى حل الجمعية التشريعية إلا أنهم كانوا أول من أدرك حجم المشكلات التى نجمت عن ذلك القرار فيما يتعلق بأمر الجنوب.[٦٢] لهذا لم يجانب الحق كثيراً المعلق الجنوبى الذى كتب: إن الجنوب قد صُلب على يد العرب الشماليين ولعب الإنجليز فى ذلك دور يهوذا.[٦٣] ليته قال أن الجنوب صُلِب على يد الطبقة الحاكمة فى الشمال بدلاً من العرب الشماليين.

من الجانب الشمالى، كان هناك يقين بأن السياسة البريطانية فى السودان لاتبتغى شيئاً غير فصل السودان عن مصر ثم الاستئثار به وبخيراته. على أحسن الأحوال، تلك هى نصف الحقيقة، لأن الحكومة البريطانية كانت تتعرض آنذاك لضغوط مستمرة من الولايات المتحدة للاعتراف بالسيادة المصرية على السودان، إن لم يكن التخلى عنه كلية لمصر. دوافع أمريكا الحقيقية كانت هى كسب ود جمال عبد الناصر للاشتراك فى حلف شرق أوسطى لاحتواء المد الشيوعى يضم، بجانب الولايات المتحدة، بريطانيا وفرنسا وتركيا ومصر. وتعود قصة هذا الحلف إلى عام ١٩٥١ عندما أبلغت بريطانيا وزير خارجية

مصر، الدكتور محمد صلاح الدين عن رغبتها فى انضمام مصر إلى ذلك الحلف، حسبما تشير وثائق الخارجية البريطانية[٦٤]. لتحقيق ذلك الهدف حثت الولايات المتحدة بريطانياعلى الاعتراف بضم السودان إلى مصر تحت التاج المصرى، حتى وإن كان ذلك بصورة رمزية. تلك الفكرة أحيتها الولايات المتحدة عقب استيلاء الضباط الأحرار على السلطة، وفى سبيل هذا ظلت تدفع بريطانيا للوصول إلى اتفاق مع مصر حول السودان، ولا ترى سبباً لما أسمته التمسك البريطانى بقضايا تفصيلية مثل السودنة والانتخابات.[٦٥] الموقف الأمريكى نحو السودان دفع عبد الله خليل للقول: «إن كانت أمريكا مهمومة بما سيحدث فى قناة السويس، ففى مقدورنا أن نخلق لها جحيماً أشد ضراماً فى السودان» وكالة السودان للأنباء (SPA ١٠ يناير ١٩٥٢).

مع نهاية الأربعينيات اشتد الصراع بين البريطانيين والمصريين حول السودان، وسارعت بريطانيا باتخاذ الإجراءات اللازمة لكيما يتوجه السودان نحو الاستقلال. الدافع الأساس لتسريع الخطى نحو الاستقلال كان هو القفز على مطالبة مصر بالسيادة على السودان، خاصة فى عهدى محمود فهمى النقراشى ومصطفى النحاس. وكان النقراشى باشا قد انتقل بقضية السودان إلى مجلس الأمن فى الخامس من أغسطس، ١٩٤٧ مطالباً بريطانيا بالاعتراف بسيادة مصر على السودان. وبمجىء حكومة الوفد للحكم، أعلن النحاس باشا فى الثامن من أكتوبر ١٩٥١ إلغاء اتفاقيتى الحكم الثنائى (١٠ يناير و ١٠ يوليو ١٨٩٩)، والمعاهدة المصرية البريطانية (١٩٣٦) لأنهما، فى رأيه، تمتا تحت ظروف لم تكن مصر فيها تملك أمر نفسها. فى ذات الوقت، قرر النحاس تعديل المادتين ١٥٩، ١٦٠ من الدستور المصرى بحيث يصبح الملك المصرى ملكاً لمصر والسودان، على أن يكون للسودان دستوره الخاص ومجلسه النيابى الديموقراطى، وحكومته التى تباشر كل السلطات باستثناء الشئون الخارجية والنقد والدفاع.[٦٦] وفى خطابه الذى قدم به مشروع القانون قال النحاس: بإلغاء هذه المعاهدة من جهة، وهاتين الاتفاقيتين من جهة أخرى، يعود الوضع فى السودان من تلقاء نفسه إلى ما كان عليه قبل الاحتلال، فتستبعد كل علاقة للإنجليز بالسودان، ولا تبقى إلا الوحدة الطبيعية التى تربطه مع مصر على مر الزمان.

ذلك القرار كان مصدر شقاء لدعاة الاستقلال فى السودان، كما كان موضع حبور عند الاتحاديين، خاصة إسماعيل الأزهرى الذى شهد النحاس وهو يلقى الخطاب من شرفات البرلمان المصرى. وعقب الاجتماع قال أزهرى أن قرارات النحاس تعبر عن أمانى الشعب السودانى، فى حين قال سكرتير حزب الاتحاديين، عبدالله ميرغنى، بأن إلغاء الاتفاقية لن يؤثر على جهاد السودانيين لنيل حريتهم الكاملة، وأن السودان يصر على قيام حكومة سودانية حرة لها برلمانها الكامل.[٦٧] هذا التضارب فى الآراء بين قطبين اتحاديين حول موضوع الوحدة يكشف عن البون الشاسع بين رؤية الأشقاء ورؤية الاتحاديين لتلك الوحدة. وسنرى، بعد قليل، ما الذى فعله أزهرى بـ (أمانى الشعب السودانى). حقيقة، للطبقة السياسية الشمالية، حسبما أظهرت أكثر من مرة، سمة غريبة يعجز المرء عن وصفها. فهى تعمل سوياً ضد عدو مشترك، ومتى ما انهزم ذلك العدو انقلبت على بعضها البعض نظراً لخلافاتها ذات الجذور الطائفية، وفى كثير من الأحيان تبعاً لصراعاتها الشخصية. فالسياسيون السودانيون قد أثبتوا مراراً أنهم أكثر أهل الأرض قدرة على تدمير ذواتهم. ذلك النقص المريع أعجز الحركة الوطنية، كما قلنا، عن أن تصبح مثل الحركات الوطنية الأخرى أداة لتعزيز التكامل الوطنى، ولخلق قيم مشتركة يستهدى به المواطنون على اختلاف انتماءاتهم الفرعية. وما كان لمثل هذا التكامل أن يتحقق فى ظل صراع الديكة، وهو صراع دامٍ وغبى.

بلغ النزاع البريطانى المصرى شأواً جعل الإدارة الاستعمارية تفكر فى تعديل قانون الجمعية التشريعية بهدف منح السودانيين مجالاً أوسع فى إدارة بلادهم. لأجل هذا تكونت لجنة لتعديل القانون أطلق عليهما اسم لجنة تعديل الدستور، وتولى رئاستها قاضى المحكمة العليا البريطانى، ستانلى بيكر، وعمل إلى جانبه كمستشار فنى البرفيسور فنسنت هارلو، أستاذ التاريخ الإمبراطورى بجامعة إكسفورد. ولكن ما أن ألغى النحاس اتفاقية الحكم الثنائى حتى رأى بعض أعضاء اللجنة أن الحكم الثنائى قد سقط فعلاً ولهذا طالبوا باستقالة الحكم العام وإحلال لجنة دولية محلة لتشرف على إعداد السودان للحكم الذاتى، كما كلفت اللجنة عضوين شماليين من أعضائها (الدرديرى محمد عثمان و محمد أحمد محجوب) بمتابعة

الأمر. فى خلال كل هذا الجدل اللاجب بين الساسة الشماليين، باتحادييهم واستقلالييهم، وبنخبهم المدينية وزعماء عشائرهم، كان الصوت الوحيد الذى أولى اعتباراً لقضية الجنوب هو صوت إبراهيم بدرى. ففى مذكرة، أعادت إلى الأذهان القضايا التى طرقها فى مؤتمر جوبا، أضاف بدرى أبعاداً أخرى عندما ذهب إلى توصيف بليغ للأوضاع فيما نسميه اليوم "المناطق المهمشة. لاعجب، والحال هذه، أن ينضم العضو الجنوبى الوحيد فى لجنة تعديل الدستور (بوث ديو) مع رفاق آخرين: سيرسيو ايرو، ستانسلاوس بياساما، إدوارد ادوك، إلى الحزب الذى أنشاه بدرى؛ الحزب الجمهورى الاشتراكى.

بالنسبة للشمال، اتخذت الأمور منحى آخر حين أطيح بالملك فاروق وحل مكانه اللواء محمد نجيب. وكان لنجيب، ذى النسب السودانى المعروف، أسلوب مختلف فى التعامل مع القضية السودانية. عبر نجيب عن رأيه هذا فى مذكراته عندما قال إن الخط الوطنى لجميع الأحزاب والمفاوضين المصريين فى السابق هو فرض سيطرة مصر على السودان مستندين إلى أسباب تاريخية وحق الفتح. ولكنى كنت معارضاً لهذا الأسلوب، مؤمنا بأنه لايجوز إكراه شعب السودان على قبول مالم يستشر فيه. كنت، فى نفس الوقت، واثقاً أن الديموقراطية والاستفتاء الحر سوف يصلان إلى نفس النتيجة وهى ارتباط شعب وادى النيل ولهذا جرؤت على إعلان موافقتى على تقرير المصير.[٦٨] هذا بلا شك تطور ملحــوظ فى الموقف المصرى، إذ يروى أحمد حمروش عن فؤاد سراج الدين باشا قصة تبين الفوبائية التى كانت طاغية على السياسة المصرية فى موضوع تقرير المصير. قال الباشا أن وزير الخارجية، محمد صلاح الدين، أنبأ مجلس الوزراء بعزمه على أن يفجر قنبلة فى وجه البريطانيين بإعلانه موافقة مصر على استفتاء السودانيين فى مصيرهم شريطة أن يخرج الانجليز. وكان فى نية صلاح الدين إعلان هذا الأمر خلال اجتماع الجمعية العامة للأمم المتحدة فى قصر شايو بباريس عام ١٩٥٢ . على ذلك الاقتراح اعترض سراج الدين، وكان السبب الوحيد لإعتراضه هو خشيته من أن تقود ممارسة حق المصير إلى انفصال السودان عن مصر.[٦٩]

وعلى أى، انطلاقاً من الفهم الجديد، أبلغ نجيب الأحزاب السودانية الشمالية فى عام ١٩٥٢ اعترافه بحق المصير للسودان، إلا أن ثمة مناورات كانت تدور خلف الستار قبل إعلان نجيب

لقراره. ففى ربيع عام ١٩٥٢ بعث الحاكم العام بمشروع دستور الحكم الذاتى الذى أعدته لجنة ستانلى بيكر وأعطى مصر مهلة ستة أشهر للرد عليه تنتهى فى الثامن من نوفمبر من نفس العام. تلك المذكرة جاءت فى فترة عصيبة، ألا وهى الفترة التى فُرضت فيها الأحكام العرفية فى مصر عقب حريق القاهرة فى يناير ١٩٥٢. ويقول نجيب أن موضوع السودان كان أول موضوع أولاه الاهتمام بعد توليه الحكم إذ طلب من حسين ذو الفقار صبرى إعداد مذكرة للرد على رسالة الحاكم العام قبل انتهاء المهلة.[٧٠] وتأكيداً لعدم إدراك بعض زملائه لجسامة الموقف وتعقيدات المشكل السودانى، كلف نجيب حسين ذو الفقار بإعداد وثيقة حول السودان واتباعها برد على رسالة الحاكم العام. وفيما يروى نجيب، أعد ذو الفقار المذكرة على أحسن وجه، إلا أنها جاءت ضخمة الحجم. وعندما طلب ذو الفقار من أمين شاكر طبع المذكرة على الرونيو لتوزيعها على أعضاء مجلس قيادة الثورة، حسبما ذكر نجيب، رد شاكر: كل الورق ده؟. أجاب ذو الفقار: هى مشكلة السودان تنحط فى سطرين!. هذا الرد لم يقنع شاكر فقال: طيب اختصرها شوية، وعندما رفض ذو الفقار ذلك الطلب أيضاً، قالِ شاكر: أمرِنا لله . ولكن باقول لك إيه.. والله ما حد حيلاقى وقت يقراها[٧١] ولعل تلك الرواية تكشف عن قدر من الاستهانة غريب بقضية ينبغى أن تكون هى قضية مصر الأولى.

سعى نجيب من بعد فى أكتوبر ١٩٥٢ لتلمس رؤى السودانيين فبدأ بالاتحاديين حيث قامت لجنة ثلاثية تضم الدرديرى أحمد إسماعيل وميرغنى حمزة وخضر حمد بوضع أُسس الاتفاق وفق تفويض وقع عليه كل رؤساء الأحزاب الاتحادية نصه: أقبل قيام الحزب الواحد بأى وضع ترتضيه اللجنة الثلاثية.[٧٢] وكان لدرديرى إسماعيل، فى البدء رأى مختلف هو ضم جميع الأحزاب الاتحادية ومؤتمر الخريجين (الذى كان يسيطر عليه الأشقاء يومذاك) فى تنظيم تفتح أبوابه لجميع السودانيين ويطلق عليه اسم مؤتمر السودان. على غرار المؤتمر الهندى. ذلك الرأى لم يكن بالجديد، وإن اختلف الإطار الذى قدم فيه. ففى بدايات المؤتمر رفض الحزب الجمهورى (محمود محمد طه) الانخراط فى المؤتمر لأنه لا يعبر إلا عن مطامح وأفكار النخبة، وقال إن الحزب سيعيد النظر فى موقفه عندما يصبح المؤتمر مؤتمراً للسودان يفتح أبوابه لكل السودانيين.

اتجه نجيب من بعد للتواصل مع الاستقلاليين عندما التقى بوفد يقوده السيد عبدالرحمن المهدى، وكان لقاؤهما فى نهايات نفس العام فى قصر لطف الله (فندق ماريوت حالياً). ويوحى نجيب فى مذكراته بأنه كان ينتوى عقد لقاء بين الميرغنى والمهدى فى تلك الفترة إلا أن الميرغنى اعتذر عن زيارة مصر فى الشتاء، واعداً بأن يزورها فى الصيف(٧٣). ومن الواضح أن الميرغنى لم يكن راغباً، حتى تلك اللحظة، فى لقاء مباشر مع المهدى، حتى وإن كان ذلك اللقاء فى رحاب مصر وتحت رعاية رئيسها ولمناقشة أهم قضايا السودان: تقرير مصيره. تلك المرحلة غطاها بأمانة وإبانة الدكتور فيصل عبد الرحمن على طه فى كتابه الحركة السياسية السودانية والصراع المصرى البريطانى بشأن السودان. ولكن، ربما يفيد أن نقف هنا عند جانب هام من الصراعات المصرية التى كانت تدور حول الكواليس. فحسبما روى نجيب، ضم الوفد المصرى الذى كان يتفاوض مع المهدى، رئيس الوزراء، على ماهر، والمستشار القانونى لمجلس قيادة الثورة عبد الرزاق السنهورى، وعضوين من الضباط الأحرار هما صلاح سالم وحسين ذو الفقار صبرى. ورغم موقف نجيب وصحبه العسكريين المناصرين لمنح السودان حكماً ذاتياً مباشراً على التو، بجانب منح شعب السودان حق تقرير المصير بعد تهيئة المناخ لذلك، كان للسنهورى رأى مناهض كاد أن يجهض الوفاق مع المهدى. ويبدو أن القانونى الضليع، حتى ذلك الوقت، كان متلبثاً عند الحجج والمسببات القانونية التاريخية التى كان يتمسك بها النقراشى والنحاس لتبرير سيادة مصر على السودان، وبالتالى إنكار حق أهله فى حق تقرير المصير. وفيما روى نجيب كان السنهورى يرى ضرورة النص فى مذكرة مصر للحاكم العام على أن لمصر حق السيادة على السودان، فى حين كان ذو الفقار يقول أن النص شكلى لا معنى له، وأن الحل المصرى المقترح هو الحل الوحيد لجذب القوى السودانية للتحالف مع مصر ضد النفوذ البريطانى. أضاف ذو الفقار أن خروج الإنجليز هو بيت القصيد. وهذه المذكرة هى سبيلنا إلى ذلك ولا سبيل سواها فى ظل ما تحيط بنا من ظروف حتى نعمل متكاتفين مع السودانيين، فنكسب ثقتهم وإلا تحولنا إلى أعداء لهم.(٧٤) وفى النهاية أقصى السنهورى من المفاوضات، واستبدل بثلاثة من أهل القانون والدبلوماسية هم حامد سلطان، محمود فوزى،

على زين العابدين. وقتها فقط، تم الاتفاق مع المهدى، كما تم مع الاتحاديين، على قبول المذكرة كأساس للتفاوض مع بريطانيا.

تلك الاتفاقات مهدت للأحزاب الاتحادية الدخول فى مؤسسات الحكم الثنائى التى رفضها الأزهرى وإن جاءت مبرأة من كل عيب. وكان للأزهرى رأى طريف برر به هذا القبول، قال أزهرى: "عندما كانت المؤسسات تقوم على الوحى البريطانى (رفضناها) أما الآن ومصر الرشيدة تقود المعركة فنحن مطمئنون كل الاطمئنان إلى الهدف القريب والبعيد.[٧٥] وكما سنرى فإن الأهداف التى انتهى إليها الأزهرى، خاصة البعيدة منها، لم تكن بحال هى تلك التى اتفق عليها مع نجيب أو كانت مصر تتوقعها من زعيم التيار الاتحادى فى السودان. تلك هى المقدمات التى أفضت للمفاوضات البريطانية المصرية، وانتهت فى فبراير (شباط) ١٩٥٣ إلى الاتفاقية المصرية البريطانية حول السودان والتى وافق فيها الشريكان على منح السودان الحكم الذاتى.

لا يملك المرء إلا الاعتراف بالدور الذى قامت به حكومة الثورة فى مصر بتوحيد أهل الشمال، والتمهيد لاستقلال السودان، إلا أن استبعاد الجنوبيين استبعاداً كاملاً من مباحثات القاهرة كان أكثر القرارات كارثية من بين كل القرارت التى اتخذتها مصر والأحزاب الشمالية. ذلك القرار، حسبما كتب أحد المعلقين الجنوبيين، يمثل قمة اللامسئولية، فما هى الحكمة من تجاهل رغبات وآمال أناس يمثل عددهم أكثر من ثلث سكان السودان، ويعيشون فيما يقرب من ثلث المساحة الكلية للقطر.[٧٦] لذلك كان من البدهى أن يشعر الجنوبيون أن الحكم الذاتى لا يحمل فى طياته ما يعود عليهم بالفائدة، بل اعتقد بعضهم أن الاستقلال لا يعنى أكثر من استبدال سيد أوروبى مستعمر بآخر أطلقوا عليه اسم العربى. وهنا يتضح أن مخاوف الجنوبيين الراهنة، سواء كانت حقيقية أم مدركة حسياً (perceived) هى مخاوف عميقة الجذور. زاد من تلك المخاوف إلغاء النص الذى ورد فى التشريع المتعلق بالحكم الذاتى والذى كان يهدف لحماية الجنوب. فالمادة ١٠٠ من المشروع الذى أعدته لجنة تعديل الدستور كانت تنص على منح الحاكم العام سلطات تكفل له التدخل فى حالة وضع أى قانون يضر بمصالح الجنوبيين، أو يحرمهم من المعاملة المنصفة. ولكن، نتيجة لضغط مصر والأحزاب الشمالية عدل ذلك النص

بحيث أُجيز للحاكم العام رفض الموافقة على أى قانون يضر بمصالح الجنوبيين شريطة أن يبلغ اعتراضه للطرف الثانى (مصر) لإبداء رأيها. هذا التعديل لم ير فيه الجنوبيون إلا محاولة ـ من بعد تغييبهم عن لقاءات القاهرة ـ لاستبعاد الضمان الوحيد الذى طالبوا به كشرط للانضمام إلى إخوانهم الشماليين فى السير نحو تقرير المصير. زاد من تلك الشكوك أن استبعاد النص جاء نتيجة لضغوط نفس الأحزاب الشمالية التى طلب الجنوبيون الحماية منها. ونقر أنه ربما كان يساور مصر والأحزاب الشمالية قلق من فكرة منح الحاكم العام سلطات خاصة لحماية الجنوب، خشية أن يسيئ استغلال السلطات الممنوحة له ليحبط عملية الحكم الذاتى نفسها. ولكن كان من الممكن أن يتخذ السياسيون الشماليون ترتيبات أخرى فى هذا الشأن، إن توفر لهم إدراك أوسع لمخاوف أخوانهم القُصَر فى الجنوب. حتى الطلب المتواضع الذى تقدم به بوث ديو لتأسيس منصب وزير للشئون الجنوبية فى الحكومة المرتقبة يضطلع بمهامه جنوبى قوبل بالرفض من قبل لجنة تعديل الدستور والجمعية التشريعية. ولم يكن موقف بوث ديو موقفاً فردياً، بل كان موقفاً جماعياً إذ سبقته جولة قام بها عضوان من أعضاء الجمعية التشريعية (زكريا جامبو وستانسلاوس بياسما) فى الجنوب لتنوير أهله عن الاقتراح، وكسب تأييدهم له، ثم اطلاع الجمعية التشريعية على اتجاه الرأى العام.[٧٧]

كل هذا يعبر عن فشل الطبقة الشمالية السياسية فى وضع مرتكزات قوية لوحدة السودان التى كافحوا من أجلها منذ عام ١٩٤٥، كما يعكس قصوراً عن إدراك مفهوم الإجماع الوطنى (national consensus) فى بلد بمثل تنوع السودان، وتعدد مكوناته. فبدلاً من انتهاج سبيل الإجماع الوطنى، ظن ساسة الشمال أن حكم الأغلبية العددية يغنى عن الإجماع، مما يكشف عن جهل محزن بفن المعمار الدستورى (constitutional architecture) فالدستور، فى أية دولة مُثقلة بالتنوع العرقى والدينى والثقافى، لايهدف إلى تنظيم المجتمع كما هو موجود وقائم، وإنما يقصد، فى المقام الأول، إلى تحقيق إجماع على القضايا الرئيسية التى لاسبيل لتنظيم المجتمع دون التوافق بشأنها. كما أن الإلتزام بسياسة الأغلبية الآلية كمنهج لوضع الدساتير وصوغ القوانين لن يكون، بحال، هو السبيل الأمثل لبناء وطن، لأنه يضع الأقلية دوماً تحت رحمة الأغلبية.

فشل لجنة تعديل الدستور فى الانتباه لهذه المحاذير كان مُحيراً، بعد أن توافرت لها ـ بجانب آراء الجنوبيين ـ مذكرة إبراهيم بدرى التى أشرنا اليها. كان من الممكن أن تكون تلك المذكرة نقطة انطلاق جيدة، خاصة وقد صدرت عن رجل خدم فى الإدارة بالجنوب لفترة طويلة، وامتزج بأهله حتى صار صهراً لهم. لم يجد ما قاله بدرى آذان مصغية من قبل الأحزاب الشمالية الرئيسية، ومن المرجح أن تلك الأحزاب كانت تنظر إليه كعميل استعمارى، تماماً مثلما اعتبرت السياسيين الجنوبيين عملاء للكنيسة. وجدير بالذكر أن بدرى ركز فى مذكرته على نقطتين: الأولى هى تأثير الرق على الجنوبيين وضرورة عمل الشمال على تصحيح ماضيه وإزالة كل ما خلفه ذلك الماضى من آثار سيئة؛ والثانية هى نظرته البصيرة إلى المشهد السودانى كله. قال بدرى أن التخلف الاقتصادى والاجتماعى ليس حكراً على الجنوب وحده بل يشمل أقاليم أخرى لابد من إيلائها الرعاية والاهتمام كجبال النوبة وجنوب النيل الأزرق. لقد انتهى بدرى إلى تلك الملاحظة النافذة منذ ثلاثة عقود من الزمان قبل أن يجازف جون قرنق بطرحه لقضية المهمشين.

السياسة الاستعمارية البريطانية فى السودان، حتى فيما يتعلق بحماية مصالحها، اتسمت بالارتباك والتخبط مما جعلها عرضة للنقد الشديد من كلا الجانبين الشمالى والجنوبى. زاد من الارتباك الضغوط المتعارضة التى كانت تتعرض لها الإدارة الاستعمارية من الداخل والخارج. فى معرض هذه الضغوط روى المستشار القانونى لوفد حكومة السودان فى المفاوضات المصرية البريطانية المستر جاك مافر وقردانو(٧٨) كيف أُصيب السفير البريطانى بالذهول من تعليق السفير الأمريكى جفرسون كافرى حول السودان. قال كافرى: إننى لا أفهم الأسباب التى تدفع أى شخص للانزعاج أوالقلق على مصير عشرة ملايين زنجى (ten million niggers)، وكان كافرى يشير بذلك إلى المجموع الكلى لأهل السودان. بمن فيهم المستعربة. وجلى أن الأمر الذى كان يهجس فى ذهن كافرى آنذاك، لم يكن هو استقلال السودان بقدر ما كان إنشاء قيادة مشتركة للدفاع عن الشرق الأوسط، وبأى ثمن كان.

ومن المثير أن وزارة الخارجية الأمريكية، عقب استقلال السودان مباشرة أصدرت بياناً ترحب فيه بالاستقلال وتفرد فيه لـ العشرة مليون زنجى دوراً عربياً فى ساحة السياسة

الإقليمية. جاء في ذلك البيان: أن السودان كدولة جديدة سيلعب دوراً مؤثراً في مستقبل أفريقيا، باعتباره دولة شرق أوسطية، كما سيكون أيضاً جسراً لأفريقيا تنتقل عبره الأفكار والفلسفات التي سيكون لها أثر كبير على مستقبل القارة الأفريقية.(٧٩) بالطبع، يسهل إدراك مبررات هذه الملاحظة الأمريكية في سياق جغراسي (geopolitical) لأن السودان ليس دولة شرق أوسطية بالمعنى الجغرافي. ليس هذا هو المهم، فالذي نرمي إليه أولاً هو عدم توافق هذه الملاحظة مع تصريح كافري، بصرف النظر عن الطابع العنصري لحديثه والذي لا يرى في أهل السودان غير كمٍ من الزنوج يمكن الاستغناء عنه من أجل تحقيق مصالح أمريكية أوسع في الشرق الأوسط . ثانياً أن كلا التصورين: تصور كافري وتصور الخارجية الأمريكية للسودان، ينفيان نظرية المؤامرة الغربية لفصل السودان عن مصر، أو إقصاء السودان عن لعب دور في المحيط العربي. فرؤية وزارة خارجية الولايات المتحدة للسودان المستقل وضعته داخل محيط عربي إقليمي أوسع، وأوكلت له مهام تتجاوز حدوده، لما يفلح بعد في تحقيقها بسبب المآسي التي ألحقها بنفسه. أما رؤية كافري فكانت تتجه إلى تقديم السودان في طبق من ذهب لمصر. مع ذلك مضى كثير من السودانيين الشماليين والمعلقين العرب يرددون الأساطير عن خطط الاستعمار الجديد لتقسيم السودان على أساس عرقي وقطع الحبل السري الذي يربطه بمصر. والانخداع بالمؤتمرات الخارجية أو اللواذ دوماً بأسطورة كيد الخارج بنا، ماهما إلا أقرب المسالك للهروب من التحليل السياسي المنضبط، والتعمق في الذات.

أما حول السياسة البريطانية تجاه السودان، فمن الصعب أن يقول المرء بأنها كانت سياسة متسقة، خاصة منذ الأربعينيات. كان يتجاذب تلك السياسة قطبان: القطب الأول هو دوائر هوايتهول التي كانت تنظر للسودان من منظور إستراتيجي واسع تلعب فيه مصر الدور الأهم. والقطب الثاني يمثله الإداريون البريطانيون في السودان، والذين كانوا يحسبون أنفسهم أوصياء على السودانيين. عن هؤلاء عبر السيرجيمس روبرتسون، السكرتير الإداري، في رسالة مليئة بمشاعر الحزن. قال روبرتسون أنه أحس بمرارة عميقة عندما شهد بعض السياسيين السودانيين الذين كان يعتبرهم حلفاء قد خُدعوا بألاعيب مصر

ووقعوا فى الشرك الذى نصبته لهم القاهرة ولندن[٨٠]. كانت تلك إشارة إلى الاتفاق الذى عقده المهدى مع مصر وشارك فى صوغه عبد الرحمن على طه. ويتضح من هذا أن كبير الاستعماريين البريطانيين لم يكن غاضباً على مصر فحسب، بل أيضاً على حكومته.

ما هى دوافع هؤلاء البريطانيين، التى حملتهم على نقد رؤسائهم فى لندن؟ فى تقديرنا، لم تكن تلك الدوافع سياسية بقدر ما كانت رومانسية، فلو كانت سياسة استراتيجية لما حاربوا رؤساءهم فى لندن. كان أولئك الحكام البريطانيون الاستعماريون، خاصة فى مشارف مرحلة الحكم الذاتى، يحسبون أنفسهم شركاء للسودانيين فى مشروع واحد هو الاستقلال. ففى قول واحد من هؤلاء الحكام،[٨١] جوهر التاريخ هو العلاقات الإنسانية التى كانت قائمة بين السودانيين والإنجليز. كل هذا صحيح على المستوى الإنسانى، غير أنه من سخرية الأقدار أن يصبح الحكام الاستعماريون الذين سعوا بكل ما أوتوا من قوة فى ثلاثينيات القرن الماضى لإحداث انقسامات مدمرة بين الطوائف والقبائل فى السودان الشمالى، هم أنفسهم الذين أخذوا يرفعون فى الأربعينيات شعار السودان للسودانيين.

□□

خلاصـــة

نتيجة للانقسامات التاريخية، الطبيعى منها والذى افتعله الاستعمار، تطور الشمال والجنوب خلال الحقبة الاستعمارية بشكل متفاوت. نتيجه لذلك التفاوت أصبح الشمال النيلى هو الإقليم المفضل، بينما ظلت أطراف السودان فى الشمال النيلى نفسه، ناهيك عن الجنوب، مناطق مهمشة. ومع نهاية الاستعمار أصبح السودانيون سادة أنفسهم، وكان على الطبقة السياسية التى تسلمت مقاليد الأمور من البريطانيين أن تتجه لإعادة النظر فى السياسات الاقتصادية والاجتماعية التى انتهجها الاستعمار، خاصة وقد اتخذ الإستعمار تلك السياسات بوعى تام لخدمة مصالحه. بدلاً عن ذلك اعتبر الحكام الشماليون التباينات التاريخية بين الشمال والجنوب من جهة، وبين المركز والأطراف من جهة ثانية، أمراً مُسلماً به، رغماً عن أن جميع الدول حديثة العهد بالاستقلال (الهند ، نيجيريا) اتجهت أول

ما إتجهت إلى إزالة تلك التباينات. فمثلاً كان الإهتمام بتطوير الطوائف الاجتماعية المضطهدة ، ورعاية المناطق المهمشة، ومنح الحكم الذاتى للولايات، على رأس أولويات الحكومة الهندية عقب الاستقلال؛ كما كان موضوع التوازن الإقليمى بين الشمال والجنوب، وبين الولايات الثرية (المنتجة للنفط) والولايات الفقيرة أو الأقل ثراءً، على رأس هموم حكام نيجيريا منذ استقلالها أيضاً.

الاهتمام بالتباينات الإقليمية عند تأسيس دولة جديدة يعبر عن تفهم مؤسسى هذه الدولة لحقيقة بدهية هى أن نمو الأقاليم المختلفة داخل الدولة الواحدة بصورة متباينة أو متفاوتة يجعل من الأقاليم الضعيفة عبئاً على الكل فى النهاية. يؤدى التباين أيضاً إلى قلق اجتماعى وتوتر سياسى دائم، إذ لايرى فيه المستضعفون تاريخياً إلا إدامة للهيمنة الإستعمارية، إن لم يكن استبدالاً لهيمنة المستعمر القديم بمستعمر جديد. الإغفال الكامل لتلك التباينات الإقليمية كان، بلا شك، دافعاً إضافياً لتأجيج نيران الحرب. ذلك الإغفال لم يكن قصدياً؛ بل أضل سبيلاً. فقضايا التنمية، بوجه عام، والتنمية الإقليمية على الأخص، لم تكن الشغل الشاغل للأحزاب، حيث إنها لم تحتل أى مكان فى برامج الأحزاب ورؤاها. الاهتمام المحدود الذى لقيته تلك القضايا جاء من قلة من السياسيين ذوى الأصول البيروقراطية فى الأحزاب، مثل مشروعات ميرغنى حمزة لتطوير التعليم وتوسيع الرقعة الزراعية (مشروع المناقل)، أما الإدارة العامة فقد تركت بحكم القصور الذاتى (inertia) لتدار على نفس النهج الذى خلفه الاستعمار.

فى ذلك العهد، ساعد على إغفال الجنوب أيضاً، انعدام أية كيانات سياسية منظمة وقادرة على التعبير عن مصالح أهل الجنوب، مما أعطى السياسيين الشماليين دوراً غير محدود، ليس فقط فى تقرير مصير البلد بأكمله، بل وفى أخص ما يخص الجنوبيين. من جهة أخرى، أدى التناقض البريطانى المصرى إلى حصر قضية السودان كلها فى إخراج العسكريين والمدنيين البريطانيين من السودان، دون توقف أو تمعن فى الأهداف التى سيعمل على تحقيقها لمصلحة السودان ورثة هؤلاء البريطانيين. فإن اتجه السودان إلى الاستقلال أو الاتحاد مع مصر فثمة مشاكل لابد أن ينصرف لها الحاكم الجديد.

التنافس البريطاني ـ المصرى هو واحد من الازدواجيات التى أشرنا إليها فى مقدمة الكتاب، ومع أهميته فى التسريع بخروج الاستعمار، إلا أن آثاره الضارة تجلت فى أمرين هامين. الأول هو إدخال أساليب على العمل السياسى مثل رشاء الأحزاب واللجوء للممارسات الفاسدة فى الانتخابات. هذه الأساليب تركت ميسمها على الحياة السياسية السودانية طوال تلك الفترة والفترة التى تلت، مما سنعود إليه فى الفصل التالى. والثانى هو اختصار كل العمل السياسى السودانى فى قضية واحدة هى من يحكم السودان؟ وليس كيف يحكم السودان؟ فبدلاً عن معاونة السودانيين على توحيد بلدهم قبل الوحدة مع مصر، كانت قضية مصر الأولى هى وحدة شقى الوادى، علماً بأن السودان المنقسم سيكون كَلاً على أصدقائه، وعبئاً ثقيلاً على نفسه. ذلك الأمر ما كان ليتحقق بدون إشراك الجنوبيين فى الإجراءات التمهيدية للحكم الذاتى. وحول الأمر الأول قد يظلم المرء مصر إن نسب إليها كلها أخطاء صلاح سالم. ففى مذكراته، مثلاً، كتب عبد اللطيف البغدادى يقول: أنه استمع إلى آراء عدد من المصريين العاملين فى السودان مثل محمد خليل إبراهيم مدير الرى المصرى فى الخرطوم، وإلى صحفى مصرى مرموق كان قد زار السودان (أحمد قاسم جودة) وخرج بانطباع مفاده أن رشاوى صلاح سالم قد أضرت بسمعة مصر وأثارت الشكوك حول الأحزاب الاتحادية.[٨٢] إلى ذلك الرأى أيضاً ذهب الأستاذ أحمد حمروش فى كتابه عن تاريخ ثورة يوليو.[٨٣] وكان نجيب أشد إقذاعاً فى وصفه لدور صلاح سالم. قال: تصور صلاح سالم أنه بالرقص والنقود يمكن أن يكسب السودانيون، وكانت النتيجة أنه بعثر النقود، وبعثر احترامنا فى السودان. ومن المؤسف أن ما أسماه البغدادى رشاوى صلاح سالم قد طال أيضا الجنوب حيث امتد فيضه ليشمل عدداً غير يسير من سلاطين الجنوب وسياسييه. ولو اتجهت مصر، إلى العمل على إنشاء المدارس والمستشفيات وتوفير البعثات التعليمية لأبناء الجنوب، فلربما كان سيكون لذلك أثر كبير أولاً فى الارتقاء بالإقليم، وثانياً فى خلق قاعدة أمتن للوحدة، وثالثاً لتحبيب مصر لنفوس أهل الجنوب.

□□□

هوامش وإحالات

(1) سبنسر ترمنجهام، الإسلام فى السودان، ترجمة فؤاد محمد عكود. ومحمد النور ود ضيف الله، كتاب الطبقات فى خصوص الأولياء والصالحين، تحقيق يوسف فضل حسن.

(2) روى ود ضيف الله أن الشيخ حسن ود حسونة أحيا رجلاً غرق فى النهر وبقى ثلاثة أيام.

(3) يروى ابن كثير أن عمراً طالب أبابكر بعزل خالد بن الوليد لقسوته، ثم رجمه لقتله خالد بن نويرة وابتعاله بزوجته قبل أن تُستبرأ. وكان إلى جانب عمر أبوقتادة الذى حارب جنباً لجنب مع خالد ثم فر منه الى المدينة ليشكو إلى أبى بكر بغى خالد على مالك وأهله. قال ابوبكر لعمر وأبى قتادة إن خالداً قدر فأخطأ وما كنت لأغمد سيفاً سله الله.تاريخ ابن كثير ٦/٣٢٢ . هذا حكم سياسى، لا شرعى، وكان حب خالد لزوجة مالك أمراً شائعاً قال فيه أبو نمير السعدى:

قضى خالد بغياً عليه لعرسه
وكان له فيها هوى قبل ذلك
فأمضى هواه خالد غير عاطف
عنان الهوى عنها ولا متمالك
فأصبح ذا أهل وأصبح مالك
إلى غير أهل هالك فى الهوالك

(4) ترمنجهام، صفحة ١١٢.

(5) نفس المصدر

(6) المصدر ١ أعلاه.

(7) ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب.

(8) وكانت هزيمة المسلمين فى دمقله (دنقلا) هزيمة نكراء قال فيها الشاعر:

لم تر عينى مثل يوم دُمقُله
والخيل تعدو بالدروع مثقلة

(9) يوسف فضل حسن، Sudan Notes and Records, Vol. XLIV, No 44,1962

(10) كانت الإدارة الاستعمارية قلقة من كل الطرق الصوفية خشية أن ينبعث من وسطها مهدى

جديد، ولهذا استغلت الختمية ضد الأنصار وضد المجاذيب الذين عرفوا باستقلاليتهم، كما حرصت الأدارسة على مراقبة الختمية. ففى رسالة لجاكسون باشا، مدير دنقلا، أمر ونجت المدير بأن يرضى الأدارسة ويلاطفهم (keep them in good humour)لأهمية الدور الذى كانوا يلعبونه فى مراقبة الختمية. Gabriel Warburg, Sudan Under Wingate, Pl

(11) Ahmed Al Shahi, Themes form Northern Sudan, P 40

(12) السودان الجديد ١٣أبريل ١٩٥٠.

(13) الأهرام ٢٢ أغسطس ١٩٤٧.

(14) فيصل عبد الرحمن على طه (فيما بعد فيصل)، الحركة السياسية السودانية، صفحة ٢٣٥.

(15) رسالة كرومر للملكة فكتوريا، وثائق وزارة الخارجية البريطانية /PRO/FO/633 304,December29,1900

(16) نشأت جمعية الاتحاد السودانى فى مطلع العشرينيات كجمعية سرية انتظمت بعض خريجى المدارس والشباب والعاملين فى الأعمال الحرة لمناهضة الاستعمار، أما جمعية اللواء الأبيض فقد كانت أكثر جسارة وتحدياً للسلطات البريطانية وللقيادات التقليدية، وتاريخها ومسارها ارتبط كثيراً بتاريخ قائدها على عبد اللطيف. راجع جعفر محمد على بخيت، الإدارة البريطانية والحركة الوطنية فى السودان. وتوحى المصادر أن الأب المؤسس للاتحاد هو الشاعر توفيق صالح جبريل، وضم إلى جانبه الأمين على مدنى، سليمان كشة، خلف الله خالد، عبدالله خليل، حسن نجيلة، عبيد حاج الأمين، خليل فرح، صالح عبدالقادر، حسن نجيلة. راجع الكد، «الأفندية ومفهوم القومية».

(17) ضم الأبروفيون حسن وحسين الكد (وهما الأبوان المؤسسان)، مكاوى أكرت، إبراهيم يوسف سليمان، النور عثمان، الهادى أبو بكر، عبد الحليم أبو شمه، حماد توفيق، عبد الله ميرغنى، خضر حمد، التجانى أبو قرون، حسن زيادة. كما ضمت مدرسة مدنى: أحمد خير، عبد الله نقد الله، الطاهر النيل، مصطفى الصاوى، أحمد مختار، إسماعيل العتبانى، إبراهيم عثمان إسحق، إبراهيم يوسف سليمان، وقد التحق الثلاثة الأخيرون بمدرسة أبى روف عند انتقالهم إلى الخرطوم.

(18) تكونت مدرسة الهاشماب من أحمد يوسف هاشم، عبد الحليم محمد، محمد أحمد محجوب، محمد عشرى الصديق، عرفات محمد عبدالله، عبد الله عشرى الصديق، يوسف عبد الغنى، السيد الفيل، يوسف مصطفى التنى.

(19) فيصل، الحركة السياسية، صفحة ٦٨

(20) ينسب أحمد خير للأشقاء خصلتين ، الأولى هى الديماغوجية التى مكنتهم من استنفار الشارع، والثانية هى الدكتاتورية والتى تمثلت فى تركيز كل السلطات فى يد زعيمهم. كفاح جيل، صفحة ٩٣.

(21) جورج بادمور اشتراكى من أصل ترينيدادى لعب دوراً هاماً فى إنشاء حركة عموم أفريقيا (Pan-African Movement)فى بريطانيا فى الثلاثينيات من القرن الماضى.

(22) أورده شيخو فى طبقات الأمة، طبعة بيروت، ١٩١٢.

(23) جنوب السودان فى المخيلة العربية.

(24) خضر حمد، الحركة الوطنية للسودانيين. الاستقلال وما بعده، الشارقة ١٩٨٠

(25) التكارنة ينسبون إلى بلاد تكرور التى تقع على نهر السنغال وجل أهلها من الفلانى وهم أقرب صلة بالبربر منهم بالزنج. ولكن فى السودان يطلق الاسم _ كما يطلق أيضاً تعبير الفلاتة _ على مجموعات الهوسا والبرقو والكانورى التى نزحت إلى السودان، أو عبرته فى طريقها للحج. وكان أول نزوحهم إلى دارفور فى عهد السلطان تيراب وقد أصبح بعضهم فقهاء للبلاط فى زمانه. أما نزوحهم إلى السودان الوسيط فقد ازداد فى بدايات القرن الماضى حيث استقروا فيه كعمال زراعيين فى المشروعات الزراعية الجديدة. جاء أيضاً بعضهم مهاجراً من نيجيريا بعد أن وطأها الكفر (الحكم البريطانى)، حسب اعتقادهم. وكان على رأس هؤلاء بيلو ماى ورنو، ابن محمد الطاهر ماى ورنو، أمير سوكوتو الذى هزمه البريطانيون. وقد أنشأ الرجل قرية مازالت تحمل أسمه، مع شيء من التحريف (مايرنو) تقع على النيل فى الجزيرة.

(26) Bawa Yamba, Permanent Pilgrims. P 137

(27) مذكرة مؤتمر الخريجين للإدارة البريطانية فى ٣ أبريل ١٩٤٢ والتى وقعها رئيسه آنذاك، إبراهيم أحمد.

(28) حسن نجيلة، ملامح من المجتمع السودانى، ص ٢١٥.

(29) جريدة النيل ١٦/١٢/١٩٣٧.

(30) Mohamed Ahmed Mahjoub, Democracy on Trial, P 40

(31) مذكرات أحمد محمد يس، صفحة ٧١

(32) فيصل، الحركة السياسية، صفحة ١٠٨

(33) فيصل، صفحة ١٠٩ .

(34) المصدر أعلاه، صفحة ١٢٥ .

(35) النيل، ٢١ فبراير ١٩٤٠، عن نفس المصدر

(36) معتصم أحمد الحاج، مجلة الفجر ودورها فى بعث الوعى الوطنى، ندوة عن تاريخ الحركة الوطنية، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٨٦ . القدال: الإسلام والسياسة ص ١٢٢ .

(37) محاضرة فى المنتدى الثقافى لمهرجان الشباب العربى فى الخرطوم، نوفمبر ١٩٨٧ .

(38) James Kellas, Professor of Politics, Glasgow University, The Politics of Nationalism and Ethnicity, Mc Millan, London 1998, P. 8.

(39) Bhikhu Parech, Professor of Political Theory, Hull University, Defining National Identity in a Multicultural Soceity, P 66.

(40) Karl Deutch, Nationalism and Social Communication.

(41) Karl Deutch, Social Mobilzation and Political Development, American Political Science Review, September 1960, P 501.

(42) Walker Connor, Professor of Political Science, Trinity College, Hartford, Ethnocentrism: The Quest for Understanding, Princeton University Press, 1994. PP 107-108

(43) Robert Collins, Keynote Speech to Sudan Studies Assocation entitled: "In Search of the Sudanese", Williamsburg, Va., April ls, 1988.

تساءل كولنز فى محاضرته عمن هو السودانى، مستدعياً تساؤل سان جون دى كورفيكير قبل قرنين من الزمان عمن هو الأمريكى، هذا المخلوق الجديد، فلا هو أوروبى ولا هو من نسل أوروبى. ثم أجاب سان جون بنفسه على سؤاله: هو أمريكى.

(44) مذكرات أحمد محمد يس، ص ص ١٢٦-١٢٧ . للاطلاع على أسماء أعضاء لجان المؤتمر الستينية فى الدورات المتعاقبة ـ راجع عفاف أبو حسبو ....Factional Conflics

(45) تعبير أولاد البلد أطلقه عرب الشمال النيليون فى عهد المهدية على أنصار خليفة المهدى من البقارة وأهل الغرب باعتبارهم أوباشاً متخلفين سطوا على الحكم والسلطة. وبالرغم من أن المحاربين من البقارة قد مارسوا عنفاً شديداً وألحقوا خسائر جمه بأهل الشمال، إلا أن إطلاق مثل هذا

الوصف على جماعات بأسرها، بسبب أخطاء جسيمة ارتكبها بعض أفراد منها، يعبر عن عنصرية واضحة.

(46) ترأس الكتلة الضابط المتقاعد عثمان متولى (من قبيلة الداجو بدارفور)، وكان نائبه زين العابدين عبد التام (دينكاوى الأب شمالى الأم)، وهو الآخر، ضابط متعاقد كانت له علاقة حميمة بطلى عبد اللطيف. ضمت قيادة الكتلة أيضاً الدكتور محمد آدم أدهم (طبيب متقاعد ذو أصل نوباوى)، وعبد النبى عبد القادر مرسال (من أب شلكاوى وأم مصرية). Yoshiko Koreta, Ali Ab-delatif, P55

(47) ينقسم المجتمع الهندى، حسب شرائح الكهنوت الأربع. إلى رجال الدين والمحاربين، والحكام ومالكى الأرض، والتجار، والشاندلاس المنبوذين.هذا الموروث الدينى الذى عرفته الهند منذ القرن الرابع الميلادى يحرم الزواج المختلط بين الطوائف باعتبار أن الزواج المختلط لا ينجب إلا أوغاداً. وفى حالة المنبوذين تعتبر حتى رؤيتهم تلوثا. فالمساواة، فى منظور الطوائف الهندية العليا، ازدراء للعدالة الطبيعية، حيث إن الأرواح تتناسخ. وحول هذا المفهوم نسجت أساطير بهدف تعميق الفوارق الطبقية.

(48) Sir Guawain Bell, Shadows on Sand, P207.

(49) مذكرة السكرتير الإدارى للسكرتير المالى، السكرتير القضائى، ومديرى المديريات الجنوبية، ١٦ ديسمبر ١٩٤٦، دار الوثائق السودانية.

(50) تشكل المؤتمر برئاسة السير جيمز روبرتسون وشارك فيه من السودانيين الشماليين: الصديق المهدى، بابو نمر، مصطفى أبو العلا، عبد الله خليل، محمد على شوقى، مكى عباس، الزبير حمد الملك، نصر الحاج على، سرور رملى، الدرديرى محمد عثمان، محمد صالح الشنقيطى، أحمد حسن خليفة، محمد أحمد محجوب، مكاوى أكرت.

(51) James Robertson, Transition in Africa, P 94

(52)ضم المجلس كعضوى شرف السيدين على الميرغنى وعبد الرحمن المهدى، ومن زعماء القبائل يحيى أحمد عمر، عبد الله بكر، محمد الأمين ترِك، إبراهيم موسى مادبو، محمد بحر الدين، ايوبيه عبد الماجد، الزبير حمد الملك، حسن عدلان، فحل إبراهيم فحل. كما ضم من التجار والموظفين خليل عكاشة، مكى عباس، مصطفى أبو العلا، حامد السيد، عثمان عبد القادر، أبوشامة عبد المحمود، أحمد السيد الفيل، عبد الكريم محمد، نوح عبد الله.

(53) فيصل، صفحة ٣٠٧.

(54) شارك فى مؤتمر جوبا من الشماليين محمد صالح الشنقيطى، إبراهيم بدرى، حسن أحمد عثمان الكد، سرور رملى، د. حبيب عبد الله . كما مثل الجنوبيين لوليك لادو، شير ريحان، بوث ديو، كلمنت امبورو، جيمس طمبرة، فيلمون ماجوك.

(55) مداولات مؤتمر جوبا، دار الوثائق السودانية.

(56) نفس المصدر.

(57) نفس المصدر.

(58) جيمس روبرتسون، السكرتير الإدارى؛ لويس تشيك، السكرتير المالى؛ شارلس كمنقز، السكرتير القضائى ؛ آرثر جيتسكل (مدير مشروع الجزيرة)، هيلارد، مدير سكك حديد السودان.عبد الله خليل، وزير الزراعة؛ عبد الرحمن على طه وزير المعارف؛ على بدرى، وزير الصحة؛ إبراهيم أحمد كعضو بلا أعباء. وعقب استقالة آرثر جيتسكل حل محله شمالى هو محمد أحمد أبو سن كعضو بلا أعباء.

(59) عبد السلام الخليفة للداخلية، مكاوى أكرت للمالية، عبد الماجد أحمد للتجارة، عبد الله مسعود للسكك الحديدية، عبد القادر حميدة العجبانى للأشغال، سليمان حسين للبريد والبرق، الدرديرى نقد للبيطرة، محمد على شوقى للعدل.

(60) السودان الجديد ٢١/١/١٩٥١ .

(61) Terje Tredt, Short-cut to Decay, P 20

(62) وصف السير جميز روبرتسون، صاحب فكرة حل الجمعية التشريعية، ذلك القرار بأنه أكبر خطأ ارتكبه. قال: منذ أكتوبر ١٩٥٢ (تاريخ حل الجمعية) وحتى يناير ١٩٥٤ لم يكن هناك منبر سياسى يعبر عن كل أهل السودان. وبسبب هذا النقص افتقد الجنوبيون وأهل الريف كل فرصة للتأثير على الأحداث. Robertson: Transition in Africa, PP 147- 48.

(63) Ruay: The Politics of Two Sudans, P. 67.

(64) رسالة السفير البريطانى ستيفينسون إلى الخارجية البريطانية PRO/ FO 371/ 95140,September,1951.

(65) مذكرة من السفارة البريطانية بواشنطون إلى وزارة الخارجية PRO/ FO 371/102741

(66) عدلت المادة ١٥٩ لتنص على مايلى: تجرى أحكام هذا الدستور على المملكة المصرية جميعها، ومع أن مصر والسودان وطن واحد يقرر نظام الحكم فى السودان بقانون خاص. كما عدلت المادة ١٦٠ لتقرأ الملك يلقب بملك مصر والسودان. وقد وقع الملك فاروق فى قصر المنتزه (٧ أكتوبر ١٩٥١) قانوناً خاصاً لحكم السودان يتضمن خمس فقرات.

(67) فيصل ، الحركة السياسية، صفحة ٤٠٣ .

(68) كلمتى للتاريخ الطبعة السادسة ١٩٦٣ ص ٢٨٩ ، من بعد كلماتى.

(69) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو، صفحة ٣٠٦ .

(70) محمد نجيب، كنت رئيساً لمصر ص ٢٧٧ ، المكتب الحديث، الطبعة ١٩٩٩ ، من بعد كنت.

(71) نجيب، كنت..، ص ٢٧٨ .

(72) وقع على ذلك النص، بجانب محمد نجيب وصلاح سالم، كل من إسماعيل الأزهرى، محمد نور الدين، الدرديرى أحمد إسماعيل، الدرديرى محمد عثمان، حماد توفيق، خضر حمد، مبارك زروق، ميرغنى حمزة، يحيى الفضلى، وعلى الشيخ البشير. نجيب، كنت.. ص ٢٨١ .

(73) نجيب، كنت .. ص ٢٧٩.

(74) نجيب كنت ... ص ٢٨٠ .

(75) الأهرام ٧/١١/١٩٥٢ .

(76) A.M. Yangu: The Nile Turns Red, Cited in Ruay, P 56.

(77) المحضر الأسبوعى للجمعية التشريعية، ٩ فبراير ,١٩٥٢

(78) Jack Mavrogordato: Behind the Scenes, P 106.

(79) Francis Deng. Dynamics of Identification, P 9 op. cit.

(80) Graham Thomas. The Last of the Proconsuls. P 46

فى رسالة من روبرتسون إلى جراهام توماس جاء ما يلى: رغم كل ما قلناه عن مخاطر مقايضة السودان بموضوع قناة السويس إلا أن السفارة فى القاهرة والمستر إيدن وشركاه رأوا غير ذلك. هذا هو السبب الذى جعل إيدن ينصح السيد عبد الرحمن بالذهاب إلى مصر فى أكتوبر ١٩٥٢ لأجل التوصل لاتفاق مع نجيب. وحاولت جهدى مع السيد عبد الرحمن وعبد الرحمن على طه وشوقى لإقناعهم، إلا أنهم فيما يبدو ظنوا أن نصائح إيدن ونجيب أجدى لهم من نصح الموظفين البريطانيين بالخرطوم.

(81) Donald Hawley. Sandthacks in the Sudan

(82) مذكرات عبد اللطيف البغدادى الجزء الأول، ص ٢٧٠ .

(83) حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو، الجزء الثالث.



«عندما نتعلم
ممارسة الخداع..
يالها من شبكة
معقدة تلك التى
ننسج خيوطها».

(Mamion)
سير والترسكوت

□□

3

١٩٥٦ ـ ١٩٦٨

الوطن يخسر الرهان

مقدمة

شهد السودان فى الفترة ما بين عام ١٩٥٦ وعام ١٩٦٥ أنظمة حكم مختلفة تراوحت ما بين النظم الديكتاتورية العسكرية والحكومات المدنية الائتلافية. تلك الأنظمة، كانت تعانى جميعها من انشطارات أفقية وعمودية لم تمكنها من أداء أهم واجبات الحكم: تحقيق السلام والاستقرار، وإدارة شئون البلاد. وكما شهدنا فى الفصل السابق ، كانت الخصومات الشخصية والحزبية الطائفية، لا الفوارق الأيديولوجية أو التباين السياسى فى الفكر أو المنهج، هى أكثر ما يفرق بين الأحزاب السياسية فى الشمال، وبدرجة أقل فى الجنوب. فعلى الأقل، كان الجنوب كله على اتفاق حول هدفه النهائى. ففى الفترة من مطلع يناير ١٩٥٦ إلى السابع عشر من نوفمبر١٩٥٨ والفترة من ١٩٦٥ إلى مايو١٩٦٩ استقر نظام الحكم على نهج ديموقراطى على غرار ديموقراطية ويستمنستر، أما فى الفترة من نهايات ١٩٥٨ إلى أواخر ١٩٦٤ فقد كان السودان فى قبضة ديكتاتورية عسكرية محصنة. فى هذا الفصل نقبل على تحليل تجارب الحكم فى هذه الفترات ، خاصة فيما يتعلق برؤيتها لقضية البلاد المحورية (الحرب والسلام)، ومساعيها للبحث عن حلول لتلك القضية. وكما سنبين، لعبت الخصومات الحزبية والشخصية الشمالية، ربما أكثر من أى سبب آخر، دوراً رئيسياً فى إطالة أمد الحرب فى الجنوب، وتدمير الديموقراطية فى القطر كله.

فى لهفتهم العجلى على إعلان الاستقلال من داخل البرلمان فى الأول من يناير ١٩٥٦ ، متجاوزين إجراءات تقرير المصير بالصورة التى حددتها الاتفاقية المصرية البريطانية، لم يكن لدى الحاكمين الجدد فى الشمال الوقت الكافى لإصدار دستور يستجيب للخصائص السياسية والاجتماعية والثقافية للسودان. بدلاً عن ذلك قرروا اتخاذ الدستور الذى وضعه

القاضى ستانلى بيكر للحكم فى مرحلة الحكم الذاتى دستوراً للسودان المستقل مع إدخال بعض التعديلات الشكلية عليه. وكان مشروع ذلك الدستور "الاستعمارى قد رفض رفضاً تاماً من قيادات "الحركة الوطنية فى الخمسينيات. ولعل أبرز إدانة لتلك الحركة الوطنية، تبنيها لنفس دستور بيكر الذى رفضته بسبب مما أسمته طبيعته الاستعمارية. وبذلك الدستور ظلت القيادات الوطنية تلوذ، وإليه تحتكم، منذ الاستقلال. هذا التناقض لا يعكس فقط قصوراً فكرياً فادحاً، بل يعبر أيضاً عن فقدان تام للجدية فى تعاطى أمور السياسة، خاصة ورفض الدستور لم يكن لأسباب موضوعية تتعلق بمحتواه، وإنما لعدم رضاها عن المؤسسات التى صاغته، حتى وإن جاءت مبرأة من كل عيب. ولم يكن وراء ذلك الحرون غير رفض مصر لتلك المؤسسات، وما أن قبلتها حتى رضيت عنها الحركة الوطنية.

بغض الطرف عن ذلك التناقض، أقر الحاكمون الجدد ثوابت دستور ويستمنستر، دون تمييز للقيم التى تحكمه؛ فلا البنى الثقافية ـ الاجتماعية للسودان، كانت تحتمل البنى الفوقية الوستمنسترية، ولا القيم السياسية السائدة كانت تقبل المفاهيم التى ارتكزت عليها تلك الديموقراطية، أو تذعن للضوابط التى تقيد مسارها. لم تحرص الأحزاب، أيضاً، على تشكيل ذاتها حتى تواجه التحديات التى تفرضها القيم والأفكار والأعراف التى ترتكز عليها تلك الديموقراطية المستعارة. على رأس تلك القيم والأعراف، المساواة الكاملة بين المواطنين دون أدنى تفرقة على أساس الدين أو الأصل الإثنى أو الجنس، وخضوع القيادة للإرادة الشعبية، ورضوخ القيادات لمحاسبة قواعدها فى داخل الأحزاب نفسها. هذه المعايير لم تكن تتوافق مع واقع رضى فيه المحكومون بالامتثال لقيادات سياسية ذات أصل عشائرى أو منبت دينى، بل ارتضى أغلبهم بكامل قواهم العقلية تقديس تلك القيادات، أو على الأقل الظن بعصمتها عن الوقوع فى الخطأ. غير أن الأمور لم تكن لتبلغ الدرجة التى بلغتها من السوء لو كان الحزبان التقليديان على وفاق بشأن قضايا الوطن الرئيسية. عوضاً عن ذلك الوفاق كان الطرفان منهمكين فى شجار تلاحمى لا صلة له بمصالح البلاد العليا أو الدنيا. وكان محور الشجار بينهما قضية واحدة هى التمكين فى الحكم عبر التحالفات والانتخابات. أما قضية الحرب والسلام فقد قررا أن تبقى فى المؤخرة، ريثما فرغا من كبريات الأمور: التحالفات والانتخابات.

بسبب من قصورها السياسى فى معالجة مشكلة الجنوب – أكثر مشاكل السودان إلحاحاً ـ أقحمت الأحزاب الجيش فى المعمعة ، وأضفت بذلك الإقحام غير الحكيم طابعاً عسكرياً على السياسة. لذا لم يعد أحد يندهش لقيام الجيش، أكثر من مرة، بانتزاع زمام السلطة من المدنيين، والإعلان فى كل مرة عن أن أول واجباته هو وضع نهاية للحرب فى الجنوب. وبما أن الجيش هو أكثر مؤسسة شمالية عانت من ويلات الحرب، ظن قادته ـ من عبود إلى نميرى والبشير ـ بأنهم الأقدر على إدارة الأزمة والحد من خسائر الحرب. فتدخل الجيش فى السياسة ما كان ليصبح ممكناً، أو على الأقل أمراً يسيراً، لولا عجز الأنظمة المدنية عن وضع نهاية للحرب. وكانت تلك الانقلابات تُستقبل، فى الغالب الأعم، بترحاب من المواطنين، أو يتلقاها المواطنون بدرجة لافتة من اللامبالاة. والانقلابيون ليسوا فى حاجة لموافقة الشعب من أجل الإطاحة بالحكومات، بقدر احتياجهم لعدم اكتراثه لإطاحتهم بنظام حكم مدنى. وفى النهاية، كان كلاهما ضيفاً ثقيلاً على أهل السودان كأضياف البهاء زهير:

وثقيل ما برحنا
نتمنى البعد عنه
غاب عنا ففرحنا
جاءنا اثقل منه

ولعل هذا هو الذى يحدو بأهل السودان كلما ضاق بهم الأمر من حاكم لا يطاق، إلى الخروج إلى الطرقات يهتفون: استقيل يا ثقيل. بدلاً من أن تدفع تلك الظاهرة السياسيين للتأمل والتفكير، استمرت العجلة فى الدوران حتى أصبح الحكم فى السودان مخيماً للعابرين transit camp، يتبادله المدنيون القاصرون أو المترددون، والعسكريون غير الأكفاء لأن الحكم واجب لم يُعدوا له أصلاً. ومع أن التجارب العديدة أثبتت أن الحكم العسكرى كان أكثر وبالاً على السودان، إلا أن بقاء الجنود فى ثكناتهم لن يتحقق بالوعظ، بقدر ما يتحقق بحل جميع المشاكل التى قادت إلى، أو سهَّلت من، اعتدائهم على السلطة المدنية.

□□

الاستقلال: مقدمة لما هو أسوأ

أدت الخصومة بين مصر وبريطانيا (طرفى الحكم الثنائى) إلى تطورات سياسية داخلية كان من شأنها دفع خطى السودان تجاه الاستقلال، إلا أنه جاء استقلالاً مُلتبَساً. كانت النخبة السياسية منقسمة بشكل ضار بين القوتين الاستعماريتين من ناحية، وبين بعضها البعض من ناحية أخرى. وبالرغم من أن مصر ظلت تؤكد أن لا مطمع لها فى السودان إلا أنها فى، ذات الوقت، كانت راغبة فى توحيد مصر والسودان، وطامعة، كما أفاد محمد نجيب فى مذكراته، فى أن تقود ممارسة حق تقريرالمصير إلى تلك الوحدة. لهذا، لم يكن الدفع القوى الذى أعطته للسودان كيما يجتاز العتبة إلى الحكم الذاتى يهدف إلا لإخراج بريطانيا من المعادلة لتمهيد السبيل إلى وحدة نهائية بين البلدين. هذا هو السبب الذى دفعها للتأييد المطلق للقوى الاتحادية فى انتخابات ١٩٥٣، ودعمها المباشر لها، بل وعدم الاستحياء من الكشف عن أسباب الدعم.[١] هذا الدعم لم تنكره حتى قيادات الحزب،[٢] ولكن إلى أين انتهى المطاف بالاتحاديين؟ وما هى النتائج التى ترتبت على ذلك؟

عقب انتصار الوحدويين، أصبح الزعيم السابق للأشقاء، إسماعيل الأزهرى، أول رئيس وزراء للسودان، وأوهم الجميع - قبل الانتخابات وبُعيدها - بأنه كان يؤدى دوره جيداً وفقاً للسيناريو المصرى. حقيقة الأمر، أن الأزهرى كان يضمر فى أعماق نفسه طموحاً خاصاً بحصول السودان على الاستقلال، رغم إبلاغه صلاح سالم وعبد الحكيم عامر عندما زارا الخرطوم فى يناير ١٩٥٤ لتهنئته بتوليه رئاسة الحكومة أن الاتفاقية ستنفذ نصاً وروحاً.[٣] من بين نصوص تلك الاتفاقية الاحتكام للشعب ليقرر بإرادته الحرة عبر ممارسة حق تقرير المصير إن كان راغباً فى الاستقلال، أو الاتحاد مع مصر. بيد أن الأزهرى الذى حمل لواء الوحدة مع مصر على مدى عقدين من الزمن، لم يمكث فى الدعوة للوحدة بعيداً، بل كان أول المسارعين من بين الاتحاديين إلى التخلى عن لوائها. ذلك التغيير أتى على مراحل عدة. ففى البدء، مهد الأزهرى لما يكنه من مشاعر وطموحات عندما أطلق تصريحاً موجزاً لجريدة الأيام خلال زيارته الرسمية لبلاط سانت جيمس، أعلن فيه لأهل السودان إن الذين يحكمونكم اليوم لن يسلموكم إلى المصريين أو إلى الإنجليز.[٤] ذلك التصريح، ولا

سيما صدوره من المكان الذى صدر فيه، أثار غضب مصر الشديد. على أن أول إشارة لتغيير الأزهرى لموقفه كانت فى تصريح أدلى به لجريدة الختمية مبدياً بصراحة تامة رغبته فى إعلان الاستقلال.(٥)

كيف حقق الأزهرى هدفه الجديد (استقلال السودان)؟ وما الذى دفعه إلى ذلك؟ قرر أزهرى أولاً الالتفاف على الشرط الذى وضعه الاتفاق البريطانى المصرى١٩٥٣ حول الطريقة التى يمارس بها السودانيون حق تقرير المصير، إما باختيارهم الاستقلال أو الوحدة مع مصر. وينص الاتفاق على أن يصدر البرلمان السودانى قراراً يعبر فيه أعضاؤه عن رغبتهم فى الشروع فى ترتيبات تقرير المصير، وعلى الحاكم العام أن يخطر الحكومتين الموقعتين على الاتفاق بهذا القرار (المادة التاسعة). كما تنص المادة العاشرة منه على ما يلى: عند إبلاغ الطرفين المتعاقدين (بريطانيا ومصر) بذلك القرار تقوم حكومة السودان الموجودة آنذاك، بصياغة مشروع قانون لانتخاب جمعية تأسيسية تقرر مصير السودان فى موعد أقصاه ٣١ ديسمبر ١٩٥٥. النص إذن واضح: البرلمان السودانى (برلمان الحكم الذاتى) لا يملك أن يقرر مصير السودان بل هو مكلف بأن يعلن دولتى الحكم الثنائى برغبته فى البدء فى إجراءات تقرير المصير، وإحاطة الطرفين المتعاقدين بتلك الرغبة. ومتى تم ذلك تتولى الحكومة السودانية القائمة ساعتئذ صياغة قانون لجمعية تأسيسية لتقرير مصير السودان. تلك الشروط الواضحة لم تكن تعنى شيئاً للحكومة التى تعهدت بتنفيذ الاتفاقية، إذ قرر البرلمان السودانى الذى كانت تسيطر عليه بالإجماع فى ٢٩ أغسطس ١٩٥٥ أن رغبات الشعب السودانى ستتحقق بصورة أفضل من خلال إجراء استفتاء عام ـ وليس عبر جمعية تأسيسية ـ على الخيارين المطروحين: الوحدة مع مصر أو الاستقلال. ومع تعارض القرار مع نصوص الاتفاقية التى أعلن الأزهرى لعبد الحكيم عامر وصلاح سالم أنها ستنفذ نصاً وروحا، إلا أن المرء قد يفترض حسن النية ويقول أن الحزب الحاكم والغالب أراد أن يعطى مشروعية أعلى للقرار بترك الأمر للشعب، مصدر كل السلطات، ليقرر فيه عبر استفتاء شعبى. ولكن، فى تغيير مفاجئ، قام نفس البرلمان فى منتصف ديسمبر ١٩٥٥ (بعد مرور أقل من أربعة أشهر على قراره الأول) بإلغاء ذلك القرار الذى

سبق أن وافق عليه بالإجماع، واستبداله بقرار آخر (بالإجماع أيضاً) يقضى بأن تتم ممارسة حق المصير عبر البرلمان المنعقد، أى أن البرلمان منح نفسه حقاً لم تمنحه له السلطة التى أوجدته، بل نهته ضِمناً عن ممارسة ذلك الحق. الإجماع على القرارين يعنى تواطؤ كل الأحزاب على نقض الاتفاقية. تلك المناورات المتعارضة لا تعبر فقط عن غياب كامل للرؤية الاستراتيجية، بل تكشف عن قدر كبير من الاستهانة بموضوع خطير وذى أهمية لكل شعب السودان. ولسوء الحظ، أصبحت تلك الاستهانة سمة ملازمة للسياسة السودانية، ونموذجاً سارت عليه السياسة البرلمانية فى السودان.

فى إطار قانونى بحت يُعَد قرار البرلمان فى ديسمبر ١٩٥٥ عملاً خارجاً على الشرعية الدستورية لأسباب عدة:

أولاً :خرج القرار عن بنود الاتفاق المصرى البريطانى الذى تم الاتفاق عليه برضاء كل الأطراف الشمالية مما يمثل استخفافاً بهيبة الاتفاقات الدولية.

ثانياً :كشف القرار عن نقص كامل فى الجدية والتعقل فى معالجة كبريات الأمور، كما تفعل المجالس النيابية فى مناطق أخرى فى العالم عند تداولها للقضايا الأساسية. فمثلاً لا يستَقيم عقلاً أن يكون لنفس البرلمان رأيان، ينقض الواحد منها الآخر، خلال أربعة شهور، وحول أهم واجباته فى تلك المرحلة.

ثالثاً :أحبط قرار البرلمان إرادة الشعب فى تقرير مصيره، فالبرلمان السودانى، حسبما نص القانون الأساسى الذى تشكل بمقتضاه، لم يُنتخب لممارسة حق تقرير المصير نيابة عن الشعب السودانى، وإنما ليصدر التشريعات ويضطلع بالإشراف على الحكم خلال فترة الحكم الذاتى.

مع ذلك، كان تحول الأزهرى، بلغة السياسة الواقعية (real politik) عملاً بارعاً من لاعب يجيد ذلك الضرب من السياسة. استغل الأزهرى مساندة مصر للخلاص من الإنجليز، ثم ما لبث أن برز للناس بدوافعه الحقيقية. هذا تقويم موضوعى محايد لموقف الأزهرى، ولكن ربما استخدم مؤيدوه الذين آمنوا بالوحدة مع مصر، أو وضعوا ثقتهم فيه

كزعيم للتيار الوحدوى، تعبيرات أخرى فى وصف ذلك التحول المفاجئ. وبعيداً عن السفسطة، فإن الخداع ونكران الجميل فى عالم السياسة الواقعية، أداة هامة من أدوات المهنة. سئل أمير النمسا شوارزينبرج عما إذا كان يدين بالفضل لروسيا لأنها ساعدته فى قمع الانتفاضة المجرية عام ١٨٤٨، فأجاب قائلاً:سوف تُذهِل النمسا العالم بجحودها. وهكذا كان موقف الأزهرى مع كل من مصر والوحدويين الحقيقيين داخل السودان.

نتيجة لتحول الأزهرى، لجأ صلاح سالم لمناورات عديدة لزعزعة نظام حكمه، وبخاصة داخل حزبه. ومن البدهى ألا يكون ذلك التحول مصدر غبطة لمصر، ولعلها أرادت تجاوز الأزهرى بضغوط على الحزب الوطنى الاتحادى، إن لم يكن بانقلاب حزبى داخلى. زاد من إرباك الأزهرى لمصر، كما قلنا، صدور التصريح حول نواياه فى إعلان الاستقلال فى لندن، مما دفع خبراء نظرية المؤامرة فى مصر والسودان للقول بأن الزعيم السودانى اتخذ موقفه ذاك نتيجة لتحريض من البريطانيين. ذلك زعم ليس هناك مايؤيده، فبين الأزهرى والبريطانيين ود مفقود تفصح عنه الوثائق الرسمية والتى سنشير إلى جزء منها. وعلى كل، إن صدقنا رواية محمد نجيب، فإن مصر قررت قبول الأمر الواقع. يروى نجيب أن صلاح سالم عاد من إحدى زياراته للسودان ليبلغ مجلس الثورة بعد اعتقال نجيب بشهور (٢٥ أغسطس ١٩٥٥) بأن السودان ضايع ضايع ويعترف بأن السودانيين يرفضون الاتحاد بسبب الأخطاء التى وقعنا فيها.[٦] ووفقاً لرواية نجيب، اقترح سالم على عبد الناصر السفر فوراً إلى الخرطوم ليعلن استقلال السودان حتى يصبح بطل استقلال السودان.[٧] ولا شك فى أن فى مذكرات عبد اللطيف البغدادى وأحمد حمروش التى سبقت الإشارة إليها ما يفيد أن أساليب صلاح سالم فى السودان لم تكن تلقى التأييد المطلق من زملائه الضباط الأحرار.

كان أخلد بقادحى الأزهرى الذهاب لسبب أدنى من التهمة الغليظة التى وجهت له: العمالة لبريطانيا. نعم هناك الدافع الوطنى، كما هناك ما هو أدنى من الأسباب، حتى لمن لا يريد أن يعترف بدوافع الأزهرى السياسية الوطنية. لقد ظل إسماعيل الأزهرى طوال فترة مؤتمر الخريجين يلقب بصاحب الرئاسات، إذ كان يترأس كل اللجان القيادية للمؤتمر

كما يترأس بالطبع حزبه. وصاحب الرئاسات اسم كان يتندر به الاتحاديون (حزب حماد توفيق) على الزعيم، خاصة الأستاذ الهادى أبو بكر، الرجل الذى نحت التعبير. ومكافأة على أدواره تلك فى مؤتمر الخريجين أصبح الأزهرى رئيساً لأول حكومة وطنية، وأول زعيم وطنى يُمتَع بالحكمِ فى السودان، بعد أكثر من نصف قرن من الحكم الأجنبى. ولا شك فى أن الأزهرى قد سُر بالحكم سروراً بالغاً، ومن الناحية النفسية، يصعب على رجل يحتل الموقع الأول فى بلاده أن ينتهى فى مغامرة غير محسوبة إلى رقم آخر لا يعلم إلى أين ستتدلى به مراجيح السياسة. و لا نظن أن الأزهرى كان سيرضى لنفسه بموقع المواطن الأول فى دولة وادى النيل. ويحدثنا أبو بكر بن زكريا الرازى أن من أمارات الإقبال والدولة عشق الرئاسة، وفرط محبتها حتى أنه (أى الرئيس) لا يرى عيشاً إلا بها، ولا يعلم أمراً سواها.(٨)

وللواء محمد نجيب الذى أطاح به جمال عبد الناصر بعد وقت قصير من عودته من زيارة غير موفقة للسودان، تفسير آخر لموقف الأزهرى. جاء فى مذكراته أن إبعاده عن الحكم كان هو الدافع الأساس فى تحول الأزهرى عن الاستقلال. ومع إقرارنا بأن نجيباً كان محل تقدير وإعجاب من جانب السودانيين، وبأن السودانيين كانوا يبادلونه إعجاباً بإعجاب، إلا أن فى القول أن إبعاده عن الحكم كان سبباً مباشراً لتحول الأزهرى عن الاتحاد فروط. نعم، حببت نجيباً إلى قلوب أهل السودان مواقفه الأخوية، وتواضعه، وحبه للسودان وشعبه، وحرصه على العلائق الطيبة مع كل قياداته، وتأكيد انتمائه إليهم. لكل هذا قوبل إقصاء نجيب بغضب شديد من جانب السودانيين على اختلاف توجهاتهم. ففى اليوم الذى تلى إقصاء نجيب عن الحكم قال القطب الاتحادى، مبارك زروق لجريدة الأيام أن قرار الإقصاء يؤثر على الفهم العاطفى للوحدة. كما قالت الصحيفة فى افتتاحيتها، وبلغة بعيدة كل البعد عن الدبلوماسية التى اتسم بها تصريح زروق، إن الديكتاتورية الفاشية التى تحكم مصر بقوة الحديد والنار لا يرضيها أن يرتفع صوت واحد ينادى بالديموقراطية. وكانت جريمة نجيب أنه لم يخضع لحكم البكباشية ولم يرض سيطرة الديكتاتورية. أضافت الأيام أن الشعب السودانى الذى يؤازر شعب مصر فى محنته لن يرضى مطلقاً أن يتحد مع

ديكتاتورية. تدافع أيضاً شعراء السودان للوقوف مع نجيب، ومن بينهم شاعر حزب الأمة، صالح عبد القادر والذى مازالت بنفسه غُصة منذ تخلى الجيش المصرى عن أعضاء حركة اللواء الأبيض، والتى كان صالح عضواً فيها.(٩) قال صالح:

فمن عهدنا، عهد اللواء ونحن ما
نزال نعانى ما نعانى ونَغرم
وكنا نرى فيها الصديق وعندما
اطمأنت بدت اطماعها تتجسم
إذا هان مثلك يا نجيب فما هو
الضمان بأنا لا نهون ونُهضَم
وهاهى اقدار الرجال تدهورت
فويل لمن يستاء أو يتبرم
وقد أُلغيت فيها العقول فكل من
يشير إلى جُرم العساكر مجرم

غير أن أهم القصائد التى نظمت فى تأييد نجيب هى قصيدة الشاعر الفذ أحمد محمد صالح، والذى أصبح، فيما بعد، عضواً فى أول مجلس للسيادة (رأس الدولة) بعد الاستقلال. وتكتسب القصيدة أهمية ليس فقط لجزالة شعرها، وإنما أيضاً للظروف التى واكبتها. قال الشاعر:

ماكنتَ غداراً ولا خوانا
كَلا ولم تكُ يا نجيب جبانا
يا صاحب القلب الكبير تحيةً
من أمة أوليتها إحسانا
يا ويح مصر ما دهى أبناءَها
فمضوا على أحقادهم عميانا
ركِبوا رؤوسهم فكانت فتنةٌ
هوجاءُ ما تركت لهم إخوانا

قــــالوا أردت تسلطاً وتجـــبـــراً

ومشيت تبغى الجاه والسلطانا

كذبوا فعرشك فى القلوب مكانه

أتريد من بعـد القلوب مكانا؟

مــا حطمــوك وإنما بك حَطَمــوا

أمل البــلاد وصــوتهــا الرنانا

هذا جــزاء المحــسنين وقلمـــا

تلقى على إحسانك الإحسانا

تلك القصيدة حملها الوزير الاتحادى خضر حمد إلى مصر لطباعتها ودُوهم وهو فى المطبعة مما خلق أزمة كبيرة بين البلدين.[١٠] مع كل هذا، بل ومع المخاوف التى أبداها كثيرون من أن الاتحاد مع مصر قد يقود إلى انقضاض العسكر على الحكم وإجهاض الديموقراطية، نرجح أن لا يكون لاستبعاد نجيب من الحكم تأثير مباشر على قرار الأزهرى بتفضيل خيار الاستقلال.

فى واقع الأمر، يعتقد كثيرون أن إلتزام عدد كبير من الوحدويين بالوحدة مع مصر كان التزاماً زائفاً من البداية. فالدعوة للوحدة لم تكن إلا خدعة لإحباط ما كان يشاع عن نوايا الأنصار لتنصيب المهدى ملكاً على السودان. ولربما كانت هذه المخاوف وراء تعاون مؤتمر الخريجين بعد اكتساح حزب الأشقاء (حزب الأزهرى) لانتخاباته فى عام ١٩٤٣ مع السيد على الميرغنى، وتبنيه فى أبريل ١٩٤٥ لمبدأ الوحدة مع مصر تحت التاج المصرى. ويُبين قبول استبدال تاج محلى بتاج من الخارج أن القضية ليست هى رفض الملكية من حيث هى نظام للحكم (كما رفضتها مصر نفسها بعد أقل من عقد من الزمان)، وإنما هى صاحب التاج والمواريث التى يحملها. فعلى سبيل المثال رفض الوحدة الجمهوريون فى السودان على عهد مؤتمر الخريجين، دون أن يلحقوا ذلك بدعوة للوحدة مع مصر. وكان للجمهوريين رأى فريد حول تلك الوحدة عبروا عنه فى إحدى رسائلهم بالقول للمصريين: نحن لم نفهمكم كما ينبغى أن تُفهموا، ولم تفهمونا كما ينبغى أن نُفهم.

نحن لم نستقل، وأنتم لم تستقلوا، والشرق جميعاً لم يستقل لأننا كلنا آثرنا أن نفكر برغباتنا ومخاوفنا، بدلاً عن عقولنا، ونحن فى معترك لعمالقة الفكر فيه سلطان ودولة.(١١)

لايعنى ذلك، قطعاً، أن الطبقة السياسية السودانية لم تكن مدركة لأهمية العلاقة الوثيقة مع مصر، فعلى النقيض، كان السودانيون الشماليون على اختلاف مشاربهم الفكرية يطمحون لمثل هذه العلاقة، بل يرونها أمراً لابد منه، ولا محيص عنه. ذلك الرأى تجلى بوضوح فى مناقشات مؤتمر الخريجين، حيث أشارت إحدى النقاط فى مذكرة المؤتمر الشهيرة التى رفعتها النخبة الشمالية لحكومة الاستعمار فى عام ١٩٤٢ إلى الحق الطبيعى للسودانيين فى إبرام اتفاق خاص بين البلدين. فى ذات الوقت كان جانب كبير من أعضاء المؤتمر على وعى دائم بأهمية الحفاظ على هُويتهم الخاصة فى مواجهة الهُوية المصرية. ولهذا كان الخلاف بينهم حاداً حول حدود العلاقة مع مصر؛ أهى اندماج كما يرى البعض، أو وحدة بين بلدين تحت تاج واحد كما يرى بعض آخر، أو علاقة صداقة متينة بين بلدين ندين مستقلين، كما ترى جماعة ثالثة. على أن المفارقة المذهلة هى أن ذلك الوعى الشديد من قبل السياسيين الشماليين بهُويتهم الوطنية الخاصة، وحرصهم على الحفاظ على خصوصيتها فى مواجهة هُوية إخوانهم فى الشمال (المصريين)، صاحبه إنكار مطلق للطبيعة الخاصة لهُوية إخوانهم الآخرين فى الجنوب (السودانيين الجنوبيين).

المخاوف من الطموحات الملكية المهدوية كانت سائدة آنذاك حتى بين بعض الأصدقاء البريطانيين للمهدى نفسه. هذه المخاوف، فى تقديرنا، أسهمت فى إثارتها بقدر كبير شخصية المهدى نفسها أكثر من طموحاته أو تصريحاته. كان المهدى رجلاً شامخاً، يسعى لكسب البعيد وتقريب الأبعد، كما كان خصب الجناب، فضفاضاً فى عطائه. وعندما تجتمع هذه الصفات لرجل ذى زُهاء (سند) تزداد شكوك خصومه فيه، لاسيما فى ظل الصراع المعلن والدفين بين الجماعات السياسية ذات العمق الدينى. تلك المخاوف لم تنتب دعاة الوحدة مع مصر فحسب، بل أصابت بعض دعاة الاستقلال كالجمهوريين، والجمهوريين الإشتراكيين، ولم تهدأ حتى بعد أن أصدر المهدى إعلاناً واضحاً فى أغسطس ١٩٥٣ أيد فيه قيام نظام ديموقراطى جمهورى، ونفى بذلك على نفسه تهمة السعى لإقامة ملكية مهدوية.

وكحال مصر، لم يكن حزب الأمة سعيداً باختيار الأزهرى الاستقلال، إذ كان يظن بأن إيكال أمر الاستقلال لحكومة مشكوك فى نواياها نحوه مغامرة غير محمودة المغبة. من بين الشكوك الأخرى التي كانت تتردد أن إعلان أزهرى للاستقلال مرتبط بحلف دفاعى مع مصر، وكان هذا هو رأى الحزب الشيوعى. ففى تحالفات السودان السياسية التى لم يكن يحكمها منطق، وقف الحزب الشيوعى السودانى إلى جانب حزب الأمة ضد تحول الأزهرى نحو الاستقلال، لابغضاً فى الاستقلال، وإنما لمقاربة الحزب لتلك القضية من منظور أيديولوجى سياسى. عنِ ذلك الرأى عبر بيان أصدره اتحاد طلبة جامعة الخرطوم الذى كان يسيطر عليه الشيوعيون يومذاك، ونشرته جريدة الأمة. قال البيان أن الاستقلال مطلب طبيعى لا يقبل الجدل ولكن "ارتباط السياسة الخارجية والدفاعية والتجارية مع مصر يُعَرِّض سيادة السودان لمخاطر، خصوصاً إذا كان مع حكومة استبدادية كالحكومة التى تحكم مصر والتى حددت موقفها نهائياً مع المعسكر الاستعمارى بعد أن وقعت معه عدة اتفاقيات خائنة كاتفاقية النقطة الرابعة. وهى فى طريقها الآن إلى إبرام اتفاق دفاعى جديد يكبل الشعب المصرى بمزيد من الأغلال[١٢] موقف الحزب الشيوعى، دون شك، كان أكثر علُقة بالصراع بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى، منه بقضايا السودان الداخلية.

ومن المفارقات، أن البريطانيين، رغم نظرتهم السلبية لأزهرى،[١٣] لم يكونوا يشاركون حزب الأمة نفس الشعور. فعقب الانتخابات أجرى السير وليام لوس، مستشار الحاكم العام، تحليلاً ضافياً لتلك الانتخابات جاء فيه أنه، بالرغم من أن محور الانتخابات هو قضيتا الوحدة والاستقلال، إلا أن الصراع الحقيقى كان حول المخاوف من عودة مهدية ثانية، والرغبة فى التخلص من استعمار جاثم. ودون تقليل من شأن التدخل المصرى فى الانتخابات، قال لوس "إن تركيز حزب الأمة على العدو المصرى كان أمراً غير موفق لأن مصر لم يعد لها وجود فى السودان منذ عام ١٩٢٤، ولهذا فإن الدعوة للتحرير من المحتل لا تنطبق إلا على البريطانيين، فالمصريون شريك مُوصٍ (Sleeping Partener) كما أشار لوس إلى أن السيد عبد الرحمن المهدى ومستشاريه فى حزب الأمة خاضوا المعركة

فى الساحة التى اختارها الميرغنى إذ جرهم جراً لمحاربة مصر (العدو الوهمى) بدلاً من التركيز على منافع الاستقلال.[١٤]

قيادة الأزهرى لشئون البلاد لم تكن قيادة سهلة فى بادئ الأمر، فقد أدت أحداث الأول من مارس ١٩٥٤[١٥] إلى تأجيل افتتاح أول برلمان فى السودان. تلك الأحداث، كان لها ما بعدها، إذ بدأ البريطانيون عقبها فى تغيير اتجاه عجلة القيادة وتوجيهها إلى الأزهرى، بالرغم من الأوصاف المقذعة التى سبق أن وصفوه بها مثل تلك التى وردت فى كتاب بيل. بعبارة أخرى، كانت أحداث الأول من مارس بمثابة حد فاصل فى العلاقات بين حزب الأمة والبريطانيين. وتفيد التقارير أن رأى البريطانيين إستقر على أن هزيمة حزب الأمة فى الانتخابات (بصرف النظر عن تدخل مصر السافر فيها)، كانت تعبيراً عن مخاوف السودانيين من عودة المهدية التى لا زالت ذكرياتها عالقة فى أذهان الكثيرين منهم. تفيد الوثائق أيضاً أن وليام لوس كان هو القوة الرئيسية الدافعة نحو ذلك التغيير فى السياسة البريطانية. ويستشف الباحث من تلك الوثائق أن المهدى كان غاضباً أشد الغضب من موقف لوس، ففى لقاء بينهما طالب المهدى لوس بأن لا يترك السودانيين الحقيقيين (الأنصار) للختمية الذين جاء بهم المصريون من الخارج.[١٦] وفيما يبدو، استقر رأى البريطانيين على أن فشل حزب الأمة فى الانتخابات، رغم التدخل المصرى، كان نتيجة لإصرار الأنصار على خوض المعركة على أساس طائفى، الأمر الذى حذر منه البريطانيون كما يزعمون.[١٧] ومن الغريب أن واحداً من البريطانيين المقربين للمهدى كان قد نصحه بأن لا يرشح ابنه صديق فى الانتخابات لما يوحى به الترشيح من عودة للحكم المهدوى.[١٨] تلك النصيحة أغضبت السيد عبد الرحمن أيما غضب لأن ابنه الصديق كان مؤهلاً بكل المعايير ليكون نائباً برلمانياً.

تبنى الحاكم العام الموقف الجديد نحو الأزهرى، كما تنبئ بذلك مذكرته إلى وزير الخارجية البريطانية، أنطونى إيدن، والتى جاء فيها: إذا تحقق الاستقلال عبر الختمية والحزب الوطنى الاتحادى سيكون هذا أفضل ولن يكون لحزب الأمة أى دافع سياسى مقبول يبرر به الاعتراض على القرار، وحينئذ سيصبح حزب الأمة مضطراً، مرة أخرى، لإحداث

انقسامات طائفية غير مقنعة تماماً يبرر بها استخدام العنف،(١٩) والعبارة الأخيرة تشير بجلاء إلى أحداث الأول من مارس. كان من الممكن أن تؤدى تلك الأحداث إلى التعجيل بإنهيار الدستور بمقتضى المادة ١٠٢ من قانون الحكم الذاتى المتعلقة بسلطات الحاكم العام التقديرية فى حالات الانهيار الدستورى. إلى هذا الرأى ذهب وزير الخارجية سيلوين لويد بناء على نصيحة رئيس القضاء البريطانى جون اوبرين ليندسى، ولكن الحاكم العام كان له رأى آخر، اعتمد فيه على توصية سير وليام لوس، ونصيحة مستشاره القانونى، جاك ما فروقور داتو، ومستشارييه الإداريين كيرنك ودنكان.

قبل أحداث الأول من مارس وتوجه الأزهرى لإعلان الاستقلال، كانت حكومته بعيدة كل البعد عن الاستقرار أو الأداء الجيد لسببين: السبب الأول هو أن الأحزاب الاتحادية التى تضامت لتُكوِّن الحزب الوطنى الاتحادى ما برحت منقسمة أشد الانقسام مما جعل من وحدتها المعلنة غطاءً مصطنعاً. لهذا، لم يكن غريباً، أن تشهد الحكومة مؤامرات عديدة للإطاحة برئيسها بلغت ذروتها عندما أقصى الأزهرى ثلاثة من وزرائه بعد تأييدهم لقرار بسحب الثقة من حكومته فى البرلمان. الوزراء الثلاثة برروا حجبهم الثقة عن رئيسهم بسبب مراوغته فيما يتعلق بمسألة الاستقلال، مما يعنى أن تياراً هاماً فى داخل الحزب الذى أُسس لدعم الوحدة مع مصر كان يرفض هذه الوحدة، أو على الأقل يفضل علاقة ودية بين ندين. ولم يتبلور مطلقاً مشروع الوحدة فى داخل ذلك الحزب الاتحادى المظلى، بل كان يتراوح بين قطبين قصيين: قطب يدعو لدمج السودان فى مصر تحت تاج واحد (محمد نور الدين والدرديرى أحمد إسماعيل)، وقطب استقلالى يقوده ميرغنى حمزة. وبين القطبين كان هناك من يدعو لاتحاد أقرب إلى الكونفيدرالية، ويقترب من موضوع الوحدة اقتراباً حضارياً (أى وحدة ترتكز على مقومات حضارية تاريخية) وعلى درجة من الصدقية كبيرة (حزب الاتحاديين بقيادة حماد توفيق). ولربما كانت هذه المجموعة داخل البيت الاتحادى هى أكثر الجماعات الاتحادية سعياً لأن تُطعم السياسة بالفكر، إلا أن مشكلتها الأساسية داخل السودان كانت تكمن فى نظرتها الدونية لثقافات السودان الأخرى (الثقافات غير العربية). بيد أن هذه الجماعة، كانت منطقية فى اقترابها من المشكل إذ أنها كانت لاتبالى، فى سبيل الإبقاء على

هُوية السودان العربية، من أن ينفصل الجنوب. وفى هذا كانوا أكثر أمانة مع أنفسهم من الذين عمقوا من أزمة السودان بسعيهم للحفاظ على هُوية عربية فى ظل وحدة بحد السلاح مفروضة. المجموعة النازعة نحو الاستقلال، رغم اللافتة الاتحادية للحزب الذى انتمت إليه، هى التى قادت حملة حجب الثقة عن أزهرى ثم انشقت لتؤلف حزباً جديداً هو حزب الاستقلال الجمهورى. تلك المجموعة ضمت من أقطاب الحزب الوطنى الاتحادى ميرغنى حمزة، خلف الله خالد، الشيخ محمد الحسن دياب، عثمان أبو العلا، وسيد أحمد عبد الهادى. وكان الرقم الغامض فى المعادلة الاتحادية هو الفريق الذى يتزعمه الأزهرى. ذلك الفريق، كما قلنا وأثبتت التطورات، لم يلجأ للخيار الوحدوى إلا لحشد قوى مصر ضد بريطانيا، ومن بعد سيدبر الله الحال ويقضى أمراً كان مفعولا.

السبب الثانى هو النقص فى عناصر الخبرة الإدارية داخل القيادة الجديدة. فباستثناء بعض البيروقراطيين الذين اكتسبوا خبرة فى العمل فى مواقع عالية نسبياً فى الخدمة العامة أو فى ميادين العمل الخاص (ميرغنى حمزة، حماد توفيق، مبارك زروق، أمين السيد)، كان أغلب من تسنموا ذروة الحكم من الذين جاءت بهم، إما تضحياتهم السياسية، أو دورهم الوطنى، أو رغبة الحزب فى تحقيق توازنات قبلية أو إقليمية. وقد جاء حين من الدهر كاد فيه عدد الوزراء والوكلاء البرلمانيين أن يصبح بقدر عدد النواب. فى إطار تلك الإدارة العبثية أصبحت مصلحة النقل الميكانيكى وزارة، وأصبحت مصلحة المخازن والمهمات وزارة، ووقى الله من ذلك الشعب الإدارى مصلحة الوابورات، ففى السودان بين المخازن والوابورات نسب، إن لم يكن فى المهام، ففى الغناء الشعبى والتنافس الكروى. هذا فى حد ذاته ما كان ليكون عائقاً لنوع من الحكم الصالح، لولا فقدان النوايا الحسنة، فى وقت كان يتطلب الوضوح فى السياسات، والدبلوماسية البريعة فى التعامل مع القضايا المتفجرة مثل قضية الجنوب. من هذا نخلص إلى أن انغماس الحكم فى الصراع البريطانى - المصرى ثم فى صراعاته الداخلية، والغياب الكامل للإستراتيجية الهادية بسبب التنافر حول أهم الأهداف التى انتخب الحزب لتنفيذها (الاتحاد مع مصر)، لم يوفرا له حضور الذهن للتركيز على قضية الوحدة الوطنية، ناهيك عن صياغة سياسات المستقبل.

جاءت من بعد عملية السودنة (أى استبدال الحكام الأجانب بالسودانيين) وفقما نصت عليه الاتفاقية البريطانية ـ المصرية. ولا شك فى أن الحزب الحاكم أولى الاعتبارات السياسية اهتماماً أكبر من الاعتبارت الوطنية، وذلك عن طريق بسط نفوذه على عملية توزيع الوظائف بما يعود بالفائدة على مؤيدى الحزب والمقربين منه. وقد يجد المرء عذراً لحكومة الأزهرى فيما يتعلق بالشمال إذ أن أغلب الموظفين المؤهلين نسبياً للترفيع كانوا من أبناء الشمال النيلى، ومن أبناء المجموعات التى تنتمى تاريخياً للختمية أو تتعاطف مع الأزهرى. إضافة إلى هذا، فإن الرجل الذى أوكلت له رئاسة لجنة السودنة (الدكتور عثمان أبو عكر، أمد الله من عمره) كان ـ رغم انتمائه الحزبى ـ وطنياً ذا نُصفة، وله فى ذلك مواقف جليلة إبان خدمته فى جنوب السودان. لهذا فإن الآثار الضارة التى ترتبت على عملية السودنة فى جنوب السودان لا تتحملها لجنه السودنة بقدر ما يتحملها السياسيون الذين أفرطوا فى إطلاق الوعود. فقد وعد الأزهرى، مثلاً، فى حملته الانتخابية فى ذلك الإقليم بأنه*سيعطى أولوية للجنوبيين عند توزيع الوظائف، ليس فقط فى الجنوب وإنما فى السودان كله. ولكن، عند إكمال السودنة، لم يحظ الجنوب إلا بست وظائف من مجموع ثمانمائة وظيفة. بيد أن اكثر الوعود مغالاة، حسب تقرير القاضى قطران[٢٠] هو ما وعد به صلاح سالم الموظفين الجنوبيين فى لقاء له معهم فى جوبا. فى وعده ذلك أعلن صلاح سالم أن الموظفين الجنوبيين ـ ولا أحد سواهم ـ هم الذين سيرثون الإنجليز عند مغادرتهم البلاد. وعندما سأله عامل طبى (dresser) فى مستشفى جوبا عما إذا كان بإمكانه تولى وظيفة الـ (PMOH) أى حكيمباشى المديرية، أجاب سالم بالإيجاب (ربما دون اكتراث لمعرفة معنى الاختصار الذى أشار إليه العامل الطبى).

لا شك فى أن الذين كانوا يطلقون تلك التصريحات، قد ذهب بهم الوهم إلى أن الوعود الانتخابية ذريعة آنية لكسب الأصوات، لا جزءاً من استراتيجية سياسية لتنفيذ مشروع وطنى. ولو كانت الوعود جزءاً لا يتجزأ من أية استراتيجية مُحكمة لوجه الأزهرى لجنه السودنة للالتزام بتلك السياسة، تماماً كما لو كان إعلان صلاح سالم يعبر عن سياسة مصرية رصينة نحو الجنوب لوجه مندوب مصر فى لجنة السودنة، عبد الفتاح حسن،

لاتباع تلك السياسة. وكثيراً ما يدعى بعضنا فى الشمال أن تجاهل لجنة السودنة للجنوبيين فى توزيع الوظائف يعود إلى نقص الكفاءات التى تتطلبـها تلك الوظائف بين موظفى الجنوب. مثل هذه الدعوى لا تنفى، بل تؤكد خطورة قلة المبالاة بكبار الأمور، فإن كان ذلك هو الحال حقاً فلماذا أطلقت الوعود؟

باختصار كان لسياسات أول حكومة وطنية ديمقراطية ثلاثة آثار رئيسية على الجنوب:

١ ـ استياء واسع النطاق ضد الإدارة الجديدة فى الإقليم، والتى أصبحت بصورة شبه كاملة فى أيدى موظفين شماليين. حتى منصب مدير المشروع الاقتصادى الوحيد بالجنوب (مشروع انزارا)، لم تجد الحكومة جنوبياً واحداً ـ وفيهم من صار نائباً برلمانيا ومن أضحى وزيراً ـ توليه عليه. شغل ذلك المنصب خليفة محجوب وهو ضابط بوليس شمالى كفء ومقتدر، لكن تلك ليست هى القضية.

٢ ـ إحساس الساسة الجنوبيين بإقصاء الشمال لهم عن عملية انتقال السلطة أثناء المفاوضات البريطانية زاد من إحباطهم وعدم ثقتهم فى ساسة الشمال، وفى مصر أيضاً. فخلال تلك المفاوضات، كما أسلف الذكر، غُيبت القوى الجنوبية تغييباً كاملاً، ربما لظن ساسة الشمال بأنهم يملكون الجنوب بحق الشُفعة. كان قصاراهم، هو استمالة الجنوب برشا النخبة الجنوبية، الحديثة والتقليدية، بهدف إحقاق الباطل وإبطال الحق. ومن الواضح أن أولئك الساسة لم يكونوا يرون فى الجنوب إلا شيئين: رصيد إستراتيجى للانتخابات، ومجموعات من النخب خلقها الاستعمار، وبالتالى لا مكان لها ولا سلطان بعد خروج الإستعمار.

٣ ـ عدم الانتباه للحقائق التى لاتخفى على عين، ناهيك عن التيارات الخفية المضطربة التى أدت فى النهاية إلى اندلاع العنف وبداية التمرد فى الجنوب.

القيادة السياسية الجديدة فى الجنوب لم تكن صامته إزاء هذه الأحداث بل واظبت على إثارة انتباه الساسة الشماليين خلال المفاوضات وبعدها. فمثلاً، فى ديسمبر ١٩٥٢ اعترض تجمع جنوبى أسمى نفسه لجنة جوبا السياسية، وضم ستاً وثلاثين من قادة الجنوب، على

اتفاقات القاهرة بين مصر والأحزاب الشمالية لأنها تمت دون مشورة الجنوب، كما اعترض على التعديل الذى أُدخل على المادة ١٠٠ من قانون الحكم الذاتى والذى يمنح الحق للحاكم العام للتدخل فى حالة اتخاذ أى سياسات، أو سن أى قوانين تضير بمصالح الجنوب. وكان الحزب الشمالى الوحيد الذى وقف بجانب هذا الرأى هو الحزب الجمهورى الاشتراكى، إذ تحفظ على التعديل عند توقيع ممثليه (إبراهيم بدرى ومحمد أحمد أبو سن) على الاتفاق البريطانى - المصرى مع حسين ذو الفقار صبرى فى الخرطوم فى نوفمبر ١٩٥٢. وذكر الموقعان بوضوح أن الجنوبيين لا يثقون فى ساسة الشمال، ولهذا فمن الضرورى الإبقاء على تلك الضمانات أو إبدالها بضمانات أخرى حفاظاً على وحدة القطر.(٢١)

من جهة أخرى، قام حزب الأحرار الذى كان يتزعمه ستانسلاوس بياسما بتوحيد كل البرلمانيين الجنوبيين للعمل تحت مظلة واحدة. وبالفعل التقت تلك الجماعة فى أبريل ١٩٥٥ بمدينة جوبا وكان على رأس مطالبها تشكيل حكومة فيدرالية. ذلك المطلب لم يسترعِ اهتمام الحكام فى الخرطوم، أو يخفف من الاندفاع فى سودنة الوظائف فى الجنوب دون أدنى اعتبار لآراء أهله. لو فعلوا فلربما كان فى مقدورهم وضع حجر الأساس لسودان مستقر موحد غداة يوم الاستقلال. وحرف لو - فى وجه من وجوهه - يعبر عن امتناع الجواب لامتناع الشرط. ذلك الشرط أدركه السيد عبد الرحمن المهدى وكان له فيه قالة حكيمة. روى السياسى الجنوبى ستانسلاوس بياسما فى سيرته الذاتية التى نشرت عام ١٩٩٠ قصة لقائه المُذهل بعبد الرحمن المهدى والأزهرى وعبد الله خليل. وكان الأزهرى يومذاك رئيساً للحكومة الائتلافية التى ضمت كل الأُحزاب، فى حين كان عبد الله خليل يشغل منصب وزير الدفاع فى تلك الحكومة. سأل المهدى ستانسلاوس فى حضور الزعيمين مع شخصيات شمالية مرموقة: ماذا يريد الجنوب؟ أجاب بياسما قائلاً إن الجنوب لا يسعى للانفصال عن الشمال، ولكنه ينشد حكماً ذاتياً لإدارة إقليمه. وهنا التفت المهدى، حسبما ذكر بياسما، إلى الحضور من رجال السياسة وقال: "اذهبوا وأعطوهم ما يريدون. لقد عجز الأتراك عن هزيمتهم، ولم يستطع والدى المهدى أن يفعل ذلك، ولم يتمكن الإنجليز من هزيمتهم إلا بصعوبة.(٢٢) وقبل إعلان الاستقلال بعام واحد تسلم رئيس الوزراء، إسماعيل

الأزهرى صورة من خطاب رئيس المؤتمر الجنوبى فى جوبا، بنجامين لوكى، الذى وجهه لوزيرى خارجية مصر وبريطانيا مؤكداً فيه حرص الجنوب على بقاء السودان موحداً شريطة أن يكون هناك إقليمان فى دولة فيدرالية واحدة.(٢٣) لا جديد فى هذا المطلب، وإنما الجديد هو ما أختتم به لوكى رسالته. قال: إن تعذرت الفيدرالية، فلا مناص من أن ينفصل الجنوب بالطريقة التى انفصلت بها باكستان عن الهند، وأضاف: لسنا متعصببين دينيين، ولكننا نكره الخضوع لاستعمار شمالى فى الجنوب. وقد بعث لوكى بصورة من ذلك الخطاب إلى رئيس الوزراء، الأزهرى. الكتابة، إذن، كانت واضحة على الجدران، بالنسبة للأزهرى ولمصر، ولكن عقلية التحكم الاعتباطى طغت على الحكمة ونبل المشاعر. هذا حكم غليظ، وما على الذى تؤذيه غلظة الحكم بعيداً عن الرومانسية التى سرقت الاهتمام من الجوهر إلى العَرَض، ونأت بالبعض عن الحقيقة إلى الأوهام والأباطيل، إلا أن يتمعن من جديد الوقائع التى سردنا ورددنا إلى مصادرها.

نمضى بالقول إلى واقعة أشد فظاعة: الوحشية التى تعامل بها بعض الإداريين الذين تسلموا السلطة من الحكام البريطانيين فى الجنوب. روى القاضى توفيق قطران فى تقريره قصة مساعد مفتش مركز يامبيو الجديد(بعد السودنة) مع ثلاثين من زعماء الزاندى حينما أكرههم على إبراق الخرطوم مستنكرين ما قرره البرلمانيون الجنوبيون (أى الممثلين الشرعيين لإرادة أهل الجنوب). تُرى ما الذى كان سيتلقاه هذا المفتش الشمالى إن أقبل على مثل هذا الفعل فى إقليم شمالى؟ لا نشك لحظة فى أنه كان سيدان على ولوغه فى السياسة، ويوبخ على مسلكه الذى لا يتسم بالكياسة، ويؤنب على مناهضته للقواعد الأخلاقية لمهنته. ولكن الحال لم يكن كذلك مع الإدارى الشمالى فى الجنوب. وكأن ذلك الإجراء الفظ لم يكن كافياً فى حد ذاته، أصدر نفس الإدارى تعليماته للسلاطين بمحاكمة النائب البرلمانى عن دائرة يامبيو، ايليا كوزى، لتنظيمه حشداً سياسياً لأبناء دائرته يطلعهم فيه على نتائج اجتماع جوبا. وبالفعل تمت إدانة النائب البرلمانى كوزى وحكم عليه بالسجن عشرين عاماً بموجب المادة ٤٤١ من قانون العقوبات السودانى (الإرهاب الجنائى). وحسب المادة يتراوح الحكم فى حالة إدانة المتهم بين السجن عامين كحد أدنى،

وسبعة أعوام كحد أقصى، مما يعنى أن المحكمة تجاوزت الحد الأقصى للحكم بما يقارب ثلاثة أضعاف. ومن الغريب أن تتم تلك المحاكمة دون أن يسعى الاتهام لرئيس البرلمان ليطلب منه رفع الحصانة البرلمانية عن النائب. تلك القضايا التى نثير لم تكن تمثل عند المفتش إلا تفاصيل (niceties)، فى الوقت الذى يعتبر فيه أهل القانون أن الاهتمام بالتفاصيل القانونية (legal niceties) هو إحكام للقضاء، وتأكيد على الحرص على إتقانه. وبعيداً على أى تقعر قانونى، يسأل المرء، ما هو الحق الأدبى الذى يبيح لأى نظام حكم يستهين بمثل هذه الممارسات، أن يدّعى الالتزام بسيادة حكم القانون؟ لقد كان القاضى قطران الفلسطينى أكثر إحساساً بجذر المشكل من أهل الوجيعة. وصف قطران ذلك العمل الطائش الذى قام به مساعد مفتش يامبيو بأنه عمل سيئ للغاية من الناحية الأخلاقية والإدارية. هل نحن بحاجة، إذن، لأن نقول بأن لتلك الأعمال الاستفزازية الحمقاء دورا كبيرا فى تصعيد مخاوف الجنوبيين من الشماليين، وفى مضاعفة إحساسهم بعدم الرضا عنهم، وإثارة مشاعر الغضب ضدهم.

من المؤسسات الجنوبية التى تأثرت بشكل مباشر من جراء فرض الهيمنة الشمالية، الشرطة والفرقة العسكرية فى الاستوائية. فمن بين الثلاث والثلاثين وظيفة من وظائف الضباط فى تلك الفرقة، خصصت أربع وعشرون للضباط الشماليين، فى حين أبقى على تسع وظائف فى المستويات الدنيا للجنوبيين. تم أيضاً طرد ثلاثمائة عامل جنوبى من مشروعات انزارا؛ ورغم أنه ربما كانت لذلك القرار بالذات دوافع إدارية مثل تقليص العمالة الزائدة عن الحاجة، إلا أن الجنوبيين حسبوه محاولة أخرى لتفريغ الوظائف لكيما يُسَكّن فيها عمال شماليون. كان ذلك القرار سبباً مباشراً لاندلاع التظاهرات فى انزارا ، وإطلاق الشرطة النار على المتظاهرين مما أدى إلى قتل ثمانية جنوبيين. وبدلاً عن معالجة الموقف بما يتطلبه من حكمة، سيطر على الحاكمين فى الخرطوم شعور بأن جميع عناصر الأمن والشرطة فى الجنوب تقف إلى جانب التمرد، ولا سبيل لمعالجة الموقف إلا بنقل تلك العناصر إلى الشمال، وإحلال وحدات عسكرية شمالية مكانها. وبمجرد توجيه أمر التحرك شمالاً للجنوبيين، اندلعت نيران التمرد فى كل من توريت وييى وجوبا ويامبيو ومريدى.

وعندما تم القضاء على التمرد خلف وراءه ٢٦٠ قتيلا، وتبع ذلك إعدام من تم القبض عليه من قادة العصيان. ذلك موقف كان من الممكن تفاديه منذ البداية، لو فطن حكام الخرطوم إلى أن وجود قيادات جنوبية فى بعض المواقع المفصلية فى الجهاز الإدارى بالجنوب قد يعين على استقرار الأمور. على ذلك تشهد بحر الغزال، إذ تمكن من إحكام السيطرة عليها والحيلولة دون استشراء العصيان إلى حدودها، مفتش الشرطة الجنوبى قوردون مورتات. لا يقل أهمية عن هذا القصور الإدارى، عجز السلطة الحاكمة عن التعمق فى وقوف كل رجال الأمن والجيش فى الجنوب بجانب أهليهم، تماماً كما وقف البرلمانيون بالأمس. أو لا يعنى هذا أن سياسة الرشوة والإغواء ليست هى السبيل الأمثل لإدارة الأزمة: ﴿ربنا هؤلاء الذين أغويناهم كما غوينا﴾ (القصص، ٢٨/٦٣). العلاج السليم للأزمة كان يقضى بمعالجة الموقف من جذوره مع من يهمهم الأمر، بدلاً من إيهام النفس بأن فى مقدورها القفز على الواقع. لخص القاضى قطران المشكلة الجنوبية ببراعة عندما وصفها بأنها مشكلة سياسية وليست دينية. وأوضح دليل على ذلك، كما قال، هو مشاركة الجنوبيين المسيحيين والمسلمين والروحانيين فى التمرد. كما أفاد فى تقريره أن من بين قادة الحملة ضد الشماليين كان هناك جنوبيون مسلمون. هذه ليست تفاصيل يستهين بها أى حاكم، كما استهان مساعد مفتش يامبيو بتفاصيل أخرى، وإنما هى حقائق دامغة ينبغى أن يدركها غير الألباء، لأن اللبيب يفهم بالإشارة.

ما يصعب تصديقه فى هذا الجو المشحون بالعنف أن مصر التى بذلت من قبل قصارى جهدها لتقليص استخدام الحاكم العام لسلطاته الاستثنائية فى قانون الحكم الذاتى، أبدت استحساناً لتدخله إبان أحداث الجنوب فى عام ١٩٥٥. ففى خطوة لم يحسِن حسابها، طلب صلاح سالم من سفير بريطانيا فى القاهرة إرسال قوات بريطانية ـ مصرية إلى الجنوب من أجل استعادة حكم القانون والنظام. اللافت للنظر، أن ذلك الاقتراح جاء بعد مرور عام واحد فقط على جلاء القوات البريطانية المصرية من السودان، والذى حدث بدفع من مصر. وحسبما ذكر السفير البريطانى فى القاهرة، السير همفرى تريفيليان[٢٤] لم يؤخذ الاقتراح مأخذ الجد سواء من جانب السفير نفسه، أو من الحكومة البريطانية فى لندن، أو الحاكم العام

فى الخرطوم. ولا ريب لدينا فى أن صلاح سالم لم يتخذ تلك الخطوة إلا نكاية فى الأزهرى بعد أن توجه نحو الاستقلال، وبما أن التوجه كان محموداً فى رأى البريطانيين، آثروا ألا يعيروا الطلب المصرى دنى اهتمام.

على المستوى السياسى ثابر البرلمانيون الجنوبيون حتى عشية إعلان الاستقلال على طلبهم الخاص بتأسيس حكومة فيدرالية، باعتبار أن تلك هى الصيغة الوحيدة التى تُرضى الجنوب، وتُزيل مشاعر الاستياء، وتحفظ للسودان وحدته. إلا أن حكومة الأزهرى وساسة الشمال لم يروا فى المطلب الجنوبى إلا محاولة لتفتيت السودان، ولذا هددت الحكومة باستعمال الحديد والنار إذا ما أصر الجنوبيون على مؤامراتهم. نتيجة لذلك قام نواب البرلمان الجنوبيون فى الحزب الوطنى الاتحادى الحاكم، (داك داى وبولين ألير، الجنوبيان الوحيدان فى حكومة الأزهرى) بترك الحكومة والحزب. وسرعان ما رأى حزب الأمة فى تلك التطورات فرصة للمزيد من التشويه لصورة الحزب الوطنى الاتحادى بين أهل الجنوب، وأدى هذا التطور إلى قيام حلف جديد بين حزب الأمة وحزب الأحرار الجنوبى هدفه شن حملات ضد حكومة الأزهرى فى جنوب السودان. من جهته، قام الحزب الوطنى الاتحادى بإطلاق حملة مضادة فى الجنوب يحذر فيها الجنوبيين من عودة الاسترقاق المهدوى إن مالوا لحزب الأمة.(٢٥)

لتهدئة مخاوف الجنوب، وتمهيد الطريق أمام الاستقلال الذى بات إعلانه وشيكاً، أقدمت الطبقة السياسية الشمالية على إطلاق كذبة أخرى، وكانت بلَقْاء. ففى ٢٢ ديسمبر ١٩٥٥ قرر البرلمان أن تنظر الجمعية التأسيسية المرتقبة بعين الاعتبار للمطلب الجنوبى حول الفيدرالية. تلك الصيغة كانت رداً من الأحزاب الشمالية على المقترح الواضح الذى قدمه بنجامين لوكى للمؤتمر الذى ضم جميع الأحزاب (الشمالية والجنوبية) فى ١٢ ديسمبر ١٩٥٥ بهدف الاتفاق على إعلان الاستقلال من داخل البرلمان. قال لوكى لذلك الاجتماع: إعلان الاستقلال يجب أن يرافقه إعلان بتأسيس ولايتين فيدراليتين داخل سودان موحد. وفى تقديرنا، لم يك تأجيل النظر فى أمر الفيدرالية إلى حين تكوين جمعية تأسيسية تضع دستوراً جديداً للسودان إلا تحايلاً ظاهراً للخروج من المأزق، إذ لا يستقيم عقلاً أن تملك الأحزاب الشمالية الجسارة على

تجاوز الاتفاقية البريطانية ـ المصرية، وحرمان الشعب كله من ممارسة حقه فى تقرير المصير كما ورد فى تلك الاتفاقية، ثم تجد غضاضة فى اتخاذ قرار يتعلق بنظام الحكم (system of rule) فى إطار سودان موحد. وعلى كل، فقد قبل الأعضاء الجنوبيون فى البرلمان مقترح الأحزاب الشمالية بمعناه الظاهرى (at face value)، ولكن ليس قبل سماعهم لكلمات منذرة من زعيم المعارضة فى مجلس الشيوخ، ستانسلاوس بياسما. قال بياسما أن الجنوبيين لن يرضوا بما هو أقل من الوضع الفيدرالى للجنوب، وأضاف إن المستقبل وحده هو الذى سيبين عما إذا كان الوضع سيؤول إلى ذلك، أو إلى شيء آخر. ولم يبد الحزبان الرئيسيان (حزب الأمة والحزب الوطنى الاتحادى) اهتماماً كبيراً بتلك النِذارة، وربما كانا يعتقدان بأنهما كسبا الجولة وسيكسبان الجولات الأخرى بمزيد من المكر والخداع. فجوهر الاستقلال منذ البداية كان جوهراً كذاباً، كما كان القَسَم الذى أُدى لدستوره قسماً كاذباً. مادرى المُقْسمون أن اليمين الكاذبة تدع الديار بلاقع، كما جاء فى الأثر.

بقبول الجنوب لذلك التعهد انتقل السودان إلى الاستقلال فى مطلع يناير عام ١٩٥٦ إلا أن الوضع لم يستقر طويلاً. فبعد مضى أسابيع قليلة قادت الأحزاب الشمالية التى أعلنت التزامها بالنظر بعين الاعتبار لمطلب الفيدرالية حملة ضارية ضد فكرة الفيدرالية نفسها ووصفتها بأنها مخطط استعمارى نسج خيوطه سير وليام لوس.[٢٦] أشد إيلاماً من هذا وقوف قانونيين مرموقين (محمد أحمد محجوب ومبارك زروق) ليقولا أمام لجنة الدستور التى أنشئت عقيب إعلان الاستقلال بأن الذى اتفق عليه فى ديسمبر ١٩٥٥ ليس هو منح الجنوب الفيدرالية وإنما "النظر بعين الاعتبار لمطلب الفيدرالية، وما بمثل هذا التبسيط المراوغ، تعالج القضايا المصيرية. القدح فى هذين القانونيين البارزين يؤلمنا كثيراً، ولكن ما حيلتنا إن اعترفا بأن استقلال السودان كان نتاجاً لمزاعم زائفة (false representations)، أو إن تجافيا مبدأين أساسيين فى العهود والاتفاقات: الأول هو أن العهود باستيفائها، والثانى هو أن هذه العهود ـ أياً كانت الصورة التى قُدمت بها ـ تقرأ وتفهم فى إطار الأعمال التمهيدية التى قادت إليها.

حقاً، اكتنف الجو السياسى العام فى الشمال إنكار غريب لحقائق الحياة فى العالم، وتجاهل غير رشيد للواقع الذى كان ماثلاً أمام الجميع. حتى الحزب الشيوعى السودانى الذى كان

أكثر وعياً من غيره بطبيعة المشكل الجنوبى شارك الأحزاب التقليدية فى التحامل على الفيدرالية، رغم تأييده الواضح لمنح الإقليم الجنوبى حكماً ذاتياً. وعلنا نرد موقف الحزب الشيوعى إلى الهلع المرضى (phobia)، من أى شيء دعا له الاستعمار. غير أن الاستعمار، إن صح أن الفيدرالية هى واحدة من بنات أفكار وليام لوس، لم يخلف لنا الفيدرالية وحدها، وإنما صاغ أيضاً للسودان دستوره الذى ظل يحكم به طوال العهود إلى عام ١٩٧٣، وترك لنا إلى جانب ذلك، القضاء المستقل، ومبدأ الفصل بين السلطات، واستقلال الجامعات، ونظام الحكومات المحلية. تلك أفكار ورؤى ومؤسسات لم نرثها من مملكة العبدلاب أو الدولة المهدية، وإنما أورثها لنا الاستعمار، وحسّن بها حالنا. استعمار أو لا استعمار، كان فى مقدور ساسة الشمال، نتاج مؤتمر الخريجين، أن يتمثلوا مرة أخرى تجربة الهند. فما كان للهند أن تستقر دون اتباع نظام اللامركزية فيها وتقسيمها إلى ولايات ذات سلطات واسعة، بعضها بالتأكيد، كان أوسع بكثير مما كان يتطلع إليه الجنوبيون فى السودان مثل سلطات دول الاتحاد (Union States) كان فى إستطاعة الشيوعيين تَمثّل التجربة التى اتبعها لينين فى الاتحاد السوفيتى ومنح بمقتضاها سلطات للولايات تصل إلى حد ممارسة حق تقرير المصير. ومن المفارقات أن نهرو غير الشيوعى استعان بدستور لينين لإقامة النظام الفيدرالى فى الحكم (دون أن يسميه فيدرالياً)، فى ذات الوقت الذى استعان فيه بالدستور الأمريكى فى قضيتى الفصل بين السلطات وإعلان الحقوق (Bill of Rights) كما وردت فى تعديلات ذلك الدستور. لهذا أفلح نهرو وصحابه فى إقامة نظام فيدرالى مكن الحزب الشيوعى الهندى نفسه من تولى السلطة فى بعض الولايات (كيرالا مثلاً) برضى الشعب واختياره لفترات عديدة، فى حين ظلت السلطات التى منحها لينين للولايات السوفيتية حبراً على ورق نتيجة لسعى المركز لروسنة كل الأطراف، ولهيمنة الحزب الشيوعى على المركز والولايات اعتماداً على نظرية إعمال سيادة الدولة (reason of state). وسواء كان فى الهند أو كندا أو الاتحاد السوفيتى أو الولايات المتحدة، أصبحت الفيدرالية أساساً لإدارة الدول واسعة الأرجاء، متعددة الشعوب، متنوعة الثقافات، لأنها أكثر أنظمة الحكم المعروفة قدرة على التوفيق بين المتناقضات. وللقاضى الأمريكى المعروف أوليفر وندل هولمز رأى جدير بالإشارة. قال

هولمز خلال إدلائه بحكم المحكمة العليا للولايات المتحدة فى قضية لوتشر ضد نيويورك عام ١٩٥٠، إن الدولة الفيدرالية تضم كيانات مختلفة اختلافاً جوهرياً. لهذا فإن الغاية من إنشاء نظام فيدرالى هى السماح بوجود أشكال سياسية محلية متنوعة داخل حدود قومية عريضة. تلك التفصيلات ـ القانونى منها والسياسى الدستورى ـ ما كان يجب أن تغيب عن عقول السياسيين ورجال القانون فى فترة ما بعد الاستقلال مباشرة، لو كانوا أقل شوفينية فى تناولهم للقضية.

أثبتت الأحداث، فيما بعد، أن الخرطوم تتمتع بقدر كبير من صفاقة الجلد، فلا التمرد فى الجنوب، أو التوصيات الحكيمة التى جاءت فى تقرير القاضى قطران، أو النصيحة الصادقة التى وجهها إمام الأنصار إلى الحكومة الائتلافية، أفلحت فى إقناع الحكام الجدد بأن ثمة خطأ يشوب الطريقة التى أداروا بها الأزمة. كان من المفترض أن يعى أولئك الحكام النتائج الخطيرة التى قد تترتب على عدم تنفيذ توصيات قطران، أو على الأصح، المراوغة حولها.

حكومات الاستقلال ١٩٥٦ ـ ١٩٥٨

عندما نُحى العلمان البريطانى والمصرى من ساريتيهما فى قصر الحاكم العام وارتفع مكانهما علم السودان الجديد بألوانه الزرقاء والخضراء والصفراء، غمرت الفرحة كل أرجاء السودان. يا لشدتها من فرحة تلك التى جعلت السيد عبد الرحمن المهدى يسقط مغمى عليه. وراء تلك الفرحة كانت هناك آمال وترقبات، فمع انتقال السلطة إلى أبنائهم توقع أهل السودان أن ينصرف الحكام الجدد للعمل على تحسين مستوى حياتهم، ولأم جراح بلدهم الممزق بالانقسامات. تلك الآمال والتطلعات المليئة بمشاعر الثقة والتفاؤل بددها صراع عبثى حول السلطة بغية تحقيق مطامح شخصية، أو مكاسب حزبية، دون أن يكون هناك من يقول: ضَعُف الطالب والمطلوب. ذلك اتهام خطير لكل أنظمة الحكم فى عهد ما بعد الاستقلال، وعلينا أن نثبته بالدلائل وفق منهج امبريقى ضابط.

لندع الحقائق تتكلم. بدأ الصراع والتنافس على السلطة بعد الاستقلال مباشرة، حين دعا رئيس الوزراء، إسماعيل الأزهرى، بمهارة لاتنكر، وزراء الختمية الذين أقصاهم من قبل

للعودة إلى الحكومة. الدعوة منطقية، وقبولها أكثر منطقية إن كان الدافع لخروجهم أو إخراجهم من الحكم هو الخلاف حول صدق توجه أزهرى نحو الاستقلال. فها هو الأزهرى لم يتجه إلى الاستقلال فقط، بل أصبح رافع علمه. ولكن كان وراء الأكمة ما وراءها. ففى تقدير أولئك الوزراء، حسبما كشفت مجريات الأحداث، لم تكن دعوة الأزهرى لهم للعودة لحكومته إلا قبلة موت، فالهدف الوحيد من الدعوة كما ظنوا كان هو إحكام قبضته على الدولة. لهذا لم تلق دعوة الأزهرى قبولاً منهم، كما لم تؤجل الأمر المحتوم إلا قليلاً. ففى نهاية يونيو ١٩٥٦ تخلى الوزراء المنسوبون للختمية عن حزبهم السياسى (الحزب الوطنى الاتحادى) ليشكلوا حزباً جديداً (حزب الشعب الديموقراطى)، وكان حزباً غريباً. وجه الغرابة فى ذلك الحزب أن التناقض فى داخله، كان أكثر بكثير من التناقض بينه وبين الحزب الذى انشق عنه. فالفريقان اللذان انشقا على الأزهرى هم، من جانب، الاندماجيون (دعاة الاندماج فى مصر)، بقيادة محمد نور الدين وعلى عبد الرحمن العربى الناصرى، ومن جانب آخر الاستقلاليون مثل ميرغنى حمزة وصحبه. وإلى هؤلاء انضم أيضاً حماد توفيق وصحابه الاتحاديون. هذه الخلطة يطلق عليها السودان تعبير لحم راس. وللمرة الأولى فى تاريخ السياسة المعاصرة أعلن الميرغنى تأييده ومباركته لذلك الحزب، وخرج بذلك عن الموقف الذى أعلنه فى الخمسينيات حول موقف الختمية من السياسة الحزبية . ففى بيان منسوب إليه ذكر الميرغنى أن جهازاً سياسياً قد تكون ليضم جماهير الختمية ومحبيهم من جماعات الطوائف الصوفية وغيرهم. منذ ذلك التاريخ برز فى الساحة ميرغنى جديد، يختلف عن ذلك الذى قال قبيل الاستقلال عن غريمه نبدى أنه لا يمثل إلا أقلية، كما قال أن من رأيه أن تنأى الزعامات الدينية عن السياسة. وسرعان ما ذهب الحزب الجديد إلى آخر ما كان يتوقعه الأزهرى: التحالف مع حزب الأمة. ذلك التحالف سبقه لقاء أصبح يؤرخ به: لقاء السيدين الغريمين فى الثالث من ديسمبر ١٩٥٦، والذى أعلن صاحباه أنه تم ابتغاء لمرضاة الله والوطن. ذلك اللقاء، دعك عما تبعه، كان مفاجأة كبرى لأهل السودان. وبموجب الحلف الجديد نزع الاتحاديون القدامى الثقة بالأزهرى ليتولى زمام الحكم الحليفان الجديدان. وفى التشكيل الوزارى الجديد أصبح سكرتير عام حزب الأمة، عبد الله خليل رئيسا للوزراء، كما أصبح ميرغنى حمزة نائباً له.

النظرة السطحية للحدثين الهامين قد تستدعى للذاكرة موقف الزعامات القبلية والطائفية من حركة على عبد اللطيف فى العشرينيات، إذ قامت تلك الزعامات بسحق الحركة الناشئة المعادية للطائفية والقبلية. بيد أن هذه القراءة ليست صحيحة، لأن عداء أزهرى للطائفية لم يكن عداء فكرياً، بل عداء سياسياً مصلحياً . انطلاقاً من هذا الافتراض يتبدى لنا أن الأزهرى، مدرس الحساب، أخطأ فى حساباته هذه المرة، كما أخطأ، مثل كُثر غيره، فى الرهان على أن الوفاق بين راعيى الختمية والأنصار هو رابع المستحيلات باعتبار العداء التاريخى بينهما. ولكن يجب ألا ننسى أنه بالرغم من ذلك العداء، كانت قيادتا الطائفتين تملكان قدراً من الحكمة أو الدهاء (سمها ما شئت) يدفعهما للاتفاق كلما اقتضت مصلحتهما ذلك. فلا غرابة إن فعلا هذا ضد عدو جديد سحب البساط من تحت قدمى واحد منهما بتبنى قضية الاستقلال، ويريد أن يسحب البساط من تحت قدمى الثانى بالسيطرة الكاملة على الحكم. والسيطرة على السياسة والحكم تتبعها دوماً السيطرة على الاقتصاد، حيث كانت الدولة السودانية تتحكم تحكماً كاملاً فى المجال الاقتصادى: توزيع الثروة المائية، تصاريح التجارة، تراخيص الصناعة، قروض البنوك، الحصول على النقد الأجنبى، واستيراد الخبرة الأجنبية.

أياً كان الأمر، ركز التحالف الجديد جل طاقته على ما يشغل الأحزاب دوماً: الانتخابات. هذا التركيز لم يبقِ وقتاً للتحالف الجديد لكيما يعنى فيه بكبرى قضايا الوطن: حل مشكلة الجنوب. وهكذا اندفعت الحكومة الجديدة فى نفس المسار الاختباطى الذى سلكته الحكومة السابقة. أما حول الموضوع الذى احتل المقام الأول من هموم الحكومة الجديدة: الانتخابات ، فقد قام التحالف الجديد بإعادة تخطيط الدوائر الانتخابية لمصلحته بغية حصوله على أغلبية انتخابية تمكنه من الانفراد بالحكم، كما ألغى دوائر الخريجين والتى افترض أنها دوائر مقفولة لمصلحة الحزب الوطنى الاتحادى. نتيجة لذلك حصل حزب الأمة على ٦٣ مقعداً، بينما حصل حزب الشعب الديمقراطى على ٢٦ مقعداً. هل كانت تلك النتائج تعبر تعبيراً حقيقياً عن قوة الأحزاب؟ ذلك مثار جدل واسع، فعلى سبيل المثال ظل الحزب الوطنى الاتحادى الذى حصل على ٤٤ مقعداً، يحاج بأن عدد الناخبين الذين

صوتوا له كان أكبر مما حصل عليه أى من الحزبين منفرداً. هذا أمر له دلالاته السياسية الهامة، ولكنه لا يعنى شيئا فى ظل نظام دستورى لا يعترف بالتمثيل النسبى.

يثير الدهشة أن أكثر سهام النقد لذعاً للتحالف الطائفى انطلقت، بآخرة، من جعبة أحد السياسيين الذين تسنموا موقعاً رفيعاً فى أحضان ذلك التحالف، محمد أحمد محجوب. وصف محجوب من واقع خبرته السابقة، الاتفاق بين زعيمى الطائفتين بلهجة عنيفة، أسماهأكبر كارثة فى تاريخ السياسة فى السودان.(٢٧) ووفقاً لما أوردته مصادر بريطانية، كان ميرغنى حمزة يشارك المحجوب الرأى حول مصير الطائفية. تقول تلك المصادر أنه كان من رأى ميرغنى أن الطائفية هى سبب كوارث السودان، وقد لا يكون لها مستقبل عند نهاية السيدين، على الميرغنى وعبد الرحمن المهدى.(٢٨) لا تثريب على المحجوب إن قال ما قال فى معرِض تسجيل تجربته كما عاشها، وتقويم مواقع الخيبة والنجاح فيها، ولعله بذلك كان يمارس أيضاً ضرباً من النقد الذاتى. بيد أنا لا نرى أن الذى دفع السيدين للتحالف هو الغرور؛ فكلاهما لم يُعْرَف بالغرور؛ وإنما فرض عليهما واقع تاريخى أن يكونا مكان احترام عند أهلهما احتراماً طوعياً يقارب التقديس. أما حب السلطة فأمرها مختلف، فبالرغم من أن كليهما لم يطمع فى سلطة مباشرة، إلا أن التحكم فيها ظل هاجساً لكليهما. واحد منهما أدرك تماماً أن وطأة التاريخ على عقول كثير من أهل السودان تجعل من توليه السلطة أمراً مستحيلاً؛ ومع ذلك كان يلقى بظله على كل ما كان يقرر فى حزبه. والثانى كان عازفاً عن السلطة المباشرة، وما كان بحاجة إلى ذلك إذ ظل يمسك كل الخيوط من وراء ستار. ولعل هذا هو ما عناه المحجوب بـالنهم للسلطة. أما المهندس ميرغنى حمزة، والذى عرف باستقلالية فى الرأى لا تخلو من معاندة فى بعض الأحيان، فقد قدَّر ولم يُفلح فى التقدير. غاب عنه وعن المحجوب أن الطائفية مؤسسة متجذرة، ولهذا فستظل واحدة من المواد الخام الأساسية التى ننسج منها وطناً متماسكاً. ومهما كانت براعة النساج أو جودة المنوِل، فليس فى مقدورهما أن ينسجا من الجوت حريراً. ذلك موضوع سنعود إليه فى زمان الثورات التى ظنت أن فى مقدورها إلغاء الواقع الاجتماعى بالقرارات الفوقية. نكتفى هنا بالقول بأنه مهما كان تجذرها فى المجتمع فإن الطائفية لن تفلح فى توجيه التاريخ

حيث تريد. توافق أيضاً رأى خضر حمد مع رأى محجوب وميرغنى حمزة حيث قال فى مذكراته أن الأبروفيين كانوا يؤمنون أن «الطائفية وكر للإستعمار وسلاحه الذى يحارب به فى ميادين عديدة». وفى هذا القولِ إفراط، قد تبيحه غوغائية السياسات الشعبوية، ولكن لا يجوز صدوره من مؤرخ سياسى يُحكم القول. فخضر، مثلاً، لم يوضح لقارئه كيف ولجت الحركة الوطنية كلها، بما فيها الأبروفيون، ذلك الوكر، وبقيت تسدن على القيادات الرابضة فيه حتى انقلاب مايو. أبعث للحيرة أن أردف صاحب المذكرات قائلاً «أن الطائفية قوية أو قل هى البلد كله»[٢٩]. وإن كان البلد كله وكراً للاستعمار، حق للاستعمار أن ينعم فيه بطول سلامة. مشكلة السياسيين المؤرخين هى محاولتهم تفسير الظواهر الاجتماعية حسب الرغائب، أو الظروف الآنية، أو ردود الأفعال. حقاً، الرجل الوحيد الذى كان فى مقدوره أن يعيد تركيبة السياسة السودانية، خسر المعركة سياسياً وأيديولوجياً. فإسماعيل الأزهرى هو السياسى الوحيد الذى حاز على تأييد جماهيرى غير مسبوق، لا بفضل الطائفية بل بالرغم عنها. وفى معركته ضد الطائفية نَحَتَ الأزهرى شعاراً سارت به الركبان: مصرع القداسة على أعتاب السياسة. مع ذلك، آثر الأزهرى أن لا يسخر ذلك الدفع الجماهيرى لإعادة تجديد حزبه، مكتفياً بتسجيل رقم قياسى لأطول فترة قضاها رئيس وزراء فى نظام حكم برلمانى، وما كان ذلك ليكون ممكناً إلا بلجوئه من جديد للطائفية (وكر الإستعمار) حتى يحقق مصرع السياسة تحت أقدام القداسة. لم يرض الأزهرى لنفسه أن يلعب دور المحفز الأساس لتيار سياسى جديد، حتىٍ لو اقتضى الأمر بقاءه معارضاً لأية فترة يتطلبها إصلاح السياسة السودانية. ذلك أمر لم يرِق، على ما يبدو، لصاحب الرئاسات.

نعود على بدء إلى حكومة السيدين لنرى ما فعلته بعد استيلائها على الحكم. أبلت تلك الحكومة بلاء حسناً فيما تجيده أحزابنا: التنافس والخصومة. كان النزاع يدور حول أمرين، الأول هو العلاقات مع مصر، والثانى قضية الجنوب. وحول الموضوع الأول كان عبد الناصر، فى تلك المرحلة، يقود صراعاً رهيباً مع الولايات المتحدة بشأن موضوع السد العالى وتمويل البنك الدولى لذلك المشروع وفق شروط حددتها أمريكا. ذلك الصراع، كما هو معروف، انتهى برفض عبد الناصر للمعونة الأمريكية وترجيح كفة الاتحاد السوفيتى فى صراع الدولتين

العظميين لاستقطاب مصر إلى جانبهما. وكان لقضية السد العالى بُعد آخر لا يمكن إغفاله: ضرورة موافقة دول الحوض العليا على المشروع قبل البدء فى تنفيذه، ومن هذه الدول السودان. ومع أن حكومة السودان الجديدة قد أعلنت،عند الاستقلال، التزامها بكل الاتفاقيات الموروثة من الاستعمار بما فى ذلك اتفاقية مياه النيل ١٩٢٩، إلا أن تلك الاتفاقية وقوانين المياه الدولية، بوجه عام، لا تبيح لأى دولة نهرية (riparian state) القيام بمنشآت تؤثر على النهر، أو على تدفق المياه فيه، دون إتفاق مع بقية دول الحوض. وكانت الحكومتان قد شرعتا بعد الاستقلال مباشرة فى إعادة النظر فى تلك الاتفاقية، إلا أن المفاوضات لم تحرز أى تقدم لثبات مصر عند موقفها حول بناء السد، وإصرار وزيرى الرى السودانى (ميرغنى حمزة وخضر حمد، وكلاهما اتحادى) على مشروع آخر يرتكز على إقامة عدد من السدود تبدأ فى جنوب السودان وتنتهى فى أسوان.

زاد ذلك الموقف تفجراً أمران، الأول هو إعلان عبد الله خليل، رئيس الوزراء قبول السودان للمعونة الأمريكية عقب زيارة قام بها نائب الرئيس الأمريكى رتشارد نيكسون للخرطوم. وكان قبول السودان للمعونة الأمريكية مصدر قلق كبير لمصر، بصرف النظر عما كان سيعود به من فائدة للسودان. ولا شك فى أن الإستراتيجيات الدولية لعبت دوراً هاماً فى تكييف الموقف المصرى تجاه قبول حكومة السودان للمعونة، تماماً كما حدث فى إدانة الحزب الشيوعى السودانى لحكومة مصر «العسكرية» على قبولها ما عرف باتفاقية النقطة الرابعة[٣٠]لأنها، فى تقديره، جعلت من مصر حلقة من حلقات المخططات الإستعمارية. بررت مصر اعتراضها على القرار السودانى بأن برنامج المعونة الأمريكية يخلق موطئ قدم للولايات المتحدة فى العمق الإستراتيجى لمصر، وسرعان ما تبنى الموقف المصرى فى السودان الشيخ على عبد الرحمن، وزير الداخلية فى حكومة عبد الله خليل، كما تبناه الحزب الشيوعى السودانى. لنفس الأسباب التى حكمت موقفه من قبل ضد قبول حكومة مصر العسكرية لاتفاقية النقطة الرابعة. لن نتلكأ عند موقف الحزب الشيوعى، فقد كان محكوماً بنظرته الإستراتيجية للعالم: ضد الحكم العسكرى فى مصر إن كان أمريكى الهوَى، ومعه إن أصبح سوفيتى المزاج، ولكن موقف الشيخ على مختلف جداً. وجه

الاختلاف أن الشيخ - رغم صدق توجهه العروبى الناصرى على المستوى الشخصى - كان ينتمى لحزب له رؤاه، كما كان عضواً فى حكومة تضبط العمل فيها ضوابط المسئولية الجماعية. فالأمر لا يتعلق برؤى رجل واحد ومواقفه، بقدر ما يتعلق بالمصالح الوطنية كما يراها حزبه، وكما تقدرها الحكومة التى ينتمى إليها، وبقدر ما يرتبط أيضاً بانضباط العمل الحكومى والحزبى. كان غريباً، مثلاً، أن يقود التيار المؤيد لقبول المعونة، بجانب رئيس الوزراء، نائبه ميرغنى حمزة، وهو عضو فى نفس الحزب الذى ينتمى إليه الشيخ.

مشروعات المعونة جميعها على الشمال، باستثناء واحد، على الشمال النيلى. تلك المشروعات شملت إنشاء طريق الخرطوم - واد مدنى، معهد الكليات التكنولوجية، إنشاء مسلخ ومطار فى نيالا، توسيع ميناء بورت سودان إلى جانب مشروعات أخرى. مع ذلك، مضى الشيخ على فى حملته على المعونة رغم ما نصح به راعى الحزب، السيد الميرغنى. وفيما نمى إلينا من مصدر وثيق الصلة بما دار، سأل السيد على الميرغنى الشيخ على: لماذا تعترض على المعونة الأمريكية وأهل السودان أحوج ما يكونون لتطوير بلدهم؟ رد الشيخ: الأمريكان لا يريدون إنشاء طريق مدنى - الخرطوم إلا لاستخدامه كمهبط لطائراتهم التى سيغزون بها مصر. قال السيد: يا شيخ على الأمريكان غبيانين من مطار وادى سيدنا البنوه. لا نظن أن الشيخ كان غبياناً عن هذه الحقيقة، وإنما كان ينطلق من موقف أيديولوجى خاص به، وبمن كانوا يشاركونه الرأى فى حزبه. وكان الشيخ أشد عنافة فى معارضته لمشروع نيالا وهو مشروع، لو قيض له أن يتم، لتغير وجه الحياة فى غرب السودان. وكان عبد الله خليل، بحكم رئاسته للحكومة، وباعتباره نائباً من نواب دارفور، يولى ذلك المشروع اهتماماً فائقاً ولذلك أوكل أمره لإبراهيم عثمان إسحق، وكان من أقرب موظفى الخدمة المدنية إليه، ومن أكثرهم كفاءة. الهدف من المشروع كان هو إنشاء مطار ومسلخ كامل التجهيز لتنقل منه اللحوم مباشرة من نيالا إلى جنوب شرق آسيا. إصرار إبراهيم عثمان على المشروع جعل وزيره الشيخ يتهمه بالعمالة، فتخاصما إلى راعى الحزب، السيد على الميرغنى الذى قال لهما: كلاكما ينتمى إلى بيت ختمى والتجريح لبعضكما البعض يؤذينا جميعاً. اذهبا واتفقا على ما يعود بالخير على السودانيين الذين أوكلوا

لكم أمر حكمهم. قبول المعونة الأمريكية أو رفضها لم يكن ذا صلة مباشرة أو غير مباشرة بقضية الحرب والسلام إلا فيما يتعلق بإغفاله تنمية الجنوب. وعلى أى، فإن التخالف والتعارض اللذين صاحباها داخل الحكومة الواحدة، بل الحزب الواحد، حول أهم قضايا الحكم: التنمية، لا يطمئن أحداً على قدرة تلك الحكومة، أوالأحزاب على إحكام أى أمر آخر. نتيجة لهذا الخبط السياسى المُقلق دخل التحالف فى مرحلة حاسمة: مرحلة تبديل المواقع والبحث عن تحالفات جديدة، انتهت بتسليم عبد الله خليل مقاليد السلطة إلى إبراهيم عبود فى ١٧ نوفمبر ١٩٥٨.

أما الأمر الثانى فهو قضية الجنوب نفسها، فمن التجربة الأولى للحكم الوطنى التى كان السودان يترنح فيها كسفينة بلا دفات فى بحر هائج الأمواج، إلى التجربة الثانية التى تقاود المركب فيها أكثر من سَفَّان، أضحت وحدة الحاكمين، لا وحدة الوطن، هى الغاية والنهاية. ففى أول برلمان حصل الجنوب على ربع المقاعد، إلا أن ذلك الوضع العددى لم يكن ذا قيمة فيما يتعلق بالتأثير على الحكومة، أو إحراز تطور ملموس للإقليم. وأصبح فى حكم العادة انتقاء برلمانيين جنوبيين مطاوعين لتعيينهم فى وزارات هامشية، ومن ثَم تقلصت مشاركة الجنوب فى السلطة إلى إرضاء النخب من بين أهله. ولربما وجد الشمال ضالته فى عدد من سياسيى الجنوب كانوا على أتم الاستعداد لتبديل مواقفهم بالسرعة التى يبدلون بها قمصانهم. وبلا ريب، أعان الطموح الشخصى والخلافات القبلية بين الجنوبيين، على انقسام النخبة السياسية الجنوبية على نفسها بحيث أصبح أعضاء البرلمان الجنوبيين فريسة سهلة لجوارح السياسة فى السودان، وكأن حكام الخرطوم كانوا ينفذون وصايا ونجت وكرومر بحذفارها. تمهروا فى تطبيق سياسة فرق تسد بغية كسر صفوف النواب الجنوبيين فى البرلمان، دون وعى بأن تلك السياسة لم تفد الاستعمار فى شىء، كان ذلك فى الجنوب أو فى الشمال. وكانت صحف الخرطوم تطلق على تلك العملية، بحق، اسم النخاسة البرلمانية.

فى تلك المرحلة أيضاً، نقض الشمال عهده الخاص بحصول الجنوب على الوضع الفيدرالى عندما قررت لجنة وضع الدستور فى مايو ١٩٥٨ بأغلبية آلية[٣١] أن عيوب

الفيدرالية تفوق محاسنها. وهكذا أُلحق قرار البرلمان حول الفيدرالية الذى طُحن بالتكذب وعُجن بالمراوغة، بغبن فاحش، وهذا غذاء تضوى به الأجسام. كان قرار لجنة الدستور حول عيوب الفيدرالية هو القشة التى قصمت ظهر البعير، والمعيوب حقيقة هو ذلك القرار وليس الفيدرالية. السؤال الأول الذى كان يجب أن تتطرق إليه اللجنة (وهو ما لم تفعله): هل الفيدرالية أمر مشروع، أى له دواعيه السياسية، أو غير مشروع ؟ فإن كان مشروعاً فما على اللجنة إلا العمل على تطبيقه، وإن كان مشروعاً، إلا أن عيوبه أكثر من محاسنه (كما قالت اللجنة) ، فعلى اللجنة أن تقترح على صاحب الحق المشروع بدائل مقبولة. نكاد نجزم أن صانعى القرار لم يولوا هذه القضايا أدنى اهتمام، بل تداولوا الأمر وكأنهم كانوا يختارون عرائس لأبنائهم حيث تُقَدر الأمور بمعيار المحاسن والعيوب. لا نغالى إن قلنا أن السودان، منذ تلك اللحظة، أصبح بلداً ممسوساً، أو كما يقول أهلنا بلداً مسكوناً، أى يسكنه الجن. البلد وبسطاء أهله بُراء من ذلك المس، فالذين لحقت بهم مواس التخبط هم أهل الحل والعقد فيه. أبوا إلا أن يثخنوا وطنهم بالجراح، وكأن ليس فيما أرهقه به التاريخ من تناقضات ما يكفى.

ثار الغضب بالأعضاء الجنوبيين فى اللجنة نتيجة لهذا القرار السميج (القبيح)، وباسمهم تحدث الأب ساترنينو لاهورو حديثاً كان ينبغى أن يكون مصدر عذاب للأحزاب الشمالية التى آثرت المغالطة وخداع الذات، بدلاً من الاعتراف بالحق والجد فى الاستقصاء. قال ساترنينو:ليس لدى الجنوبيين أى نوايا سيئة تجاه الشمال، فالجنوب ببساطة يطالب بإدارة شئونه المحلية داخل سودان موحد، وليس لديه أيضاً أية نية للانفصال عن الشمال. وإن أراد ذلك، فليس هناك قوة على وجه الأرض تستطيع أن تحول دون مطالبته بالانفصال. الجنوب يطالب بالدخول فى وحدة فيدرالية مع الشمال وهو حق يمتلكه الجنوب وفقاً لمبدأ حق تقرير المصير. أضاف ساترنينو أن "الجنوب سيقوم بالانفصال عن الشمال فى أية لحظة يقرر فيها الأخير استبعاد أهل الجنوب بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن أى قرارات سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية تخص الإقليم أو تؤثر عليه[٣٢] وفى آخر الأمر برز ساترنينو كقائد حقيقى للحركة الجنوبية، ولكن بدلاً من التعامل معه بتلك الصفة، قررت الخرطوم تصفيته. ففى ظروف غامضة خلال عهد الحكومة الثانية للأحزاب (١٩٦٧)

أُغتيل ساترنينو على الحدود اليوغندية عبر تواطؤ بين حكومة السودان وقوات الأمن اليوغندية.

فى ذات الوقت لم تشهد الأوضاع الاقتصادية فى الجنوب أى تحسن ملحوظ أو غير ملحوظ. فحين شهد الشمال ازدهاراً نسبياً نتيجة لارتفاع عائدات القطن خلال السنوات التى سبقت الاستقلال مباشرة وبعده بقليل، اتجهت المكاسب إلى جيوب محدودة فى الشمال النيلى (الجزيرة، الخرطوم)، دون أن يفيد منها الجنوب أو مناطق الأطراف فى الشمال. وإن أضفنا إلى هذا إغلاق مشروع انزارا، مشروع التنمية الوحيد الذى خلفه الاستعمار، نجد أن الجو أصبح مهيئاً لتوليد المزيد من المرارة فى نفوس الجنوبيين. نتيجة لكل هذه الظروف أصبح عبد الله خليل عاجزاً عن الحكم وفقدت حكومته التأييد الذى كانت تحظى به فى الجنوب. فالفيدرالية التى دعا لها الجنوبيون لم تلق تأييداً من حلفائه أو حتى داخل حزبه، ووزراؤه انقسموا شيعاً وطوائف حول قضايا السياسة الراهنة، أى قضايا السلطة. وجاءت ثالثة الأثافى عندما أقالت الحكومة ستانسلاوس من الحكم واتهمته بإثارة الكراهية ضد الدولة. وكانت التهمة التى وجهت لذلك السياسى الجنوبى المقتدر، والذى ما فتئ يؤكد حرصه على وحدة السودان، هى دعوته للفيدرالية فى إحدى زياراته للجنوب. هذا الرأى انتهى إليه مدير إحدى المديريات الجنوبية (عبد العزيز عمر الأمين) وأبلغ رئيس الوزراء أن الوزير الجنوبى يقوم بـ «نشاط هدام» فى الجنوب يحرض فيه الشعب ضد الحكومة. وهكذا، بقدرة قادر، أصبحت الدعوة للفيدرالية عملاً تحريضياً، وكأن نظام الحكم بوزرائه ومديريه كان غافلاً عن حقيقة أن الفيدرالية هى واحدة من الأعمدة التى ارتكز عليها إعلان الاستقلال. ويستحيل منطقاً وقانوناً أن تكون الفيدرالية فكرة مشروعة، وتكون الدعوة لها عملاً غير شرعى. إزاء هذا الوضع كان من الطبيعى أن تبرز قيادات جنوبية أكثر تشدداً من رجال مثل بياساما ولوكى وبوث ديو. أول هؤلاء كان العضو البرلمانى الجنوبى ايزبونى مونديرى جوانزا الذى أسس حزباً أسماه الحزب الجنوبى الفيدرالى، واتسم برنامجه بالتشدد والتعصب. وكان جوانزا يعتقد أن بياسما وشركاءه قد تساهلوا بشكل كبير مع الشمال.

في وجه تلك الهزات المشؤومة استجابت الحكومة بكثير من الفتور وقليل من الحماسة لتوصيات لجنة قطران، إلا أن الإجراءات التي اتخذتها لم تتعد العمل التجميلي والتلميحات الاسترضائية. الهدف من تلك الإجراءات الشكلية كان هو إلهاء النُخبة الجنوبية، في ذات الوقت الذي تستمر فيه سياسة الاستيعاب (policy of assimila tion) يعتري المرء ألم كثيف عندما يشهد إفلات البديهيات عن إدراك العقلاء، وإذعان ذوي الحجى للغرائز. فتوصيات القاضي قطران كانت واضحة وصريحة وصادرة عن تفكير صائب وضمير سليم. بدلاً عن تنفيذها كما وردت ، قامت الحكومة بنقل بعض الإداريين الشماليين من الجنوب، وترقية عدد ضئيل من الجنوبيين في وظائف متوسطة؛ إلا أنها أيضاً اتخذت قراراً بعدم ترقية الجنوبيين للوظائف الإدارية العليا بعد استشارتها لاتحاد الإداريين، والذي كانت الغالبية الغالبة من أعضائه من الإداريين الشماليين. وكان من رأي الاتحاد أن الجنوبيين ليسوا مدربين تدريباً كافياً يؤهلهم للاضطلاع بالوظائف العليا. مرة أخرى نُجابه بتبلد الحس السياسي، وما يقود إليه ذلك التبلد من عجز عن إدراك جوهر المشكل. لم يدرك الاتحاد ولا الحكومة، المرتكزات الأساسية لتوصيات قطران والتي تتمثل في تكافؤ الفرص، والتمكين السياسي والإداري للجنوبيين، وإزالة كل أشكال الإجحاف التاريخي الذي لحق بهم. ولو كان اتحاد الإداريين أو الحكومة ينظران لموضوع الكفاءة بمنظار لا تلطخه الشوفينية لما رأوا جدارة أو قدارة في عدد كبير من الموظفين الشماليين الذين حلوا في مواقع الحكام البريطانيين. فالسودنة لم تكن عملية إدارية، بقدر ما كانت عملية سياسية تهدف لضمان الحياد السياسي للموظفين الإداريين خلال الفترة الانتقالية. ولسنا بحاجة للقول بأن السلوك الذي يفتقد الحد الأدنى من الاحترام لأخلاقيات المهنة الذي سلكه مساعد مفتش يامبيو، يشير بوضوح إلى أن تلك الحيادية كانت مفتقده تماماً في الجنوب. لكل هذه الأسباب عجزت الحكومة وإداريوها عن إدراك المعنى الحقيقي لتقرير لجنة قطران. ذلك المعنى تضمنته الكلمات التالية في التقرير: إن الإدارة الشمالية في جنوب السودان ليست استعمارية، ولكن أغلبية الجنوبيين يعتبرونها كذلك. ذلك هو السؤال الذي عجز الحاكمون عن التوقف عنده. لهذا، نقول في جملة واحدة إن أول حكومتين مدنيتين أضاعتا أكثر

الفرص مواتاة لتوحيد السودان، وتفادى الحرب. ومع الفشل فى تحقيق ذلك خيبتا آمال السودانيين وتطلعاتهم.

نظام حكم عبود ١٩٥٧ ـ ١٩٦٤

اعترف رئيس الوزراء عبدالله خليل أمام مجموعة من البرلمانيين الجنوبيين، حسبما ذكر كاتب جنوبى،(٣٣) بأنه تبين من خبرته أن هذا البلد ليس مستعداً بعد لتجربة الديموقراطية، ولذا قرر وفقاً لاقتراح مستشاريه تسليم مقاليد السلطة إلى الجيش. ومضى عبد الله خليل يقول:على الرغم من أن الأحزاب السياسية أصبحت محظورة الآن إلا أننى مازلت معتقداً بأن حزب الأمة وأهل الجنوب يستطيعان الدخول فى تعاون وثيق بينهما. ويمكن للمؤلف أن يقول ـ بحكم قرباه يومذاك لعبد الله خليل ـ(٣٤) أن المستشارين الذين أشار إليهم هم زين العابدين صالح، ودرديرى نقد (وكانا صديقين حميمين له)، وزيادة أرباب وزير التعليم والعدل فى حكومته والذى احتفظ بمنصب وزير التعليم فى الحكومة العسكرية أيضاً. من بين الأصدقاء أيضاً اللواء أحمد عبد الوهاب الرجل الثانى فى الجيش يومذاك، ويوسف مصطفى التنى سفير السودان فى مصر. وكانت للتنى مكانة رفيعة لدى عبد الله خليل، ولهذا كان لابد أن تكون نصيحته هى الأكثر حسماً.

أبلغ التنى، رئيس الوزراء أن ثمة انقلاباً عسكرياً تسانده مصر سيقع وشيكاً فى السودان، كما أبلغه أن مصر ، فى ذات الوقت، تسعى لعقد صلح فى القاهرة بين إسماعيل الأزهرى وعلى عبد الرحمن. وكان الأزهرى يومذاك فى زيارة لبغداد لتهنئة عبد الكريم قاسم بتوليه الحكم. جاء ذلك الإبلاغ لرئيس الوزراء فى نفس اللحظة التى كان فيها، بوصفه الأمين العام لحزب الأمة، يتفاوض مع السيد على الميرغنى لتقويم الائتلاف القائم بين الحزبين، وحين كان السيد صديق المهدى، رئيس حزب الأمة يتفاوض، وبدون علم خليل، مع إسماعيل الأزهرى لتكوين ائتلاف آخر بين حزب الأمة حزب الأزهرى، وكان يشارك فى الحوار مع الأزهرى من جانب حزب الأمة، عبد الرحمن على طه ومحمد أحمد محجوب. ولا شك فى أن تقرير السفير التنى حول الانقلاب المزمع، والمناورات داخل حزبه، أغضبت عبد الله خليل غضباً لا حد له. وكرجل عسكرى النشأة والطبع والمزاج أقدم على

ما أوحت به طبيعته، فالطبع لا يغلب التطبع. قام عبد الله خليل بتسليم السلطة للجيش على أمل أن يعيدها الجيش مرة أخرى متى ما اتفق السياسيون فيما بينهم على كيفية إدارة البلاد.

ذلك شرح للظروف التى مهدت لقرار عبد الله خليل، وللتكوين النفسى الذى قاده إلى اتخاذ القرار، والشرح ليس هو التبرير. لهذا فإن المؤرخين ومحللى السياسة الذين ظلوا ينعون على عبد الله خليل تسليمه السلطة للعسكريين (ومن بينهم بعض وزرائه مثل محمد أحمد محجوب وأمين التوم، وهو الأقرب له)[٣٥] لم يجانفوا الحقيقة. مجانفة الحقيقة جاءت عندما صور البعض الأمر كله، وكأنه قرار فرد واحد، يتحمل وحده المسئولية عنه. ذلك القرار سبقته أحداث أوفيناها حقها من الشرح، ولحقت به أحداث أخرى لا تقل جسامة. وفى مجملها، لا تعبر تلك الأحداث إلا على أن ثقافة الديموقراطية لم تتجذر فى السودان، بل إن ثقافة الديموقراطية لما تتجاوز بعد الجانب الإجرائى منها مثل الانتخابات، والتحالفات البرلمانية، والتنظيمات الحزبية الصورية.

التزام الطبقة السياسية بالديموقراطية كان، فى حقيقة الأمر، التزاماً سطحياً، ولا تعبر عن سطحيته فقط الطريقة التى سلم بها رئيس الوزراء الحكم للعسكر. فمثلاً، ما أن استلم عبود السلطة حتى سارع الزعيمان راعيا الديموقراطية لمباركة نظامه علناً، مباركة المهدى قرأها فى إذاعة أم درمان عبد الرحمن على طه الوزير اللامع فى حكومة عبد الله خليل، بينما قرأ بيان الميرغنى إبنه محمد عثمان فى نفس الإذاعة. الأكثر إثارة لعدم الارتياح، وتعبيراً عن الالتزام الواهن بالديموقراطية، موقف الشيخ على عبد الرحمن وزير الداخلية فى الحكومة التى أُطيح بها. فبعد سنوات قليلة من الانقلاب قاد الشيخ وفداً من السياسيين الوحدويين الذين أطلقوا على أنفسهم لقب كرام المواطنين لتقديم الولاء للحاكم العسكرى. مصدر عدم الارتياح لا يعود لتأييد الشيخ لعبود فى حد ذاته فقد سبقه المؤيدون، وإنما لما بين سياسات عبود والسياسات التى حملت على عبد الرحمن لتدمير حكومته من رابطة وشيجة. ونذكر أن على عبد الرحمن كان هو صاحب الصوت الأعلى ضد المعونة الأمريكية، بل كان قد رأى فى قبولها خيانة للوطن، ووصم من دعوا إلى ذلك بالعمالة.

مع ذلك لم يجد الشيخ غضاضة فى تأييد نظام عسكرى غير ديموقراطى، كانت أولى مبادراته فى السياسة الخارجية هى التوقيع على نفس الاتفاقية (اتفاقية المعونة الأمريكية) التى استنكر على حكومته توقيعها. ما هو السبب لهذا التناقض؟ الإجابة على هذا السؤال ليست بالأمر العسير: نجاح عبود فى إبرام اتفاق مع مصر حول مياه النيل. نال ذلك الاتفاق استحسان عبد الناصر، ولهذا اتجه الشيخ الناصرى إلى تأييد النظام. ونُذَكِّر بأن الذى حال دون الاتفاق حول مياه النيل فى الماضى كان هو تضارب فى الرؤى بين فنيى مصر وفنيى السودان، وقد تبنى رأى الفنيين السودانيين وزراء كانوا دوماً ينتمون للحزب الوطنى الاتحادى، حزب الشيخ على. فالعجز عن الاتفاق لم يكن بسبب مؤامرة إمبريالية، أو كيد صهيونى، أو عداء لمصر، وإنما كان لأسباب فنية بحتة وافق عليها حزبه. كل هذا يبين أن التضحية بالديمقراطية من جانب من كان يُترجى منهم حمايتها ورعايتها تمت لاعتبارات لا تتصل مطلقاً بالحكم الصالح، أو المصالح العليا للوطن. يزيد من التعقيد فى هذه الأغاليط أن الشيخ على عبد الرحمن لم يجد بين كل أهل السودان من هم أكثر جدارة بأن يهدى لهم الكتاب الذى أصدره فى عهد نميرى تحت عنوان الديموقراطية والاشتراكية فى السودان غيرالضباط الأحرار البواسل الذين أطاحوا بنظام حكم عبود. أو نظلم أحداً إن قلنا بأن المسرح الذى كانت تدور فيه تلك الروايات هو أقرب إلى مسرح اللامعقول منه إلى مسرح السياسة.

مهما يكن من أمر، جاء عبود إلى الحكم بسلسلة غير مترابطة من القرارات والأوامر الرسمية شملت إعلان حالة الطوارئ، وإيقاف العمل بدستور ١٩٥٦، وفرض الحظر على الأحزاب السياسية. كما خولت تلك الأوامر للمجلس الأعلى للقوات المسلحة مهام السلطة التنفيذية والتشريعية. وبدوره، فوض المجلس تفويضاً كاملاً تلك السلطات للرئيس عبود. أصدر النظام أيضاً قانون الدفاع عن السودان والذى حُرِم فيه تأسيس الأحزاب، والدعوة للإضراب، والعمل على الإطاحة بالنظام أو نشر الكراهية ضده؛ كما فُرضت عقوبة الإعدام أو السجن مدى الحياة لمن يقدم على تلك المحظورات، ومنح القانون سلطات مطلقة لا تتناسب إلا مع دولة بوليسية لوزير الداخلية. وكان أحمد خير، صاحب فكرة المؤتمر،

ونصير الديموقراطية فى لجنة الدستور الأول، وراء هذه القوانين. لا نحسب أن رجلاً كخير لا يزدهيه السلطان قد وقف بجانب عبود حباً فى السلطة. موقف خير، فيما نعتقد، كان انتقاماً من التاريخ. فمع كل نضاله السياسى، وإسهامه الفكرى فى الحركة الوطنية، كان جزاؤه الفصل من الحزب الذى اختاره ووالاه (الحزب الوطنى الاتحادى) بقرار فوقى من الأزهرى، دون محاسبة أو دفاع. ذلك نهج ظل الزعيم الأزهرى يتبعه مع كل من اختلف معه بدءاً بأحمد خير وخضر عمر وانتهاءً بصالح محمود إسماعيل وعبد الوهاب موسى. حتى دينمو الحزب يحيى الفضلى تم فصله، عند خلافه مع الزعيم، على نفس المنوال. ولعل خيراً أرتاى أن الأحزاب "الديموقراطية التى لا تمارس الديموقراطية فى داخلها غير خليقة بالدفاع عنها.

وُفق نظام عبود، بادئ الأمر، إلى حد كبير فى إدارة الاقتصاد، حيث تم بيع مخزون القطن المتراكم، وتزايد تدفق المعونات الخارجية. على أن جانباً من تلك المعونات كان من الممكن أن يتدفق فى ظل الحكومة السابقة لولا أن بعض الحاكمين غلّبوا انحيازاتهم السياسية والايديولوجية على واجبهم الأساسى نحو تنمية بلادهم. كما خرج نظام عبود بخطة تنموية عشرية متكاملة (١٩٦١/١٩٦٢ ـ ١٩٧٠/١٩٧١) بهدف تحسين الخدمات الاجتماعية والظروف المعيشية للشعب حسبما جاء فى الخطة. تلك الظروف والإجراءات تضافرت على خلق ازدهار اقتصادى فى الشمال النيلى، ولكن لم يمض وقت طويل حتى تعسرت الأوضاع، وتضاعف الإنفاق، وتنامى الاقتراض. وكان أكبر العوامل التى أدت لإنهاك الاقتصاد، وطأة تكلفة الحرب، خاصة إزاء إصرار عبود ورفاقه على مواصلة الحرب فى الجنوب. ففى علاقته بالجنوب قام النظام العسكرى الحاكم بانتهاج، أو بالأحرى تطوير، نفس سياسات نظام الحكم المدنى الذى سبقه. اعتقد النظام العسكرى، بصورة هزلية، أن الأسلوب الأمثل للتعامل مع المشكل هو الأسلمة والتعريب القسرى، وفى سبيل تحقيق ذلك اتخذ أربع خطوات هى:

١ـ إنشاء مدارس لتعليم القرآن ومعاهد إسلامية متوسطة فى الجنوب.

٢ ـ إصدار قانون فى ١٩٦٠ يلغى يوم الأحد كيوم للراحة فى الجنوب واستبداله بيوم الجمعة.

٣ ـ إصدار قانون الجمعيات التبشيرية الذى بدأ تنفيذه عام ١٩٦٢ وألزم التبشيريين المسيحيين بالحصول على تراخيص مسبقة، كما حظر التبشير فى الجنوب، وكأن التبشيريين ما جاءوا إلى ذلك الإقليم إلا فى رحلة سفارى. وفى الفترة ما بين ١٩٦٠ ـ ١٩٦٤ تم طرد كل التبشيريين من جنوب السودان.

كل هذه قرارات لا تعالج المشكل السياسى، بل تتجاهله تماماً. فأسلمة الجنوب ليست هى البديل للحلول السياسية، خاصة وقد رأينا أن ما يسمى بحركة التمرد كان يقودها ، بجانب المسيحيين، جنوبيون مسلمون. ومحاربة المبشرين المسيحيين ما كان ينبغى أن تكون حرباً على المسيحية، وليت النظام سعى لسودنة الكنائس، فالمسيحية ـ رضى النظام أم أبى ـ أصبحت ديناً لعدد كبير من الجنوبيين، بل ومن الجنوبيين ذوى النفوذ السياسى. أما إبدال عطلة الأحد بعطلة الجمعة فتزيد لا يخلو من السخف. فحتى اليوم، وبعد أربعين عاماً من ذلك القرار ما زال يوم الأحد هو يوم العطلة الرسمية فى المغرب وتونس بلاد الأغالبة والمرابطين والموحدين. وعلى كل، فنتيجة لتلك القرارات غير الرصينة أصبح الجنوب مقاطعة تابعة للشمال، أو هكذا كان انطباع الجنوبيين من الوضع السائد آنذاك. فجميع التجار، وضباط الجيش والشرطة، وكبار الإداريين، ونظار المدارس، والقضاة كانوا من الشماليين. صحيح أن الجنوب كان فى حاجة ماسة للخبرة الشمالية فى ميادين عديدة إلا أن ذلك الوجود الشمالى الكثيف بدا للجنوبيين وكأنه احتلال شمالى.

نظام عبود كان حقاً نموذجاً للاستبداد والطغيان فى الشمال والجنوب، ففى الشمال لم يحتمل النظام وجود أى معارضة، أما فى الجنوب فقد هَدَتهُ حكمته إلى أن السبيل الوحيد للتغلب على الصراع الجنوبى هو القمع، والمزيد من القمع. وكان من أهم نتائج هذا القمع شيئان: انتقال الجنوبيين للمرة الأولى بقضيتهم إلى الدول الأفريقية المجاورة، مما أعطى المشكل السودانى الداخلى بُعداً إقليمياً، وبروز المعارضة المسلحة فى أشكال مختلفة تطورت فى النهاية إلى حركة انيانيا. كما أصبح موقف المنظمات السياسية الجنوبية أكثر تشدداً نحو الانفصال. ومن جانبهم، اصطحب التبشيريون الحقيقة معهم إلى الخارج وقاموا بتعبئة الرأى العام ضد النظام لحربه ضد المسيحية. فى مناخ كهذا، لم يكن غريباً أن تبلغ كراهية

الجنوبيين لنظام الحكم الجديد فى الخرطوم - والتى امتدت لسوء الحظ لتشمل الشمال كله - أعلى درجاتها.

فى الشمال كان السيناريو مثيراً للغاية. جاء العسكريون إلى السلطة بدعوة من رجل من الطبقة الحاكمة، وبقوا فيها بتأييد أو دعم بعض آخر من نفس الطبقة. ولكن بمجرد أن أحكم رجال الجيش قبضتهم على زمام الحكم، بات واضحاً بشكل كاف أن ليس للجيش نية فى التخلى عن السلطة للمدنيين. حينئذ ازداد زخم المعارضة فى الشمال ، وتشكلت جبهة لها بقيادة رئيس حزب الأمة، صديق المهدى طالبت بإنهاء الحكم العسكرى، وإلغاء حالة الطوارئ، وتشكيل حكومة وحدة وطنية لوضع الدستور وتنظيم انتخابات جديدة، مما أدى إلى إلقاء القبض على زعماء المعارضة باستثناء رئيسها، ونفيهم إلى جنوب السودان. والنفى الداخلى للسياسيين أمر لم تقدم عليه حكومة وطنية من قبل، إلا حكومة المهدية على عهد خليفة المهدى. تلك المعارضة لم تكن مقتصرة على الأحزاب السياسية فقط، بل شملت جماهير المواطنين نتيجة لشعور المواطن العادى بوطأة الاقتصاد المتعثر. وهكذا تنامت مشاعر الاستياء، واندلعت الإضرابات، وتمت الإطاحة بعبود من السلطة فى ١٩٦٤ . بيد أنا نظلم الحقيقة قبل أن نظلم عبود إن لم نقل أن الرجل، على عكس كل خلفائه العسكريين، كان يملك من الحكمة والتواضع ما جعله يتنحى عن الحكم فى اللحظة التى أدرك فيها أن الشعب متبرم بحكمه. فلم يكن عبود صاحب رسالة موهومة يفنى دونها، أو حريصاً على سلطان يهلك فى سبيله.

تلك أيضاً هى الفترة التى بزغ فيها نجم حسن الترابى على الساحة السياسية فى السودان كزعيم شعبى. فحتى ذلك الحين كان الترابى معروفاً بين الإسلاميين كأكاديمى متميز دون أن تكون له إسهامات تذكر فى الفكر السياسى لحركة الإخوان المسلمين التى كان ينتمى إليها. وكان أول ظهور للترابى فى ليلة سياسية جرت فى جامعة الخرطوم حول مشكلة جنوب السودان، وهى الليلة التى انطلقت منها الشرارة الأولى للثورة ضد نظام عبود. فى حديثه تلك الليلة، أكد الترابى أن مشكلة الجنوب هى مشكلة الشمال، وذلك رأى ذهب إليه أيضاً الأستاذ محمود محمد طه حينما كتب رسالته الشهيرة وللشمال مشكلة أيضاً. ولكن فى

الوقت الذى دقق فيه واستقصى محمود فى رسالته جذور المشكل، تناول الترابى جانباً واحداً منه، وهو جانب هام. قال الترابى أن قضية الجنوب تتمثل فى إنكار الحريات الأساسية من قبل "الطغاة العسكريين فى الخرطوم. ويالها من مفارقة حينما نجد الجنوب، بعد مرور مايريو قليلاً على ثلاثة عقود من الزمان، يردد أن مشكلته تكمن فى إنكار الحريات الأساسية من قبل الطغاة المستبدين فى الخرطوم. ترى من هم هؤلاء الطغاة المستبدون فى سودان ما بعد عبود؟

الخسائر التى ألحقها نظام حكم عبود بالعلاقات بين الجنوب والشمال خسائر فادحة، فخلال فترة حكمه تصاعدت حدة لجوء الجنوبيين العاديين (وليس السياسيين فقط) إلى الدول المجاورة كأثيوبيا وكينيا ويوغندا وجمهورية أفريقيا الوسطى والكونغو، هرباً من القمع والمذابح. وعلى المستوى التنظيمى تأسس فى عام ١٩٦٣ على أيدى جوزيف اودوهو، وليام دينق، ماركو روم، ساترنينو لاهورو، وفيرديناند اديانج، الاتحاد الوطنى الأفريقى للمناطق المقفولة (Southern African Closed Districts National Union, SADCU). اتجه التنظيم الجديد إلى خارج السودان، وخاطب الأمم المتحدة يترجى عونها فى حل مشكلة الجنوب، خاصة فيما يتعلق بحصوله على الحكم الذاتى. تلك كانت طفرة بالقضية إلى الأقلمة أولاً، ثم إلى التدويل. ونلاحظ هنا استخدام التنظيم الجديد لنفس التعبير الذى أطلقه الاستعمار على الجنوب: المناطق المغلقة. ولعل الذى يخفف من الروح الانفصالى الذى يوحى به ذلك التعبير هو إطلاق التنظيم وصف الـ وطنى على اسمه. ومع عدم تهيؤ الظروف للعمل السياسى داخل البلاد، ولجوء أغلب السياسيين إلى الخارج، ساد شعور بين من بقوا فى داخلها بأن الخلاص الوحيد يكمن فى قوة السلاح. ففى سبتمبر ١٩٦٣ قررت الجماعات المسلحة المتفرقة فى الجنوب الاندماج لتأسيس جيش الأرض والحرية (Land and Freedom Army)، الذى أصبح فيما بعد حركة أنيانيا. لم تلق تلك الحركة العسكرية تشجيعاً من السياسيين الجنوبيين الذين اقتصر دورهم على تنوير الرأى العام الإقليمى والدولى بالموقف فى الجنوب، وبالتالى لم يبذلوا جهداً لتوجيهها لتصبح أداة لتنفيذ إستراتيجية سياسية عسكرية واضحة، بل تركوا الصراع المسلح لخططه وتنظيماته الخاصة.

اتخاذ حكومة عبود العنف سبيلاً لحل مشكلة الجنوب، ليس بالأمر الطارئ، إذ ظل هو موقف الطبقة الحاكمة، وشرائح هامة من نخب الشمال. نظرة هؤلاء جميعاً للمشكل كانت تتسم بسمة لافتة هى التظاهر بأن ليس ثمة مشكلة خطيرة فى الجنوب على الإطلاق، وكل ما هنالك هو مجموعات من الخوارج - أى الخارجين على القانون (Outlaws)- تحرضهم جماعات المبشرين المسيحيين الأجانب. عبثية هذا الطرح بدت جلية، حتى لعبود نفسه، عندما وجد هو ورجاله أنفسهم أمام خيارين: إما الاستمرار فى خوض غمار حرب عالية التكلفة وبلا نهاية، أو التفكير فى تسوية سلمية ملائمة. هذا الموقف دفع نظام عبود لتكوين لجنة تحقيق حول مشكلة الجنوب فى سبتمبر ١٩٦٤، كما لو كان هناك شىء جديد فى حاجة لاكتشاف. لم يكن نظام عبود بحاجة إلى محققين ودارسين، بل كان سيسدى خدمة جليلة لنفسه وللسودان إذا ما تمعن فى المدى الذى ذهب إليه الإداريون الشماليون فى الجنوب بهدف تدمير هوية الجنوب وثقافته. فعلى سبيل المثال، قام مدير إحدى المديريات آنذاك (على بلدو) باستدعاء مسئول جنوبى إلى مكتبه، وناداه باسمه الإسلامى الجديد الذى أسبغته عليه الحكومة، وهنأه لأنه أصبح جزءاً حياً من الكيان الإسلامى، ودس فى يده مبلغاً من المال(عشرة جنيهات) ليبتاع بها رداءه الإسلامى، وأخيراً أبلغ المدير المسئول الجنوبى الذى أعز الله به الإسلام أن اهتداءه إلى الدين الجديد سيذاع فى راديو أم درمان.[٣٦] أو ترى إلى أى مدى من البور يمكن أن يصل المرء فى التعامل مع الأمور؟ لا يقل ذلك الموقف فى بواره عن موقف المفتش الإنجليزى فى راجا الذى حظر ارتداء اللباس العربى مما وردت الإشارة إليه فى الفصل الأول. لم يقف السخف عند الحد الذى أصبح معه اعتناق دين جديد أمراً يتم بقرار إدارى، لا عبر اهتداء ذاتى، بل مضى المبشرون الإسلاميون الجدد إلى مسح جباه الأطفال بالرمال، وغسلها بالصابون لإزالة علامة الصليب عنها.[٣٧] فى جو الهوس هذا، أخذ الجلابة (التجار الشماليون) ينذرون صغار التجار الجنوبيين بأن تجارتهم إلى كساد إن لم يدينوا بالإسلام. يسأل المرء، وما الذى حدث لقضية الفيدرالية التى أصبحت نغماً موسيقياً متكرراً فى سيمفونية الجنوب ؟ تلك النغمة أخرسها أيضاً بقرار إدارى مدير الاستوائية، على بلدو عندما أبلغ جمعاً من الشيوخ

الجنوبيين أنه خلال عهد البرلمان كان الأعضاء الجنوبيون يدعون لحكومة فيدرالية. تلك الأفكار قد رحلت إلى الأبد مع السياسيين.(٣٨)

انتفاضة أكتوبر (١٩٦٤ـ١٩٦٥): حكومة الشعب

مع القمع الداخلي في الشمال، والانهيار الاقتصادي في كل السودان، وتصاعد حدة الحرب في الجنوب، أدت تلك الظروف مجتمعة إلى درجة من السخط وعدم الرضى لم يعد ممكناً معها للشعب أن يطيق بعده المزيد. ففي ٢١ أكتوبر ١٩٦٤ اندلعت انتفاضة شعبية أطاحت بالجيش وأفضت إلى تشكيل حكومة انتقالية للإشراف على انتقال السلطة مرة أخرى إلى حكومة منتخبة. ومنذ البداية، ووجه العهد البرلماني الثاني بمهمة ذات طبيعة ملحة. فعند توليه السلطة قام الجيش بإلغاء دستور ١٩٥٦، وأحل محله دستوراً بسيطاً لا يهدف إلا لتركيز السلطات في يد العسكر، من ثَمَّ، لم يترتب على خروج الجيش من الحكم فراغ في السلطة فحسب، بل أيضاً فراغ دستوري. لملء ذلك الفراغ اختارت حكومة أكتوبر دستور ١٩٥٦ شبه العلماني (مع تعديل شكلي بسيط) لتمهد به الطريق لانتخاب جمعية تأسيسية تضطلع بمهمتي وضع الدستور والإشراف على الحكم. ولا شك في أن تبني السودانيين للمرة الثانية بعد الاستقلال لدستور الحكم الذاتي الذي خلفه الاستعمار، أمر يدخل المسرة على روح السير جيمس روبرتسون، الأب الروحي لذلك الدستور. لا يرمين أحد الطبقة السياسية بالقصور الفكري وفقدان الخيال، ولو أن لبعضهم قدرا كبيرا من تينك الخصلتين؛ أزمتهم الكبرى هي أنهم عصوا الحقيقة، فعصاهم الخيال.

كانت حكومة أكتوبر - الاسم الذي كان يطلق على الحكومة الانتقالية - تختلف عن كل الحكومات التي شهدها السودان من قبل. هي، في البدء، أول حكومة وضعت مشكلة الحرب والسلام على رأس أولوياتها. ثانياً هي أول حكومة أدركت أن مصالح الوطن لن تتحقق مع هيمنة القوى التقليدية على الحكم. على أن إقبالها على معالجة ذلك المشكل كان ذا مردود عكسي. فعند تشكيل الحكومة قررت القوى الحديثة، بأسلوب مستفز للقوى التقليدية، أن تُمثل بثمانية أعضاء مقابل خمسة للأحزاب السياسية واثنين للجنوب. ثالثاً، كان رئيس

الحكومة، سر الختم الخليفة، رجلاً بلا ماض يرتبط بالسياسة الطائفية، كما كان على قدر من الخبرة فى الجنوب بحكم عمله فيه. رابعاً، وضعت تلك الحكومة حداً للتهميش السياسى للنساء بمنحهن للمرة الأولى حق التصويت والترشيح فى الانتخابات. تلك الاختلافات بين حكومة أكتوبر والحكومات المدنية التى سبقتها، أو لحقت بها، كشفت عن رغبة صادقة فى الإقبال الشامل على مشاكل السودان، رغم ما اعتور ذلك الإقبال من نواقص. ابتعدت حكومة أكتوبر أيضاً عن الأسلوب الصورى فى إشراك السياسيين الجنوبيين فى الحكم، إذ عينت، للمرة الأولى فى تاريخ الحكم الوطنى جنوبيين فى وزارتين هامتين: الداخلية والنقل والموصلات. إضافة إلى ذلك، سعت الحكومة إلى السياسيين الجنوبيين فى المنافى لكسب ثقتهم مما قاد إلى قبول اتحاد السودان الأفريقى الوطنى (سانو) - القوة السياسية الجنوبية الأولى آنذاك - التعاون مع النظام الجديد.

لم تكن تلك وحدها هى القضايا التى عزمت حكومة أكتوبر على تنفيذها، بل كانت تتطلع أيضاً إلى إصلاح المؤسسات الحكومية وإرساء قواعد حكم صالح. ولا شك فى أن السودان كان بحاجة إلى بعض تلك الإصلاحات، إلا أن جانباً مما انتوت الحكومة اتخاذه من إجراءات كان لابد أن يستثير القوى التقليدية لتأثيره المباشر على كياناتها. مثال ذلك إعادة النظر فى سلطات زعماء العشائر. كما اعتبر بعض السياسيين الذين لم يكونوا فوق مستوى الشبهات أن قانون الثراء غير المشروع الذى أعدت حكومة أكتوبر العدة لإصداره، قانون كيدى. من جانب آخر، اعتزمت حكومة أكتوبر إصلاح الخدمة العامة وفى سبيل ذلك ابتدعت سياسة أسمتها تطهير الخدمة العامة. و"التطهير مفهوم أُستعير من الثورة الناصرية، بدأته بمرسومها الصادر فى ١٤ سبتمبر ١٩٥٢ بهدف تطهير الإدارة من العناصر الفاسدة دون توفير أى حق لهذه العناصر لاستئناف الأحكام ضدها. تلك العملية شابها فى مصر تسييس واضح إذ أوكلت لما يسمى بـ لجان التطهير، وكان أغلب من لحق بهم التطهير من الموظفين القادرين، إلا أنهم كانوا ينتسبون لأنظمة الحكم السابقة ، أو إن شئت البائدة . وبالرغم من أن حجم التطهير فى السودان لم يبلغ ما بلغه فى مصر، إلا أن تطبيقه عاد بالضرر أكثر من النفع، أولاً بسبب نبوه عن تقاليد الخدمة العامة فى السودان، وثانياً لما أحاط به، فى حالات عديدة، من نزعات انتقامية.

فى ظل هذه الظروف كان لابد للقوى التقليدية ـ حماية لنفسها ـ من أن تسعى لاسترداد زمام المبادرة لكيما توقف الدفع التجديدى الذى شرعت فيه حكومة أكتوبر. لهذا وقعت أول مجابهة لهذه القوى مع رئيس الحكومة حول الإعداد للانتخابات باعتبار أن تلك هى المهمة الأولى للحكومة. تأمل، حكومة تقول أن واجبها الأول فى بلد يكاد يهترئ من الانقسامات والحرب هو صنع السلام ، فيقال لها أن الانتخابات هى الحل لكل مشكل ! فما الذى حققته انتخابات وانتخابات، و انتخابات، لحل ذلك المشكل المتجذر؟ ولكن، كقارئ لتاريخ السودان المعاصر لاتعتريني دهشةِ من ذلك القول، "ولتعرفنهم فى لحن القول.

من الطبيعى أن تحتج الأحزاب على ولوغ حكومة أكتوبر فى موضوعات يتطلب تحقيقها وفاقاً جماعياً، وطبيعى أيضاً، أن تعترض على بعض الممارسات غير المعافاة التى صحبت إجراءات تطهير الخدمة المدنية. كما من المتوقع، أن تحتج الأحزاب على رغبة المهنيين فى تأجيل الموعد المضروب للانتخابات، مما يعنى استمرار سيطرة أولئك المهنيين على الحكومة، وهى سيطرة اقتضتها ظروف استثنائية. أما القول بان الانتخابات هى الحل، فقول فيه عوج، وعوج كبير. مع ذلك، لم يكن أمام رئيس الوزراء، سر الختم الخليفة، وهو رجل بعيد كل البعد عن مناورات السياسة السودانية، إلا أن يستجيب لطلب الأحزاب بإجراء الانتخابات فى الموعد المحدد لها وفقاً لميثاق أكتوبر، أى فى موعد أقصاه مارس ,١٩٦٥ جاء قبول سر الختم لضغوط الأحزاب بعد أن قدمت له إنذاراً صريحاً مفاده هو إما أن يُجرى الانتخابات فى موعدها المحدد، أو أن يقدم استقالته. ذلك أمر إن تم، كان سيدخل البلاد فى مأزق. ولتأكيد عزمه على الأمر، أخرج حزب الأمة عشرات الآلاف من الأنصار فى شوارع الخرطوم للضغط على الحكومة. إزاء تلك الضغوط اضطر رئيس الوزراء فى فبراير ١٩٦٥ لتقديم استقالته وتكوين حكومة جديدة. فى تلك الحكومة الانتقالية الجديدة وجدت الأحزاب السياسية بُغيتها إذ سيطرت على الحكومة، فى حين ظل سر الختم فى رئاستها. ومع خروج حكومة أكتوبر الأولى توقف تيار الحماسة الإصلاحية، وتضاءلت احتمالات الوصول إلى مصالحة حقيقية، وتبخرت آمال تحقيق الاستقرار والرخاء، وهى آمال مرهونة بتحقيق السلام.

مؤتمر المائدة المستديرة عام ١٩٦٥

بين السادس عشر والتاسع والعشرين من مارس ١٩٦٥ اجتمع، تحت رئاسة مدير جامعة الخرطوم، الدكتور النذير دفع الله، ثمانية عشر ممثلاً عن الأحزاب السياسية الشمالية، وأربعة وعشرون من السياسيين الجنوبيين[٣٩] بحضور مراقبين من غانا وكينيا ومصر ويوغندا ونيجيريا والجزائر، فيما سُمي مؤتمر المائدة المستديرة حول جنوب السودان.[٤٠] ذلك المؤتمر هو أول محاولة سودانية جادة للبحث عن السلام. وما كان للمؤتمر أن يقوم لولا إفلاح حكومة أكتوبر في إقناع القيادات الجنوبية بالجلوس على مائدة التفاوض. وكان رئيس الوزراء قد أعلن في خطابه في العاشر من نوفمبر ١٩٦٤ أن مسألة الجنوب ستحظى باهتمام عاجل من حكومته. في ذلك الخطاب أكد سر الختم مبادئ هامة:

١ ـ أن القوة ليست حلاً لهذه "المشكلة الإنسانية الحيوية ذات الجوانب الاجتماعية المتعددة بل إن استعمال القوة زاد المسألة تعقيداً.

٢ ـ الاعتراف بكل شجاعة ووعي عميق بفشل الماضي بجانب الاعتراف بالفوارق الجنسية (العرقية) والتاريخية.

٣ ـ ضرورة تهيئة المناخ للتفاوض.

بالرغم من وضوح سياسات حكومة أكتوبر نحو الجنوب، لم يكن اللقاء سهلاً، إذ ما برحت الشكوك تراود يومذاك عدداً من القيادات الجنوبية في المنفى حول جدية النظام الجديد في التوصل إلى حل نهائي وسلمي للحرب. ذلك الخلاف في الرؤى بين الجنوبيين قاد إلى صراع لاجب داخل أكبر الأحزاب الجنوبية، اتحاد السودان الأفريقي الوطني (سانو)، وأدى إلى انقسام الحزب إلى مجموعتين: جماعة متطرفة يقودها اقري جادين وافقت على إجراء المفاوضات شريطة أن تتم خارج حدود السودان وعلى أن يكون الهدف منها هو انفصال الجنوب عن الشمال بصورة نهائية، وجماعة أكثر اعتدالاً تزعمها وليام دينق نيهال لم يكن يعنيها كثيراً موضوع مكان الاجتماع، بقدر ما كان يعنيها عقده ومحتواه. ويدعو للتملي أن جادين، داعية الانفصال، هو نفس الرجل الذي قام برفع علم

الاستقلال فى غرب السودان (الفاشر) حيث كان مساعداً لمفتش المركز. أو تُرى هل كان فى مقدور جادين، رافع علم الاستقلال فى غرب السودان، أن يظن خيراً بذلك الاستقلال الذى بدأ بنقض الوعود، وانتهى بحبس من طالبوا باستيفاء العهود؟ نتيجة لموقف وليام دينق بعثت إليه الحكومة أحد الإداريين الشماليين المقتدرين (داود عبد اللطيف)، بصحبة اثنين من السياسيين الجنوبيين الواعدين (اكيج محمد ومو جير) للتشاور معه حول آليات المشاركة فى مؤتمر المائدة المستديرة. وما أن تم الاتفاق مع دينق، حتى سارعت الجماعة الثانية لتحذو حذو الأولى خوفاً من أن تجد نفسها خارج دائرة الأحداث.

عند افتتاح المؤتمر ألقى رئيس الوزراء حكومة أكتوبر بياناً وضع فيه قضية الجنوب فى إطارها التاريخى الصحيح. من ذلك الخطاب نبرز ما يلى:-

ـ "مشكلة الجنوب لها نظائر وأشباه فى أفريقيا وبعض بلاد العالم الأخرى.

ـ المشكلة ـ مثل نظائرها ـ مشكلة معقدة لأسباب طبيعية تتعلق بجغرافية القطر وتكوينه البشرى من جهة، ولأسباب سياسية تاريخية تعود إلى الاستعمار، وأخرى معاصرة على رأسها الأخطاء التى وقعت فيها الحكومات القومية المتعاقبة منذ الاستقلال.

ـ إضفاء الصفة العرقية على الصراع الشمالى ـ الجنوبى ينطوى على تعميمات وفروض مضللة لا يمكن الاعتماد عليها فى أى نقاش جاد. فالعروبة التى يتصف بها السودان ليست صفة عنصرية بل هى رابطة لغوية ثقافية. ولو كانت العروبة غير هذا لخرج من نطاقها معظم العرب المحدثين فى أفريقيا بما فى ذلك سكان السودان الشمالى جميعاً.

ـــ "السودان صورة مصغرة لأفريقيا فى تنوع سكانها وتباين ثقافاتها، لهذا تمتزج العروبة والأفريقية امتزاجاً تاماً فى المديريات الشمالية ويشعر السكان، وهم فى ذلك صادقون، بأنهم عرب وأفريقيون فى وقت واحد وبدرجة متساوية.

ـ "تجارة الرقيق المخزية التى قام بها أسلافنا كانت وصمة عار، ومع انقضاء ذلك العهد تركت شعوراً من الكراهية وعدم الثقة فى نفوس الجنوبيين أججه الاستعمار والأوروبيون المنافقون.

ـ الظن الخاطئ من جانب الحكومة العسكرية بأن مشكلة الجنوب، أكبر مسألة سياسية قومية واجهت البلاد هى مسألة أمن ونظام.

ــــ"التفاوت فى درجات النمو الاقتصادى لا يعانى منه الجنوب وحده بل تعانى منه مناطق أخرى فى الشمال مثل دارفور وكسلا.

خطاب رئيس الوزراء لم يكن تفريعاً على نغم قديم، بل استعراض جديد للأزمة بصورة غير مسبوقة. ولا نحسب أن كل الحقائق التى أوردها سر الختم كانت خافية على دهاقنة السياسة، خاصة المتذاكين منهم الذين طبع الله على قلوبهم ولم يفتح بينهم بالحق. ولكن، ما أن بدأت المفاوضات، حتى طالب اتحاد السودان الأفريقى الوطنى فى جلسة الأحد ٢١ مارس ١٩٦٥ بمنح الجنوب الحق لممارسة تقرير مصيره بنفسه عبر استفتاء لكيما يحدد أهله إن كانوا يرغبون فى الوحدة، أو الاتحاد الفيدرالى، أو الانفصال. فى ذلك القرار كان الاتحاد متأثراً، حسبما روى ابل الير، بأفكار جبهة الجنوب، وهى تنظيم أسسته النخبة الجنوبية التى بقيت داخل السودان. ونتفق مع ابل الير فى أن المطالبة بحق تقرير المصير وضعت كل المطالب الجنوبية القائمة منذ الاستقلال داخل السياق التاريخى، بدءاً من مؤتمر جوبا ومباحثات ما قبل الاستقلال حول الوضع الفيدرالى للجنوب، وإلى مارس ١٩٦٥ . الإشارة لخيار الانفصال عند ممارسة حق تقرير المصير من جانب وليام دينق، داعية الاتحاد الفيدرالى، لم يقصد منها، كما نقدر، إلا قطع الطريق على دعاة الانفصال الفورى (جادين وجماعته)، وحرمانهم من أى فرصة للتزيد على إخوتهم بتلك القضية. فباقتراحه ذلك، أخضع وليام دينق القرار لإرادة أهل الجنوب، لا لرأى جماعة منهم. التاريخ الذى أشار إليه ألير، تاريخ طويل معروف للنخبة الحاكمة وغير الحاكمة فى الشمال، ولهذا يعجب المرء من اللجاجة التى ما برحت تدور فى بعض الدوائر الشمالية حول موضوع حق تقرير المصير، ومن أين أتى؟ لو كلف هؤلاء أنفسهم مشقة العودة إلى أدنى مرجع موثوق به حول تاريخ المشكل لما أصبحوا من الممترين.

خطاب رئيس الوزراء واقتراحات الجنوب حددت بوضوح خطوط المعركة ولكن، بدلاً من أن يكون الحوار بين جبهتين (أحزاب الشمال وأحزاب الجنوب)، تغاوت الأحزاب التقليدية على المفاوضين الجنوبيين، لكسر شوكتهم وضعفهم وتعقيد موقفهم بإدخال

مجموعة جنوبية ثالثة إلى ساحة الصراع. لتحقيق هذا الهدف شجعت الأحزاب جماعة من السياسيين الجنوبيين لتكوين تنظيم يدعو للوحدة، أُطلق عليه اسم يحمل قدراً كبيراً من الالتباس، ويثير كثيراً من الريب: ظلال أخرى للرأى .(other shades of opinion) لم يكن لذلك الحزب الأمبوبى وجود عند قيام المؤتمر، بل وقع على وثيقة تأسيسه سانتينو دينق وزكريا اتيم (دينكا)، ومحمد يس بخيت وبوث ديو (نوير) إبان انعقاد المؤتمر. وما أن تكون حزب وحدة السودان، والذى لم يكن له مكان على طاولة المفاوضات، إلا وأعلن رفض ما أسماه التنازلات الشمالية للجنوب، ورفض الفيدرالية وفكرة الاستفتاء أصلاً. ومن المثير حقاً أن يجىء ذلك الرفض - على الأقل لموضوع الفيدرالية - من سياسيين جنوبيين (بوث ديو وسانتينو دينق) شاركا فى كل البرلمانات الديموقراطية السابقة، ولم يشذ موقفهما بشأن القضيتين عن مواقف الأعضاء الجنوبيين الآخرين فى تلك البرلمانات. أعلن حزب الوحدة أيضاً تبنيه لفكرة إنشاء نظام لامركزى فى الحكم يشمل كل السودان، دون تعريف لهذه اللامركزية. وإلى جانب الأب المؤسس، سانتينو دينق، ضمت جماعة ظلال أخرى للرأى، امبروز وول دهال، وكان الرجلان من أكثر الجنوبيين قربى بنظام عبود، فسانتينو هو الوزير الجنوبى الوحيد فى ذلك النظام، كما احتل امبروز موقعاً هاماً فى وزارة إعلامه. ولعل سانتينو، فى نظرته الجديدة للفيدرالية، قد اتخذ من قول على بلدو، عن قبر الفيدرالية مع السياسيين، إنجيلاً احتكم إليه. فاته أن السياسيين الذين قُبروا، على حد تعبير بلدو، قد بعثوا مثل عازر من جديد، "وسبحان من يحيى العظام وهى رميم. وعلى أى، فإن احتضان المؤسسة السياسية الشمالية للرجلين أمر يبعث على الاستغراب، خاصة إزاء الشعارات الطنانة التى كان يرددها أهل الحل والعقد حول إقصاء أعوان عبود من أروقة السياسة.

كان من بين الساسة الجنوبيين، حقيقة، من جاء إلى مائدة المفاوضات بذهن مغلق، دون استعداد للتمييز بين منابر الريطروطيقا التى يؤكد فيها كل طرف مواقفه ومنابر الحوار التى تسعى فيها الأطراف لاستكشاف آفاق السلام والبحث عن الوسائل المثلى للعبور إليها. أقرى جادين كان هو الصوت المعبر عن التوجه الأول، إذ بدأ بالإعلان فى المؤتمر أن الجنوب والشمال بلدين غير متكافئين لاعتبارات دينية وإثنية واضحة، كما ذهب للقول أن

هناك سودانين فى الواقع، لا أساس للوحدة بينهما. ففى تقديره لا توجد سمات مشتركة بين الكيانات المختلفة للمجتمع، أو هيكل مشترك للمعتقدات الروحية، أو وحدة فى المصالح، أو إشارات محلية تدل على وجود تلك الوحدة. وفوق هذا وذاك، قال، إن فشل السودان منذ استقلاله فى تشكيل مجتمع واحد لا يقود إلا لتلك النتيجة.(٤١) وفى تقديرنا، كان هذا الموقف السلبى نتاجاً لكل السياسات الشمالية التى انحرفت على القصد. هذا الأمر أكده بوضوح سر الختم فى خطابه الافتتاحى للمؤتمر عندما أشار إلى الأخطاء التى وقعت فيها الحكومات المتعاقبة منذ الاستقلال.(٤٢) ولكن ما أسماه جادين فشل السودان فى تشكيل مجتمع واحد لايعود لأن الفوارق التى عددها تقود بالضرورة للانفصال، وإنما لأن الذين أُوكل إليهم تدبير الأمور كانوا أسرى لوهوم أعجزتهم عن استبصار الحقائق. من جهتها، لم تكن الأحزاب التقليدية أقل سلبية من جادين، سعت جميعها لتبرئة النفس من أية مسئولية عما حاق بالجنوب، رامية اللوم كله على الاستعمار والمبشرين ونظام حكم عبود. لم يملك واحد منها الشجاعة على الاعتراف بخطئه فى الماضى، مستلهماً الخطاب الناضج الذى افتتح به سر الختم الخليفة المؤتمر. فبعد كل التاريخ الذى سردنا، فإن إلقاء اللوم كله على عبود والاستعمار لايُعين على حوار هادف، بل هو مؤشر على فشل محتوم. وكما قال دوق ولينجتون الذى لا يجيد غير إختلاق الأعذار لأخطائه، لن يحسن أى شىء آخر.

ولعل أكثر خطاب فى المؤتمر شد الانتباه إلى الانغلاق الفكرى للساسة الشماليين كان هو خطاب الزعيم إسماعيل الأزهرى. ركز الأزهرى فى جانب من خطابه أمام المؤتمر(١٧ مارس ١٩٦٥) على المباهاة بأصول السودان العربية، ودور العرب فى الارتقاء بأفريقيا، وكأنه كان يوحى بأن للشمال حق الوصاية على جنوب السودان حتى يرتقى إلى مصاف الدول المتحضرة. قال الأزهرى، إن التهجم على العرب من دعاة الصليبية (ولعله كان يشير إلى اقرى جادين) يجعلنا أكثر اعتزازاً بأصلنا العربى، وبعروبتنا، وبإسلامنا. ومضى قائلاً: لقد جاء العرب إلى هذه القارة الأفريقية كرواد لنشر الثقافة الحقة، والقيم الرشيدة التى نشرت الحضارة وأشاعت التنوير عبر أفريقيا فى وقت كانت فيه أوروبا تلج فى هاوية الظلام والجهل والتخلف المنهجى والعلمى(٤٣). ذلك الاستهجان للثقافات الأفريقية يكاد يقارب ما ذهب إليه الاستعمارى العنيد، هارولد ما كمايكل فى تبخيس الأفريقى.(٤٤)

لا غضاضة فى أن يُغار الأزهرى على العروبة، ولا ضُير فى أن يرد على بعض التعبيرات التى وردت فى خطاب جادين، وكان فى بعضها مُسفاً. ولكن يستعصى على الفهم أن يُحَول الزعيم الأزهرى الأمر إلى سجال يباهى فيه بـأصلنا العربى على "أصلكم الأفريقى. ذلك التعبير وحده يهدم الرسالة الرصينة التى وجهها رئيس الوزراء عند افتتاح المؤتمر وقال فيها إن عروبة السودان عروبة ثقافية وليست عرقية، بل يتنافى مع نداء الأزهرى نفسه لأهل السودان فى مؤتمر الخريجين بأن يخلعوا عنهم أردية الانتماءات التى تفرق وينتسبوا جميعاً إلى سودانيتهم، وبها يفاخرون. جعل الزعيم الأزهرى أيضاً من مؤتمر المائدة المستديرة مؤتمراً عن الثقافات، وليس مؤتمراً سياسياً يهدف للوصول لقرار بشأن صراع ملتهب داخل وطن يتشظى ويقتل فيه الأخ أخاه. فبحصره للحوار حول ما قام به أسلافنا العرب للرقى "بأسلافكم الأفارقة، أكد الأزهرى أسوأ ما يعترى الجنوبيون من مخاوف. خطاب الأزهرى أيضاً عبر عن ضيق أفق بعض القادة الشماليين فيما يتعلق بالتنوع الثقافى داخل بلدهم، السودان، وكشف عن رغبة دفينة فى التغييب الكامل للثقافات والحضارات الأفريقية الأصلية التى سبقت وصول العرب للقارة، ومنها دولتا كوش ومروى فى السودان. وغريب حقاً، أن يقول الوريث الروحى لبعانخى وترهاقا والملكة كانديس الذين أشادوا أولى حضارات أفريقيا، أن أفريقيا لم تعرف الحضارة قبل مجيء العرب إليها. ولكن أزمة ذلك الجيل من آباء الاستقلال - كما أوردنا فى الفصل السابق - هى أنهم كانوا يستنكفون مستكبرين نسبتهم إلى مواريث حضارتهم القديمة، أولى حضارات البشرية، ولا يرون فيها ما يفاخر به المرء. عن هذا النوع من النرجسية الفكرية تنجم أكثر نواقص الإنسان سوءاً: تضخم الذات، وتحقير الآخر. ومن المفارق، أن المحصلة النهائية لذلك التمايز المصطنع (أجدادنا وأجدادكم) بين أقوام السودان هى توكيد قاطع لرأى جادين. بالمثل افتقدت تلميحات الأزهرى الازدرائية للإرث الثقافى لأفريقيا، فى حضور المراقبين الأفريقيين، أدنى درجات الكياسة والدبلوماسية. ذلك أمر مؤسف، خاصة وقد كان محرر خطاب الأزهرى هو شيخ الدبلوماسيين السودانيين، محمد عثمان يس.

فى نهاية الأمر، اتفق رأى كل الأطراف على تقديم ثلاثة خيارات للمؤتمر تمثلت فى الفيدرالية، الوحدة غير المشروطة مع الشمال، الانفصال. فى ذات الوقت تعهد الجنوبيون

بإقناع حركة انيانيا بالتوقف عن القتال، إلا أنهم أصروا أيضاً على إيقاف القمع الذى يقوم به الجيش فى الجنوب . وكما أسلفت الإشارة، أبدى الجنوبيون رغبة فى أن يكون البت فى الخيارات الثلاثة عبر استفتاء عام. تلك الرغبة ما كان ينبغى أن تجعل نفوس الأحزاب الشمالية تجيش من الفزع، لا سيما وقد ظلت تؤكد حرصها على معرفة مايريده الجنوب(الجنوبيين عايزين شنو؟) . كما لا ينبغى أن تثير الدعوة للاحتكام إلى الشعب ثائرة الديمقراطيين الذين ما أنفكوا يكررون أن إرادة الشعب هى أساس الديموقراطية. على أن إجراء استفتاء عام يستلزم اتخاذ خطوات ضرورية تتضمن تعيين مراقبيين محايدين، وإلغاء حالة الطوارئ، ونقل صلاحيات الأمن من الجيش إلى السلطات المدنية؛ وتلك كلها أمور أشار المفاوض الجنوبى إلى أهميتها.

وقفت الأحزاب الشمالية جميعاً ضد فكرة إجراء استفتاء عام كما تلجلجت فى أمر الفيدرالية؛ فقصارى ما كانت على استعداد لمنحه للجنوب هو وضع خاص يشمل قيام مجلس تشريعى للإقليم، ومجلس وزراء محلى تنحصر صلاحياته فى أمور التعليم والصحة والزراعة. وكما يتوقع المرء، رفض الجنوبيون ذلك العرض رفضاً باتاً وأعادوا للذاكرة مطلبهم الأصلى منذ الاستقلال: الفيدرالية. أحزاب الشمال ظلت ثابته على موقفها ذلك حتى بعد الانتخابات حيث تشير مداولات الجمعية التأسيسية حول مشروع دستور ١٩٦٨ ، إلى أن ذلك المشروع تضمن قيام جمعية تشريعية إقليمية تخضع سلطاتها فى التشريع لموافقة البرلمان المركزى، وجهاز تنفيذى تختار الخرطوم رئيسه. إذن، صرفت حكومات الشمال النظر عن موضوع الفيدرالية الذى كان هو محور الحوار السياسى منذ يناير١٩٥٦ ، واستبدلته بمشروع دستور ١٩٦٨ ، (قدم بعد تاجيل مؤتمر الدائرة المستديرة الذى أكد فيه الجنوبيون تمسكهم بمطالبهم الأساسية) . مشروع ١٩٦٨ ، تضمن قيام نظام لا مركزى للحكم يشمل كل السودان، ويُقَسِّم القطر على أساسه إلى تسعة أقاليم. وحسب نصوص ذلك المشروع تقتصر سلطة الحكومة الإقليمية فى الجنوب على الإشراف على الإدارة المحلية، والتعليم حتى المرحلة الثانوية (على ألا يمنع ذلك السلطة المركزية من إنشاء مدارس ثانوية فى الإقليم) ، وحماية البيئة والصحة المدرسية، والصناعات المحلية، والسياحة، وتطوير

الثقافات واللهجات المحلية. أما بالنسبة للرئيس الإقليمى فقد اقُترح أن يتم تعيينه بواسطة رئيس الدولة من بين ثلاثة أسماء يقدمها هو للمجلس التشريعى الجنوبى لانتقاء واحد منهم، ومن ثَـم، تقلص دور المجلس التشريعى الإقليمى فى اختيار رئيس الإقليم على مجرد الموافقة الروتينية على تعيين شخص لم يرشحه ولا يملك سلطة تعيينه. فى وجه ذلك العناد الغريب صعّد الجنوبيون الرهان، واقترحوا بالمقابل السماح لهم بالتحكم فى الأمور المالية، والتخطيط الاقتصادى، والشئون الخارجية، والقوات المسلحة، والأمن الداخلى للإقليم. ويمكن القول أن ما انتهى الجنوبيون إلى المطالبة به هو شىء أقرب إلى الكونفدرالية منه إلى الفيدرالية التى كانوا يطالبون بها. والمغالاة لا تقود إلا إلى المغالاة، ولكن ما الحيلة مع ساسة لا تنقضى عجائبهم، ولا يتدبرون أبداً إلى أين تقودهم أرجلهم

وكل طريق أتاه الفتى

على قَدَر الرِجل فيه الخطى

الأمر كان أسهل بكثير كما قال كليمنت امبورو، واحد من أبرز ساسة الجنوب، وأقواهم شكيمة، وأشدهم إيماناً بالوحدة. قال امبورو إن "التوصل إلى تسوية كان ممكناً لو كانت الأحزاب الشمالية على استعداد لقبول المطلب الجنوبى الأساسى. فإن وافقت الأحزاب الشمالية على وجهة نظرنا بأن يخول للمجلس الإقليمى الحق فى انتخاب رئيس الحكومة الإقليمية، لكان من الممكن أن تحل المشكلة الجنوبية منذ وقت طويل.(٤٥) أضاف امبورو أن الحقيقة البسيطة المتمثلة فى اختيار الشمال لرئيس للجنوب لا يعنى سوى منح الجنوب حكومة صورية غير ديموقراطية، لأن الديموقراطية تستوجب اختيار المحكومين لحكامهم.

ساد فى أوساط الشمال رأى بأن الجنوب فشل فى التقاط يد التصالح التى أمدها الشمال بصدق وإخلاص، وخلاصة ذلك الرأى هى أن المفاوضين الجنوبيين آثروا الانصياع للمطالب المتشددة لحركة أنيانيا ولجماعة جادين، بل افتقدوا الإرادة السياسية والقدرة على تحجيم هؤلاء. وُصِم أولئك السياسيون الجنوبيون أيضاً بالعجز عن تجاوز خلافاتهم الشخصية والسياسية والقبلية، بل بسماحهم لتلك الخلافات بأن تُلقى ظلالاً كثيفة على المؤتمر أعاقت الرؤية عما هو أهم: تحقيق السلام. حقيقة الأمر غير هذا، فيما نقدر، ففى

تلك الأيام كانت أذهان السياسيين الشماليين - لا الجنوبيين - غائبة عن المؤتمر. أذهانهم وأبصارهم جميعاً كانت مشدودة إلى الانتخابات الوشيكة. وفى إطار الإعداد لتلك الانتخابات أصبحت قضية الجنوب محلاً للتنازع والتزيد بين الأحزاب. فى تلك البيئة الموروودة (تعتريها الوِردة أى الحُمى)، كان كل حزب يتردد فى التفكير فى تقديم أى تنازلات للجنوب، خشية أن يصبح ذلك سلاحا فى أيدى خصومه يستخدمونه ضده فى الانتخابات. عن ذلك الموقف نتج أمران: تشدد الجنوبيين فى مطالبهم القصوى، وسعى أحزاب الشمال لكسب السياسيين الجنوبيين، لابهدف إنجاح المؤتمر، بل للتكثر بهم فى الانتخابات. ومع استعداد بعض الجنوبيين لتقبل الرشاوى، ولهف البعض الآخر للمناصب، أصبح المؤتمر روليتاً روسياً (Russian roulette) سياسياً.

إن استرجعنا أحداث الماضى وتأملناها بدقة لوجدنا أن أسلوب الإقبال على القضايا ما كان ليقود إلى غير ما قاد إليه. كان مجدوراً بالنقاش أن يتمحور حول القضايا التى طرحها رئيس الوزراء بدقة فائقة. بدلاً عن ذلك، ساد النقاش، أولاً، تعصب ثقافى أعمى صرف الأنظار عن الجوهر السياسى للمشكل. ثانياً افتقد بعض المشاركين فى المؤتمر من الجانبين أدنى درجات الكياسة فى التعامل مع القضايا المعقدة، وسادت الاجتماع التصريحات الطنانة، وسوء النوايا، والمواقف المتطرفة. ثالثاً، رغم إشارة رئيس الوزراء الأمينة لأخطاء الحكومات الوطنية منذ الاستقلال، أخذت رجالات تلك الحكومات عزة بالإثم أعجزتهم عن إدراك الرابطة السببية بين غضب الجنوب وسلسلة الخيانات التى اجترحتها الحكومات الوطنية منذ أوائل الخمسينيات. تبعاً لذلك، لم يكن انتهاء المؤتمر بالفشل فى ٢٢ مارس ١٩٦٥ ليثير دهشة أى مراقب موضوعى.

وعلى كل، نجح المؤتمر فى اتخاذ قرارات محددة لم تكن لتشكل مجتمعة أساساً لإقرار سلام دائم وعادل. تقرر، مثلاً، إسناد الإدارة الإقليمية والشرطة والسجون وخدمات الإعلام فى الجنوب للموظفين المحليين. وفقاً لذلك القرار تم نقل عدد من الإداريين الجنوبيين العاملين فى الشمال وضباط الشرطة والسجون، وموظفى إدارة شئون الموظفين، وضباط الإعلام إلى الجنوب، كما تم الاتفاق على أنه، فى حالة عدم توفر عناصر جنوبية لشغل

المواقع الجديدة فى الإقليم، يُرقى الموظفون شبه المؤهلين ويُعمل على تدريبهم حتى يكونوا أكثر قدرة على أداء الواجبات المنوطة بهم. تلك كلمات يسهل قولها، أكثر من وضعها فى حيز التنفيذ، خاصة إن كان الإعتماد على تنفيذها يتوقف على حسن نوايا الإداريين الشماليين، وهم أكثر من سيضار من الوضع الجديد. ولا نحسب أننا نرمى أحداً بباطل، فاتحاد الإداريين هو الذى نصح حكومة عبد الله خليل بعدم تنفيذ القرارات الإدارية التى أوصى بها القاضى قطران. كما أصبح ذلك الحَدس يقيناً عندما هدد كبار الإداريين فى الحكومة المحلية فى الخرطوم بتقديم استقالة جماعية إذا ما تم التنفيذ الفورى للتوصيات الجديدة المتعلقة بجنوبة الإدارة. وحتى إن تم تنفيذ تلك التوصيات يظل السؤال قائماً عما إذا كانت تلك الإجراءات ستحقق وحدة شقى القطر دون وجود أرضية سياسية متينة، ورؤية موحدة لماهية السودان.

تناولت التوصيات أيضاً المجال الاقتصادى، إذ اقتُرح تأسيس مجلس وطنى اقتصادى يضم وكالة تابعة له فى الجنوب، وإنشاء جامعة فى جوبا، كما أُعيد فتح مشروع انزارا، وأوصى بتأسيس معهد زراعى بيامبيو. أصحاب تلك التوصيات، وأولئك الذين قبلوها من الجنوبيين، لم يتعمقوا بشكل كاف فى معرفة الأسباب الحقيقية لتروى التنمية الاقتصادية فى الجنوب، أو فى أطراف السودان المهمشة. لا نتحدث هنا عن آثار الحرب وحدها، وإنما عن مناهج التنمية بوجه خاص. فمخططات التنمية الاقتصادية فى السودان، منذ الاستقلال، ظلت تكراراً غير فطين للنموذج الاستعمارى للتنمية، والذى ظل يمنح، كما أشرنا، الأفضلية القصوى فى التنمية للشمال النيلى، باعتباره أكثر تهيؤاً للاستثمار. وبطبيعته، عمق ذلك النموذج التنموى من تهميش الأطراف، فمثلاً بلغ إجمالى حجم الاستثمار فى التنمية فى الفترة من ١٩٤٦ إلى ١٩٦١ ـ ١٤,٦ مليون جنيه سودانى، خُصص منها ١,٣ مليون جنيه فقط للجنوب، بل لإقليم واحد فيه ـ الاستوائية (مشروع الزاندى). وخلال الفترة من ١٩٥٦ إلى ١٩٦٠ـ والتى تتصل بهذا الفصل بصفة أكثر ـ بلغت مخصصات التنمية الوطنية ٦٩,٥ مليون جنيه سودانى، توجه معظمها إلى مشاريع الرى الكبرى فى الشمال: مشروع المناقل، توليد الطاقة الهيدروليكية فى محطة سنار،

مشروع سكر الجنيد، إلى جانب مشروعات أخرى.[٤٦] فى ذات الوقت، شهدت فترة ما بعد الاستقلال توسعاً غير مسبوق فى مشروعات الرى الديمى (الزراعة الآلية المطرية) فى مناطق مهمشة تاريخياً مثل هبيلا فى جبال النوبة، والرنك فى السودان الجنوبى، وأقدى والقرابين فى جنوب النيل الأزرق. ولا شك فى أن تشجيع الزراعة الآلية أمر مرغوب للتنمية الزراعية فى السودان كله، فحتى ذلك التاريخ كان السودان - باستثناء مشروعات الرى الكبرى - يعتمد اعتماداً كاملاً على الرى بالطلمبات على ضفاف النيل، والزراعة المطرية فى القطاع التقليدى. كما كان الرى بالطلمبات محدوداً بمحدودية المياه المتوفرة للسودان بموجب اتفاقية مياه النيل. وقد، اقتصرت ملكية المشروعات الكبرى يومذاك على السيد عبد الرحمن فى النيل الأبيض، والسيد على فى شمال السودان، وبعض البيوتات التجارية المعروفة فى الشمال مثل آل أبى العلا، وعبد المنعم، وعثمان صالح. لهذا، كان قرار الحكومة بتشجيع القطاع الخاص على الزراعة الآلية[٤٧] قراراً صائباً (رغم الهوس الذى جاء مؤخراً فى عهد الصادق المهدى حول تأميم المشروعات، وهو قرار عارضه الشريف حسين الهندى معارضة كبيرة).

الذى يعنينا هنا ليس هو القرار فى حد ذاته، وإنما أثره على المناطق التى وقع عليها الاختيار. تلك المشروعات لم تكن ذات فائدة مباشرة لسكان تلك الأقاليم حيث تم تخصيص مساحات شاسعة من هذه الأراضى للشماليين وأغلبهم من ضباط الجيش المتقاعدين، وكبار موظفى الحكومة، والتجار الشماليين، والوجهاء والسياسيين من سادة الشمال. ومن الغريب أن واحداً من هؤلاء الملاك الغائبين لم يسعَ لاستثمار جزء مما كسب فى أرض غيره وبعرق جبين أبناء تلك الأرض فى المناطق التى درت عليه الكسب وأربى ماله فيها، فجميع عائدات الإنتاج فى تلك المناطق ذهبت إلى العاصمة (الخرطوم) لتستثمر فى العقارات، والصناعات التحويلية الناشئة، أو لتودع فى المصارف. حتى الزكوات انتقل بها الذين هم للزكاة فاعلون إلى مساقط رؤوسهم لتنفق فى بناء المساجد والمدارس، ولم تذهب لليتامى والمساكين والعاملين عليها وأبناء السبيل الذين انقطعت عنهم النفقة حيث ربى المال. وإذ نقول هذا، لا ننكر على الخيرين أن يأتوا حقه يوم حصاده، أو ينفقوا من طيبات

ما كسبوا على أهليهم وأهلينا فى الشمال، أو نضطغن شيئاً على من جاد عليهم المنفقون؛ وإنما نسعى لإبانة حقائق وراءها ما وراءها. كنا أيضاً نحسب أن هؤلاء الخيرين، وعلى رأسهم من كانوا يسعون لأسلمة وتعريب غير العرب وغير المسلمين، يستدركون أن لأهل تلك المناطق سهما فى الزكاة بحسبانهم من المؤلفة قلوبهم.

لجنة الاثنى عشر

لكيلا تنطفئ الجذوة التى أشعلها مؤتمر المائدة المستديرة ، تم تشكيل لجنة من اثنى عشر عضواً (ستة يمثلون الأحزاب الشمالية وستة آخرين يمثلون الأحزاب الجنوبية) لمتابعة أعمال المؤتمر وتقديم توصياتها لدورة انعقاد أخرى له كان من المقرر أن تتم بعد مضى ثلاثة أشهر على انفضاضه. بدأت اللجنة أعمالها فى ٢٧ مايو بهدف إنقاذ ما يمكن إنقاذه من قرارات المؤتمر الجوهرية، خاصة فيما يتعلق بنظام الحكم. ترأس اللجنة أولاً الإدارى عبد الرحمن عبد الله، وحل محله فيما بعد القانونى، يوسف محمد على، وكان الاثنان يحظيان باحترام كافة أطراف الصراع نظراً لنزاهتهما وتعاملهما المهنى مع القضية. وانتهت اللجنة إلى مقترحات محددة لترقية الجنوب اجتماعياً واقتصادياً، وإلى النظر فى المطالب الجنوبية المكرورة بمنح الجنوبيين سيطرة أكبر على شئون إقليمهم. وفى هذا خطت اللجنة خطوات ما كان لها أن تخطوها، أو أن تحقق ما حققته من نجاح جزئى دون حكمة ومثابرة رئيسيها، رغم الضغوط السياسية التى تعرضا لها.

فى داخل اللجنة سيطرت على أذهان الأحزاب الشمالية قضية واحدة: دفع الأحزاب الجنوبية إلى استنكار العنف الذى تمارسه حركة الانيانيا، فى حين دعا الجنوبيون لاستنكار العنف، من أى مصدر جاء، وكانوا يعنون بذلك الجيش. وكان الصوت الأعلى فى المطالبة بشجب العنف الصادر من الحركة المسلحة الجنوبية، هو صوت الدكتور الترابى الذى نادى فى أكتوبر ١٩٦٤ بالقضاء على طغوان العسكر. رأى الترابى، هذه المرة، كان هو أن أية إدانة لعنف الجيش ستضعف من معنويات المقاتلين. على أن أشد ما أدهش الجنوبيين فى اللجنة هو تأييد الحزب الشيوعى لذلك الموقف وانضمامه إلى الكورس الشمالى فى المطالبة

بالاستنكار غير المتكافئ للعنف، ولربما كـان الحزب الشيوعى يومذاك خـاشياً من تـهمة الانحـيـاز لـ "التمرد على حساب الأقربين (الجيش السودانى)؛ والمرء كما تقول العرب، يخشى سَيل تَلعَته، أى شر أقاربه (التلعة المكان المرتفع من الأرض). من المُذهل أيضاً، أن الموقفين جاءا فى وقت شهد تصعيداً كبيراً فى أعمال العنف من قبل الجيش، قوبل بالإدانة من جانب وسائل الإعلام المستقلة. فقد أعلنت جريدة الأيام مثلاً، إدانتها للقمع الأعمى الذى يمارسه الجيش واعتبرته قمعاً غير مبرر وضارا بقضية الوحدة.(٤٧) نتـيـجـة لتلك الصرخات الداوية دعت اللجنة رئيس الوزراء،محمد أحمد محجوب، فى ٢٢ يوليو لإطلاع أعضائها على الموقف الأمنى.

أشـرنا قبل هنيـهـة إلى الرأى الذى ساد فى أوساط الشـمـال بأن فشل مؤتمر المائدة المستديرة يعود إلى عناد الجنوب، وكان مبعث دهشة للكثيرين أن يشارك فى هذا الرأى الراحل محـمد عـمر بشير، أمين المؤتمر، وواحد من قلة المفكرين الشماليين الذين عُرفوا بحساسيتهم تجاه الجنوب. ذكر بشير أن غالبية أعضاء الوفود الجنوبية أثبتت شدة تمسكها بمبادئها، مما جعل منهم مفاوضين غير أكفاء، يفتقدون الخبرة ويميلون إلى الشك فى دوافع الزعماء الشماليين بحيث كانوا يعتبرون أى تحرك شمالى شركاً منصوباً لهم.(٤٩) هـذا التقويم لم ير فيه بعض المحللين الجنوبيين إلا "تعصبا أعمى. كتب رواى (صاحب هذا الرأى) يقول إن اتهام بشير يتساقط أمام أى تحليل أمبريقى، إذ ليس فى مضابط المؤتمر، أو التعليقات والتقارير التى صدرت عن صحفيين ومراقبين نزهاء، ما يؤكد هذا الاتهام. أضاف المحلل الجنوبى أن حكم بشير لا يفتقد فقط الأدلة القوية المقنعة، بل على النقيض تثبت الحقائق أن العكس صحيح. ففى تقدير رواى لم يحدث فى أى وقت من تاريخ الصراع بين الجنوب والشمال أن تمكنت غالبية الأحزاب الجنوبية من تناول المشكلة بالقدر من النضج وبعد النظر الذى تناولته بها فى مؤتمر المائدة المستديرة.(٥٠) ومع استنكارنا لاتهام رواى لبشير بالتعصب، إلا أنا نوافقه على استنتاجه بأن وحدة الرؤى بين أصحاب الوزن الأثقل فى الأحزاب الجنوبية لم تكن فى أى مرحلة سابقة أوضح مما كانت عليه فى مؤتمر المائدة المستديرة. كما إنه، إن كان علينا توزيع اللوم على المتفاوضين، لنالت

الأحزاب الشمالية النصيب الأكبر منه. تلك الأحزاب لم تفشل فقط فى إدراك حقيقة الصراع وطبيعته، وإنما أيضاً استنفدت أغلب طاقاتها فى إيقاع الشقاق بين صفوف الجنوبيين ، أو فى البحث عن مشاجب خارجية تعلق عليه أخطاءها. وبالطبع قام بعض الانتهازيين الجنوبيين، كما فعلوا مرات عديدة قبل وبعد مؤتمر المائدة المستديرة، بتسهيل مهمة تلك الأحزاب فى كسر الصف الجنوبى. فتأسيس حزب الوحدة، والمعاملة الاستثنائية لسانتينو وزملائه، جاءا تمشياً مع سياسة فرق تسد. ويعبر رواى عن البهجة والسعادة التى لاحت على وجوه القادة الشماليين عندما شهدوا حدة الانقسام تزداد فى صفوف الجنوب بقوله: "الاقتراح (أى الاقتراح بخلق ما سمى الظلال الأخرى) ما أريد به إلا إشعال نيران النزاع بين الجنوبيين. حينئذ يقف الجانب الشمالى فى المفاوضات ليقول بأنه عاجز عن عمل أى شيء لحل المشكلة الجنوبية، طالما أن الجنوبيين أنفسهم منقسمون حولها."[٥١] وعلى أية حال، فإن ذلك الخلاف فى التقويم لا يجدى شيئا؛ المهم هو أن الاتهام المتبادل، والعجز عن النفاذ إلى جوهر المشكل، والإجراءات الشكلية الاستباقية، ما كانت لتكون أساساً صالحاً لوفاق يُنهى مشكلاً عميق الجذور، أو يُرسى قاعدة راكزة لبناء وطنى ثابت. ومع الانهيار الفعلى لأعمال مؤتمر المائدة المستديرة ولجنة الاثنى عشر، صدرت شهادة وفاة أول مبادرة سلام سودانية لتحقيق السلام، وانصرفت الأحزاب لما تجيد فعله: الانتخابات.

تمت الانتخابات كما أرادتها الأحزاب وجاءت بقانونى مرموق وسياسى ذى مراس: محمد أحمد محجوب كرئيس للوزراء فى حكومة ائتلافية ضمت حزب الأمة والحزب الوطنى الاتحادى. ولكن رغم مراسه، لم ير المحجوب فى المشكل الجنوبى أكثر مما رأى عبود: السيطرة على قلة من المتمردين، ومتى ما تم القضاء عليهم، ونزعت أسلحتهم، ساد السلام، وعاش أهل السودان فى تبات ونبات ليخلفوا أولادا وبنات. تلك الرؤية تبعث على الضحك، لا لأن التجارب الماضية قد أثبتت بطلانها فحسب، وإنما أيضاً لأن حركة أنيانيا كانت فى ذلك الوقت فى أوج قوتها.

□□

خلاصـــة

منذ عهد مؤتمر الخريجين عقد الشماليون، أو بالأحرى الطبقة المتعلمة منهم، العزم على الحفاظ على وحدة السودان. وكان لتلك الطبقة رأى صائب حول تشكيل وعى وطنى يعلو بالسودانيين على انتماءاتهم القبلية والجهوية، ويشمل الشمال والجنوب. ولكن، بسبب من النظرة المحدودة لمقومات الوطنية السودانية، عجزت تلك النخبة عن خلق إطار جامع يحتوى كل أهل السودان. وفى الطريق للحكم الذاتى أفلحت الطبقة السياسية الشمالية، عبر الضغط على البريطانيين والتأثير على المصريين، فى الحيلولة دون توفير أية ضمانات للجنوب فى حال استقلال السودان وبقائه موحداً، كما أفلحت فى عزل الجنوب عزلاً كاملاً عن كل الاجتماعات التى تقرر فيها مصير القطر، جنوبه وشماله. وعند الاستقلال تعهد الحكام الجدد أن يأخذوا بعين الاعتبار مطالب الجنوب للحصول على الفيدرالية عند إقرار دستور السودان، ولكن، ما أن خرج البريطانيون من بؤرة الأحداث، حتى تراجع الزعماء الشماليون عما اعتهدوه ، وشرعوا فى إدارة الجنوب كإقليم خاضع تقريباً لسيطرة الشمال. ذلك الوضع خلق انطباعاً لدى الجنوبيين بأنهم قد استبدلوا حاكماً بحاكم، لاسيما بعد أن أصبحت المطالبة بالفيدرالية خيانة عظمى للوطن.

فى غمار التسابق نحو الاستقلال بدأت الأحزاب الشمالية مسيرتها نحو تلك الغاية بداية خاطئة. فبادئ ذى بدء، خاضت الأحزاب الانتخابات الأولى عام ١٩٥٣ فى وقت كانت فيه عملية الحكم الذاتى كلها محل إستياء من الجنوبيين، أولاً: لإغفال الشمال ومصر لهم فى المحادثات، وثانياً: للشعور الذى ساد بين قيادات الجنوب السياسية الناشئة بأن أحزاب الشمال، فى انشغالها بقضاياها الخاصة، قررت إستبعاد الجنوبيين عملياً من كل القرارات الحيوية. ثالثاً: سقوط قضية وحدة القطر نفسها من شاشة السياسة الداخلية، فبينما اتحدت الأحزاب السياسية مثل حزب الأمة والجمهوريين وحزب الأحرار للمطالبة بالاستقلال، انصرف الوحدويون بكل طاقتهم للعمل من أجل الوحدة مع مصر. رابعاً: فى إطار السعى لتحقيق نصر شامل للتيار الاتحادى ذهبت مصر- عبر صلاح سالم- للجوء لكل أساليب الإغراء المادى للناخبين والسياسيين فى الشمال والجنوب مما غرس فى الحياة السياسية

بذرة فساد ظل السودان يعانى منها فيما بعد. ومن المدهش أن أهم عنصرين جاءت بهما الاتفاقية البريطانية المصرية حول الحكم الذاتى لكفالة سلامة الحياة السياسية، كانا هما ضمان حيدة الانتخابات بإيكال الإشراف عليها إلى لجنة مستقلة عن الحكومة(٥٢)، إلى جانب قانون الممارسات الفاسدة الذى وضع لتحريم الضغوط السياسية على، والإغراء المادى للناخبين. التدخل المصرى، قاد بدوره الطرف الآخر (الأحزاب الاستقلالية) للاستنجاد ببريطانيا(٥٣)، مما جعل من فكرة التخلص من الحكم الثنائى أغلوطة. خامساً: جنحت الأحزاب الشمالية، فى استهتار بالغ، إلى فتح الجروح القديمة وإثارة الفتن ضد بعضها البعض بغية الحصول على التأييد الجماهيرى بأى ثمن، كما أسرفت فى بذل الوعود للناخبين (خاصة فى الجنوب) بصورة تبعث على الاستهزاء، لا لسبب إلا لأن الأحزاب لم تكن تملك الإرادة السياسية أو القدرة العملية على الوفاء بتلك العهود. من ذلك التاريخ لم يعد الاستعمار هو العامل الوحيد الذى يعتذر به الساسة الشماليون عما صار إليه أمر الجنوب. فمنذ الأول من يناير ١٩٥٦ أصبح حكام الخرطوم الوطنيون، هم صانعو محنتهم ومهندسو نكباتهم.

تاريخ السودان الحديث كله تاريخ صراع وكرب وعناء. وكثيراً ما نذهب فى الشمال لنرد هذا الصراع بكربه وعنائه إلى الانقسام العرقى والسياسى والثقافى فى السودان. هذا بلا شك، جزء من المشكل، ولكن ذلك الجانب من المشكل لم يكن ليستعصى حله لو أقبلت الطبقة الحاكمة على علاجه بجدية، وأمسكت بتلابيب الأسباب الحقيقية للأزمة السودانية. وكان للإخفاق فى الإقبال على المشكل على هذا النحو، أثر كبير فى إطالة أمد الأزمة. فالفشل فى استبصار الأسباب الحقيقية للأزمة، ترك بنى الدولة الأساسية معرضة لانتهاكات عديدة. هذا الفشل تشاركته الأنظمة المدنية والعسكرية على حد سواء، وما كان تباريها فى الإمساك بزمام الأمور إلا لعبة ذات محصلة صفرية zero-sum game فالزعم بأن الفشل يعود كله، إلى العسكر، كما يقول المدنيون، زعم مضلل. مع ذلك، ما برح الساسة المدنيون يقولون أن تدخل الجيش فى السياسة، هو المسئول الأول عن جنوح سفينة الديموقراطية، وتخريب فرص التوصل إلى سلام فى السودان. ولكن، كما أبنا وسنبين، ظل

تدخل الجيش فى السياسة يتم دوماً إما بناءً على دعوة الزعماء المنتخبين، أو مباركتهم له (١٩٥٨) ، أو بسبب الشلل الكامل الذى يعترى الحكومات المدنية بسبب الخلافات الشخصية بين عناصرها، أو الزهو الايديولوجى (ideological vanity) الذى كثيراً ما حمل بعض أهل السياسة على تغليب انحيازهم الايديولوجى على مصلحة الوطن، حتى وإن لم تكن تشاركهم فى رؤاهم أغلبية مقدرة داخل أحزابهم. هذا المنهج فى الأداء السياسى والحكومى يقود بطبيعته إلى مأساة حتمية. وأكبر دليل على تبرم الناس بالحكومات المدنية المضطربة والمنقسمة على نفسها، هو استقبالهم لرحيل النظام الذى انتخبوه بقدر كبير من اللامبالاة.

من ناحية أخرى، تعتبر الأحزاب هى المسئول الأول عن تسييس الجيش بإقحامه فى حرب أهلية سياسية متجذره. فنتيجة لِعجز الأنظمة المدنية عن إيجاد حل سياسى فعال يوقف الحرب، أقحمت العسكر فى تلك الحرب، دون وعى بأنها حرب يستحيل النصر العسكرى لأى من طرفيها. الحل السياسى وحده هو الذى يحقق وضعاً يكسب فيه الطرفان (win - win situation) نتيجة لذلك الإقحام أصبح الجيش، بالضرورة، هو الحَكَم فى تقرير مصير الأمة. هذا لا يعنى بأى وجه أن الأنظمة العسكرية كانت أكثر قدرة على إدارة دفة الأمور، أو على حل المشاكل التى استعصت على المدنيين. فالجيش قد يفلح فى تسيير القطارات فى مواعيدها المضروبة، وقد يفلح فى سفلتة طرق المدينة وتزيين واجهاتها، وقد يفلح فى إرغام الموظفين على الحضور إلى مكاتبهم فى المواعيد المقررة، ولكنه لن يفلح قط فى حل مشاكل سياسية ـ ثقافية ـ اجتماعية عميقة الجذور، إن لم يكن لسبب فلأن التكوين المهنى والنفسى للجيوش لا يعين على هذا، رغم النوايا الحسنة لبعض رجاله فى تحقيق تلك الغاية. فالجيوش تُعد لاستخدام العنف بهدف تحقيق نصر حاسم، وبأقل التكاليف. هذا، بالضرورة، يدفعها دوماً للبحث عن حل مختطف(quick fix) لاتبالى فى سبيل تحقيقه فى قطع الزوايا (cutting corners) حتى تصل إلى الهدف بأقصر الطرق. قطع الزوايا هذا قد يفيد فى تشييد الطرق والجسور، ولكنه لا يفيد ـ بل يعمق ـ من الأزمات السياسية. تعلمنا أيضاً من خبرتنا فى التعامل مع الأنظمة العسكرية، أن الجيش السودانى ـ رغم القدرة التى آنسها بعض رجاله فى أنفسهم على حل مشاكل السودان ـ

يعانى من نفس التصدعات والانقسامات التى تعانى منها الأحزاب. فالجيش، من الناحية السياسية، لا يمثل مجموعة ذات بنيان متماسك وقدرة ذاتية نافذة، بل هو صورة مصغرة للمجتمع السودانى بكل اختلافاته. فالجيش والأحزاب نتاج مشترك لخبرات تاريخية واحدة.

حكومة أكتوبر جاءت من بعد نظام عبود بأفكار جيدة وأولويات سليمة، إلا أنها افتقدت السيطرة المركزية القوية، ومن ثم كان تفككها أمراً محتوماً .كان لكل عنصر من عناصر حكومة أكتوبر ثوابته التى لا يتزحزح عنها. من بين تلك العناصر جبهة الهيئات التى كانت تمثل "القوى الحديثة وتسعى للإبقاء على هيمنتها، خاصة بعد أن نجحت فى كسر حدة هيمنة القوى التقليدية على الحكم فى بدايات النظام. ذلك وضع لم ترض عنه القوى التقليدية، كما لا يتساوق مع الواقع الموضوعى على الأرض. ونزعم أن جبهة الهيئات لم توفق فى قراءة الخريطة السياسية السودانية، فلكيما تستطيع أى قوة سياسية السيطرة على مقاليد الأمور بفاعلية، يتحتم عليها، قبل كل شيء، الارتكاز على قاعدة اجتماعية ذاتية محددة. والقواعد الاجتماعية فى السودان هى إما قواعد ذات منبع دينى أو سند طائفى: حزب الأمة (الأنصار)، والحزب الوطنى الاتحادى وحزب الشعب الديموقراطى (الختمية)، أو قواعد إثنية (البجة، النوبة، الأحزاب الجنوبية). وكما أشرنا من قبل فان الاستثناء الوحيد لتلك القاعدة كان هو الحزب الشيوعى السودانى الذى أفلح فى أن يشق لنفسه مكاناً بين القوى العاملة متمثلة فى نقابات العمال. نضيف أيضاً أن هذا التقويم للكيانات الحزبية يتسم بالعمومية، فثمة أحزاب فى السودان لم تكن تنتمى إلى هذا وذاك. تلك الأحزاب كانت أحزاباً صفوية تركز جهدها على التملى الفكرى والتعبئة المعنوية، أكثر من تركيزها على خلق قاعدة جماهيرية لها مثل الاتحاديين (حزب حماد توفيق)، والجمهوريين (أنصار محمود محمد طه). بجانب هؤلاء كان هناك الحزب الوطنى الاتحادى الذى شق عصا الطاعة على الختمية فى مرحلة من المراحل إلا أنه عاد إلى بيت الطاعة بمحض اختياره، ولهذا أردفناه بالأحزاب التى تعتمد على قاعدة دينية الأصل. من جهة أخرى، سعت بعض الأحزاب ذات المنشأ الاثنى، فى مرحلة لاحقة، لأن تُضفى على نفسها رداءً وطنياً مثل تنظيم جبال النوبة، الذى أصبح اسمه الحزب القومى السودانى، أو جبهة دارفور التى

أضحى اسمها الحزب الفيدرالى السودانى. تلك، بلا شك، تطورات طيبة فى طريق التوحيد الوطنى.

نعود إلى جبهة الهيئات لنقول بأنها سارت على نهج مؤتمر الخريجين عندما افترضت لنفسها دوراً قيادياً إقصائياً لا يتكافأ مع حجمها العددى ونفوذها الجماهيرى، فى حين سعت الأحزاب التقليدية، رغم نقاط ضعفها التى لا حصر لها، للحيلولة دون تلك الهيمنة وبقيت راسخة فى ساحة السياسة السودانية، حتى إشعار آخر. مثل هذه المؤسسات لا يمكن تجاهلها، أو نفيها بالتمنى (wishing it away) فإن لم تكن فترة حكم عبود التى امتدت لست سنوات، وفترة حكم النميرى التى دامت لست عشرة سنة، وحكم البشير من بعد لما ينيف عن إحدى عشرة سنة، كافية لخلع الولاءات الطائفية، يصبح الحديث عن نفى هذه القوى بالتمنى وهما باطلاً. التغيير يجىء عبر العملية الديموقراطية نفسها بما تتيحه من تلاقح بين الأفكار، كما يتم بإشاعة الوعى والتعليم بما يحقق التمكين السياسى والاقتصادى لجماهير هذه الأحزاب ويخلق واقعاً جديداً يحمل تلك الأحزاب على إعادة اكتشاف ذاتها. إن لم تفعل ستصبح خارج نطاق التاريخ، وليس فقط خارج إطار اللعبة السياسية.

ولربما ظنت جبهة الهيئات أن قاعدتها الشعبية الأولى والأخيرة هى النقابات. ذلك ظن لا يسنده دليل، ليس فقط لأن الولاء النقابى لا يعنى ولاءً سياسياً أو حزبياً، وإنما أيضاً لأن تلك القوى فى مجموعها لاتمثل إلا أقلية مسحوقة بين أهل السودان، خاصة إن أرادت أن تتجاوز دورها الهام فى بث الوعى، والتحفيز السياسى، والضغط الشعبى على الأنظمة الحزبية فى القضايا التى تشغل الرأى العام، باعتبار أن التنظيمات المهنية والنقابية هى أكثر عناصر المجتمع المدنى فى السودان فعالية. ولربما افترض أيضاً نقابيو أكتوبر أن القاعدة الاجتماعية التى يعتمدون عليها هى قاعدة الحزب الشيوعى. وإن كان ذلك الافتراض صحيحاً، فلا ريب فى أنها زادت الأمر تعويصاً على نفسها بإثارتها لمخاوف القوى التقليدية، والمجموعات السياسية الأخرى التى لا توالى ذلك الحزب.

على أن أكثر الخرافات المضللة والباقية منذ انتفاضة أكتوبر ـ رغم كل ما أضفينا على تلك الانتفاضة من تكريم وإستحسان ـ هو وصفها بالثورة. فالثورات ليست انفجاراً عفوياً

غير إرادى، أو تشنجاً جماهيريا غاضبا، بقدر ما هى عمل إرادى مركز مستدام لتحقيق غايات واضحة ومحددة. الثورات أيضاً تتميز دوماً بقيادة مستقرة لا يختلف عليها مناصروها، ويعرفون جميعاً ما الذى سيجىء من بعد، ومن هو الذى سيرث النتائج. وقد أصاب تروتسكى الهدف عندما قال أن التمرد على السلطة فن، ولكل فن قواعده.(٥٤) فى حين أن الانتفاضات التى نطلق عليها اسم الثورات، لا تعدو أن تكون تفريغاً لشحنات الغضب المكبوت. القضية هنا ليست قضية سيما نطيقية، بقدر ما هى محاولة لإزالة الارتباك الذى تقود له الأوصاف العشوائية. فالثورات تتطلب، بجانب إحكام الفكرة والعزيمة، استشراف النتائج والقدرة على التحكم فيها.(٥٥)

لهذا، فإن تقهقر القوى الحديثة من المواقع السياسية التى كانت تسيطر عليها فى خط الدفاع السياسى أثناء انتفاضة أكتوبر، لم يكن نتيجة تآمر من جانب الأحزاب التقليدية كما توحى بذلك أدبيات القوى الحديثة، وإنما بسبب التعددية الحزبية والانتخابات الحرة التى طالما دعت لها تلك القوى. فالقوى الحديثة تدعو لديموقراطية تعددية تتيح التعبير عن الإرادة الحقيقية للشعب، فى نفس الوقت الذى تُصر فيه مسبقاً على تحديد دور ثانوى للأحزاب التقليدية بصرف النظر عن حجم التأييد الذى تحظى به. تلك وصفة تقود، لامحالة، إلى جنوح الأحزاب التقليدية لقتال بلا نهاية، وتجعل من الديموقراطية والتعددية الحزبية شيئاً بلا معنى، بل وتفتح الباب للمغامرات العسكرية.

□□□

هوامش وإحالات

(1) ذكر عبد الفتاح حسن، العضو المصرى فى لجنة السودنة، لقراهام توماس (موظف بريطانى عمالى كان على علاقة وثيقة بالأحزاب السودانية) إننى لا أستطيع فهمكم أيها البريطانيون أنتم تنفقون ملايين الجنيهات لغزو الدول وتسمون هذا بطولة ووطنية. إن إنفاقنا لثلاثة ملايين جنيه مصرى لم يخلف وراءه أرامل أو يتامى، ومع هذا فهو مبلغ ضئيل لغزو أى بلد.

Graham Thomas. Death of a Dream PP 53-54

(2)فى محاكمة جريدة الناس الأسبوعية بالخرطوم فى إحدى جرائم النشر (تولى الدفاع عها الأستاذان محمد أحمد محجوب ومحمد إبراهيم خليل) كان من بين شهود الدفاع خلف الله خالد وميرغنى حمزة. وقد أدلى الشاهدان ببينات دامغة حول الأموال التى تسلمها الحزب الوطنى الاتحادى (حزبهما) من صلاح سالم ومحمد أبو نار. ومما يضفى على أقوال خلف الله أهمية أنه كان أميناً لخزينة الحزب.

(3) أحمد حمروش، قصة ثورة ٢٣ يوليو، صفحة ٣١١.

(4) تصريح لبشير محمد سعيد فى لندن، الأيام ٢ سبتمبر ١٩٥٤.

(5) صوت السودان، ١٦ مارس ١٩٥٥.

(6) نجيب، كنت... ص ٢٨٩.

(7) نفس المصدر.

(8) مقالات الرازى.

(9) عقب أحداث ١٩٢٤ ألقى الاستعمار بالضباط والموظفين الذين شاركوا فى تلك الأحداث فى غياهب السجون. وبعد خروجهم من السجن، اغفلت السلطات المصرية أمر الضباط، وكانوا جميعاً منخرطين فى الجيش المصرى. ظل ذلك حالهم حتى تولى النحاس باشا الحكم فقرر إعادتهم للخدمة، أو منحهم مكافآت على خدمتهم بناء على وساطة كريمة من المؤرخ محمد عبد الرحيم. من بين هؤلاء اللواء على البنا الذى صدر ضده حكم بالإعدام فى عام ١٩٢٤ ثم أفرج عنه، فأخذه الأمير عمر طوسون وعينه فى وظيفة مدنية ظل فيها حتى مجىء النحاس الذى أعاده للخدمة العسكرية. مآل هؤلاء، جعل كثيرين مثل صالح عبد القادر يديرون ظهورهم لمصر، فعهد اللواء الذى أشار إليه هو عهد اللواء الأبيض، الحركة الوحدوية التى قادها على عبد اللطيف.

(10) يبدو أن دوائر الأمن المصرية كانت تتربص بخضر حمد، لا بسبب تلك القصيدة، وإنما لمواقفه فى مفاوضات مياه النيل التى وصمتها مصر بالتشدد، وكان خضر يومذاك وزيراً للرى.

(11) فيصل، الحركة السياسية، صفحة ٢٣٨.

(12) جريدة الأمة، الأحد يناير، ١٩٥٥.

(13) رسم السير قوين بيل، السكرتير الإدارى بالنيابة، صورة غريبة للأزهرى. قال : ذلك الرجل رخى البال، ذو المظهر الخيِّر يخفى خلف عويناته المذهبة طموحاً يستقطب كل قواه، وحنكة سياسية، وانتهازية ماكرة. ومهما كانت درجة كرهى له وعدم ثقتى فى سياساته، ومهما كان من أمر عدم مسئوليته وفقدانه للضمير، فلا مناص من كسب ثقته، وإن أمكن كسب صداقته حتى نمارس بعض النفوذ عليه. .Bell, Shadows on Sand P 211

(14) فيصل، ص ص ٦٥٧-٦٦٠

Analysis of the Sudan General Elections, From Luce to Boothby, 1953 FO/ 371 / 108336.

(15) وقعت أحداث الأول من مارس إبان زيارة نجيب الخاطفة للسودان للمشاركة فى افتتاح أول برلمان سودانى، عندما تظاهرت جماهير حزب الأمة والأنصار لتعبر لنجيب عن تمسكها بالاستقلال. تلك التظاهرة خرجت عما أريد لها عند التحام المتظاهرين بقوات الأمن مما أدى إلى مقتل مسئولين فى الأمن، وبعض قيادات حزب الأمة نفسه.

(16) Gabriel Warburg. Discord, P 93

(17) كتب كيرنيك (إدارى بريطانى كان مُلحقاً بمكتب الحاكم العام فى فترة الحكم الذاتى) يقول أن هزيمة حزب الأمة تعود فى الأساس إلى إصراره، رغم نصائحنا، على خوض المعركة على أساس طائفى. فبدلاً عن أن يبينوا للسودانيين محاسن الاستقلال مقابل الهيمنة المصرية، صوروا الاستقلال وكأنه احتكار للأنصار. وثائق الخارجية البريطانية، ٢ ديسمبر ١٩٥٣ / PRO . Fo 361 /102760. عن ذلك الرأى عبر أيضاً السير قوين بل فى مذكراته إذا قال أن حزب الأمة كان صخاباً فى دعايته الانتخابية للاستقلال فى الوقت الذى مازالت ذكرى المهدية حية، وكان هناك خوف حقيقى من عودتها إن تولى حزب الأمة الحكم. المصدر ١٣ أعلاه، ص.ص ٢٠١-٢١١.

(18) Graham Thomas, Death of a Dream

(19) وثائق وزارة الخارجية البريطانية . Top Secrt Memorandun, PRO/FO/361/108381, December 8,1954.

(20) تقرير لجنة التحقيق فى الاضطرابات التى وقعت بجنوب السودان فى أغسطس ١٩٥٥ . ضمت اللجنة خليفة محجوب (ضابط بوليس)، لوليك لادو (زعيم جنوبى قبلى شارك فى مؤتمر جوبا)، وتوفيق قطران (رئيساً) . وكان قطران (فلسطينى الأصل) يشغل منصب قاضى جنايات الخرطوم. كما ضمت اللجنة كمستشارين عسكريين القائمقام محمد بك التجانى والبكباشى على حسين شرفى. وطبع التقرير فى مطبعة ماكوركوديل بالخرطوم، وأعاد طباعته مركز الدراسات السودانية .

(21) صوت السودان ٧ نوفمبر ١٩٥٢ .

(22) مذكرات ستانسلاوس عبد الله بياسما، صفحة ٦٩ .

(23) وثائق الخارجية البريطانية PRO/FO 361 / 108326November 16,1954

(24) Sir Humphrey Trevelyan, Middle East in Revolution, P 18.

(25) تقرير القاضى قطران.

(26) صوت السودان (لسان حال الختمية) ١٥ فبراير ١٩٥٦ .

(27) كتب محجوب فى عام ١٩٧٤ يقول أن التحالف بين المهدى والميرغنى كان أكثر الأحداث كارثية فى تاريخ السودان السياسى. لقد دفع الغرور، والنهم للسلطة، والمصالح المكتسبة، الزعيمين المتخاصمين طول الحياة للتواطؤ بهدف الهيمنة على الساحة السياسية.

M.A. Mahjoub. Democracy on Trial, P 166.

(28) فى مذكرة حول مستقبل الطائفية فى السودان كتب كنرك إلى وزارة الخارجية أن مصير الطائفية إلى زوال بعد وفاة السيد على والسيد عبد الرحمن، حسبما استشف من محادثاته مع المحجوب وميرغنى حمزة. Kennrick to Foreign Office, FO/316/108336,November 1953

(29) مذكرات خضر حمد، الحركة الوطنية السودانية، الاستقلال وما بعده .

(30) تضمن مشروع ايزنهاور لخلق حلف شرق أوسطى لمحاصرة الاتحاد السوفيتى نصاً فى نقطته الرابعة حول تقديم المعونات الاقتصادية لدول الحلف.

(31) انقسمت اللجنة إلى لجان فرعية، أوكل لواحدة منها التدارس فى أمر الفيدرالية. تلك اللجنة الفرعية تكونت من سبعة أعضاء، ثلاثة من الجنوب وأربعة من الشمال. ومثل الجنوب فى اللجنة ستانسلاوس بياسما، بوث ديو، سترنينو لاهورى.

(32) محاضرة الجمعية التأسيسية لتعديل الدستور، ١٩٥٨ .

(33) Ruay, The Politics Of Two Sudans, P93

(34) عمل الكاتب بصورة طوعية إبان عمله بالمحاماة كمعاون لعبد الله خليل في مجال الاتصالات media، وكان بتلك الصفة لصيقاً بالرجل على المستوى الشخصي، دون الادعاء بأنه كان في وضع يمكنه من الإلمام بخفايا الأمور.

(35) أمين التوم: ذكريات ومواقف في طريق الحركة الوطنية السودانية .

(36) Joseph Oduho and Willian Deng, The Problem of South Sudan, P 56

(37) نفس المصدر.

(38) Morning News, Khartoum, March 29,1961

(39)ضمت أحزاب الجنوب: سانو والذى مثله ايليا لوبى، لورنس ول ول، جورج اكومبيك كواناى، اوليفر البينو، جورج لامورو، وليام دينق، هيلارى اوكالا اكوونو، نيكانورا اقوير، ايليا دوانق. وجبهة الجنوب التى مثلها: قوردون مورتات، ابل الير، قوردون ابيى، اوثوان بوقر، اوثوان داك، ناتالى الواك، لوبارى رومبا، بونا مالوال، رومانو حسن. وقد استقال ابل الير _ القاضى الجنوبى الوحيد يومذاك _ من منصبه ليلتحق بالجبهة. أما أحزاب الشمال فقد تكونت وفودها على النحو التالى: جبهة الميثاق الإسلامى مثلها حسن الترابى، محمد يوسف محمد، عثمان خالد؛ جبهة الهيئات مثلها مكاوى مصطفى، سيد عبد الله السيد، إبراهيم أحمد مهيد؛ الحزب الوطنى الاتحادى مثله إسماعيل الأزهرى، محمد أحمد المرضى، محمد عثمان يس؛ حزب الأمة مثله الصادق المهدى، محمد داود الخليفة، د. عباس حمد نصر؛ الحزب الشيوعى مثله عبد الخالق محجوب، محمد إبراهيم نقد، د. الطاهر عبد الباسط؛ حزب الشعب الديموقراطى مثله الشيخ على عبد الرحمن، الهادى عابدون، الفاتح عبود. كما اختارت الحكومة عدداً من أعضاء المؤتمر يمثلون الإدارة فى الإقليم الجنوبى هم: فيليمون ماجوك، رينق لواك، شارلس بلال، جيمس بوك كالمال، ادورد اموم، قوردون سورو، يوسف ديكو.

(40)فيليكس اوناما، وزير داخلية يوغندا؛ الحاجى يوسف ما يتاما سولى، وزير الطاقة والمعادن فى نيجيريا، الدكتور التجانى هدام وزير الصحة الجزائرى، فتحى الديب وزير الدولة المصرى، ماتانو، نائب وزير خارجية كينيا؛ ليبيكى نائب وزير خارجية تنزانيا؛ ويلبيك نائب وزير خارجية غانا.

(41) محاضرة مداولات مؤتمر المائدة المستديرة، دار الوثائق المركزية، الخرطوم.

(42) نفس المصدر.

(43) نفس المصدر.

(44) فى مقدمة كتابه المعروف قال الاستعمارى العتيد :من تاريخ المحيط الجنوبى، موطن الزنج، لا نعرف شيئاً، وقليل يمكن توهمه. إلا أنه منذ بدء الخليقة كان أكلة لحوم البشر يرقصون فى أرتال، وكان الدم يزعق مع صفير النايات، الدم يزعق من أفواه المحاربين ومن فم الساحر النحيل ذى الوجه الذى يشبه الجمجمة. MacMichael. The Anglo-Egyptian Sudan, P 21

(45) Khartoum News Service, June 25,1965.

(46) Yongo Bore, South Sudan in Sudanese Development Policy (1946-1971), Juba University First Conference.

(47) تقرير وزارة الزراعة عن الزراعة الآلية، ١٩٥٤.

(48) افتتاحية جريدة الأيام، ١٣ يوليو ١٩٦٥.

(49) M.O. Beshir, Background to Conflict, P 99.

(50) Ruay, The Politics of Two Sudans, P 115.

(51)المصدر أعلاه.

(52) تنص المادة السابعة من اتفاقية الحكم الذاتى وتقرير المصير على تكوين لجنة للانتخابات تضم ثلاثة سودانيين، وهندياً، ومصرياً وبريطانياً وأمريكياً، على أن يكون العضو الهندى رئيساً لها. وتكونت اللجنة برئاسة الهندى سوكومار سين، وضمت عبد الفتاح حسن (مصر)، المستر بنى مدير الأمن السابق (بريطانيا)، واريك بيركينز (أمريكا)، وعبد السلام الخليفة، خلف الله خالد، قوردون بولى (السودان).

(53) فيصل، الحركة السياسية .. ص ص ٦٦٠ _ ٦٦٤. ذكر المؤلف أن السيد عبد الرحمن طلب من المفوض التجارى البريطانى، المستر ريتشز رهن قطنه للاستعانة بعائد الرهن فى الانتخابات، إلا أن الأخير رفض التدخل باعتبار أن هذا عمل تجارى بحت. كما طلب السيد الصديق، إبان زيارته للندن، عوناً من بريطانيا لحزبه فى الانتخابات ، إزاء التدخل المصرى لمصلحة الأحزاب الاتحادية. وكان الصديق فى حرج بالغ إذ قال للبريطانيين إن طلب العون الخارجى أمر ردئ، ولكن لا مناص منه نتيجة للتدخل المصرى.

(54) Leon Trotsky, History of the Russian Revolution, P 1020

(55) ذكر تروتسكى أيضاً إن الحركات الجماهيرية، حتى وإن كانت متوحدة حول عداء النظام القديم، ستنتهى إلى الفشل إن لم يكن لها هدف واضح، ووسائل محددة للنضال، وقيادة واعية بالطريق إلى النصر. صفحة ,١٠١٩

□□□

الباب الثانى

□□

الهداية فى الطريق إلى دمشق

«اتركوهم هم عميان قادة
عميان، وإذا كان الأعمى يقود
الأعمى سقطا معاً فى حفرة»

إنجيل متى،
الإصحاح العاشر، الآية ١٤

□□

4

١٩٦٦ـ١٩٦٩

عراك فى غير معترك

مقدمة

«في طريقه إلى دمشق شاهراً السيف ضد دين يسوع، شهد شاءول اليهودى ضوءاً يبرق في السماء فسقط على الأرض وسمع صوتاً ينادى: شاءول، شاءول لماذا تضطهدنى؟ فقال: من أنت يا سيد؟ فقال الرب: أنا يسوع الذى أنت تضطهده فقال: يارب ماذا تريد أن أفعل؟ فقال له الرب قُم وادخل المدينة فيقال لك ماذا ينبغى أن تفعل». (أعمال الرسل، الإصحاح التاسع). دخل شاءول دمشق بعد أن قذف الله بنور فى قلبه فى طريقه إليها ليصبح بولس الرسول، هادى العباد إلى دين يسوع. هذا الباب يعالج فى أربعة فصول، الفترات التى عمت فيها الهداية بعض قادة السودان فى طريقهم إلى دمشق، فأصبح كل واحد منهم بولساً رسولاً. منهم من حمل الكتاب وهو يكذب بآياته مثل إسلاميى الستينيات. ومنهم من حمله بيد، كالحمار يحمل أسفاراً، وبيده الأخرى سيف، حال نميرى الثمانينيات.ثم منهم من سعى لأن يقيم الدين بالكتاب والسيف والتكذب على العالمين ورب العالمين، كحكام الجبهة.

فى الفترة ما بين سقوط حكومة أكتوبر الأولى وصعود نميرى كانت مؤسسة الحكم الشمالية تعانى قصوراً في أوجه عدة، على رأسها الصراع المحموم من أجل السلطة بين الأحزاب. ولم يكن لذلك الصراع إلا هدف واحد: البقاء فى كرسى الحكم إلى أبد الآبدين. وقليلاً ما كان المصطرعون على السلطة على وعى بما يريدون صنعه بتلك السلطة عند الاستيلاء عليها، حتى فيما يتعلق بالقضايا الوجودية للوطن. السياسة، فيما نعلم، غائية بطبعها، ويقول العاقل إن غايات الحكم الوطنى ومقاصده التى لا يختلف عليها أحد هى السلام، والوحدة الوطنية، والاستقرار السياسى، والتنمية المستدامة التى تشيع العدالة بين

المواطنين. تلك هى الغايات التى يتوجب أن لا تغيب عن ذهن أى حاكم رشيد، بل إن الحاكم الذى يفتقد الرؤية الاستشرافية لهذه الغايات غير جدير بالحكم. غياب تلك الرؤية عند قادة السودان قاد إلى أخطاء جسام يعسر استدراك بعضها. ومن الغريب أن تلك الغايات لم تكن ذات أولوية فى القائمة السياسية للأحزاب فى تلك الحقبة، بل أشد غرابة من ذلك، تفوق الأحزاب على نفسها فى وضع العراقيل أمام أنفسها فى كل خطوة خطتها، بصورة جعلت تحقيق تلك الأهداف أمراً مستحيلاً. مع ذلك، ما برحت قيادات الأحزاب توحى لنفسها بأن الأمور فى السودان ستسير على مايرام، طالما ظلت تمسك بزمام السلطة. هذه الغَبوة ذهب إليها حتى بعض السياسيين الذين كان يؤمل الناس فيهم خيراً باعتبارهم من أهل الدراية، ومن ذوى القدرة على التدبير. فشل هؤلاء كان مضاعفاً، خاصة فيما يتعلق بحرب الجنوب، إذ تجاوز استخدامهم للعنف فى الجنوب قسوة نظام عبود، بل ذهب اعتلال النظر بهم إلى تقويض كل الأعمال التحضيرية التى أرستها حكومة أكتوبر، والتى كان من الممكن أن تصبح أساساً متيناً لسلام عادل ومصالحة وطنية حقيقية.

إضافة إلى ذلك، أجهض قادة تلك الفترة الديموقراطية نفسها. ففى تلك الديموقراطية المجهاض أُهدرت إرادة الشعب عندما طُرد من البرلمان أعضاء منتخبون انتخاباً حراً، وأُبطلت سيادة القانون حينما رفضت الحكومة الالتزام بقرارات المحاكم. وغنىٌ عن البيان أن احترام الإرادة الشعبية وسيادة حكم القانون هما جوهر الديموقراطية. شهدت تلك الفترة أيضاً محاولة متناهية الحماقة لتديين السياسة دستورياً، ولتحقيق ذلك أشعل السياسيون المتأسلمون ضرام فتنة دينية كادت أن تقضى على روح التسامح التى تميز بها إسلام أهل السودان. تلك كانت هى المرة الأولى منذ الاستقلال التى تبنت فيها الأحزاب التقليدية منهجاً للحكم أيديولوجى المنحى. ولربما إن أحسنا الظن بمضرمى الفتنة الذين قادوا تلك المسيرة (الإخوان المسلمين) ، نقول إن الغرور الفكرى أعماهم عن استبصار النتائج المترتبة على قَسْر أهل السودان، بمسلمهم وغير مسلمهم، على فكر معين. والغرور الفكرى كثيرا ما يستبد بالأيديولوجى السياسى للحد الذى يجعله على يقين من ثبات أى أمر، لمجرد إيمانه بصحته. واليقين الأيديولوجى، كما يقول القاص البريع ماريو فارجاس لوسا، هو ضرب من التطرف،

والتطرف، بدوره، خيال يسعى لأن يفرض نفسه على الواقع باسم العلم. فما بالك إن تلفع ذلك الخيال برداء الدين. فى فصول لاحقة سنرى كيف استدار هؤلاء الأيديولوجيون فى حلقة مفرغة إلى حيث كانت بدايتهم، وانتهوا بعد ثلاثين عاماً (١٩٩٨) إلى التنكر لمسلماتهم الأيديولوجية وتبنى نفس الأفكار التى وصفوها بالهرطقة فى عام ١٩٦٨، بل حسبوا المجاهرة بها خروجاً على المِلّة. مع هذا ما انفك بعض هؤلاء رغم ارتدادهم عما آمنوا به وكَفّروا غيرهم بسببه، يتظنون أنهم واقفون فى قمة جبل أوليمبوس، مثوى الآلهة عند قدامى الإغريق، يقضون فى أمور الناس من علٍ بلغة خوارزمية (logarithmic language) لا يفهمها غيرهم. ما دروا أن الخاسر الوحيد من هذه الخوارزميات كان، وما زال، هو السودان.

□□

انتخابات زائفة وائتلافات متداعية

انقسمت حكومة أكتوبر الانتقالية، كما رأينا، بشأن مسألة الانتخابات، وفيما بعد سعى كل من الحزب الشيوعى السودانى وحزب الشعب الديموقراطى إلى تأجيل الانتخابات بحجة أن الوضع الأمنى فى الجنوب لا يعين على إجرائها. وسواء كان هذا هو السبب الحقيقى لطلب التأجيل، أم مجرد ذريعة لأسباب أخرى، فقد كان رأى الحزبين صائباً. على ذلك المطلب، رد كل من حزب الأمة والحزب الوطنى الاتحادى بضرورة إجراء الإنتخابات فى الشمال كما هو مخطط لها، على أن تجرى فى الجنوب متى ما سمحت الظروف بذلك. وبحق، أبدى الحزبان المعترضان أن هذه الصيغة سوف تضفى شرعية على تقسيم السودان. من جانبها، عبرت الأحزاب الجنوبية عن مخاوفها من أن الانتخابات التى لن تشارك فيها ستتمخض عن جمعية تأسيسية يوكل لها وضع دستور جديد لا يُدلى فيه الجنوبيون بدلوهم. وفى النهاية أُحيل الأمر إلى مجلس السيادة (رأس الدولة) الذى أمر بتأجيل الانتخابات، إلا أن الحزبين الكبيرين لم يُلقيا بالاً لذلك القرار. وهكذا أجريت الانتخابات فى ٢١ أبريل عام ١٩٥٦، وقاطعها حزب الشعب الديموقراطى، فى حين قرر الحزب الشيوعى خوضها رغم اعتراضه على إجرائها. فى تلك الانتخابات فاز حزب الأمة

بخمسة وسبعين مقعداً، كما فاز فيها الحزب الوطنى الاتحادى باثنين وخمسين مقعداً، إلى جانب خمسة عشر مقعداً للإخوان المسلمين والذين أصبح اسمهم جبهة الميثاق الإسلامى.
وكانت نتائج الدوائر الانتخابية للخريجين، ذات أهمية خاصة إذ حصل فيها الحزب الشيوعى السودانى على أكثر من نصف المقاعد (١١ مقعداً من أصل٢٠ مقعداً)، كما ذهبت خمسة من المقاعد التسعة المتبقية إلى جبهة الميثاق. وكان من بين الفائزين فى الدوائر الأخيرة حسن الترابى الذى حصل على أعلى الأصوات من بين المرشحين العشرين. ويقيناً لم يكن فوز الترابى الباهر نتيجة لتأييد الخريجين الإسلاميين له، وإنما لموقفه الشجاع من مسألة الجنوب أثناء فترة حكم عبود . فعلى سبيل المثال، لم يحصل أى من مرشحى جبهة الميثاق فى انتخابات الخريجين على عدد يقارب ما حصل عليه الترابى، مما يؤكد أن مؤيديه لم يكونوا جميعاً من الميثاقيين (أنصار الترابى) أو مناصريهم.

بالإضافة إلى هذا، وقع حدث غريب، حيث أُعلن عن فوز واحد وعشرين مرشحاً بالتزكية فى الجنوب (أغلبهم من الشماليين) ، مما قاد إلى شعور طاغ بالإحباط لدى الأحزاب الجنوبية التى امتنعت عن تقديم مرشحين لها فى الانتخابات امتثالاً لحكم مجلس السيادة. نتيجة لهذا الوضع، أُحيل الأمر إلى المحاكم التى قضت بأن الواحد وعشرين مرشحاً قد تم انتخابهم بشكل قانونى صحيح، فى حين دفع الجنوبيون بأن القضية ليست بتلك البساطة لأن الأمر ليس بالقانونى المحض، وإنما هو موضوع سياسى قد تتمخض عنه نتائج خطيرة. تلك النتائج الخطيرة، لم تعقلها الطبقة الشمالية الحاكمة، بل لربما لم تدر بخلدها ابتداءً، أو لعل ثقتها المطلقة بالنفس أوهمتها أن فى مقدورها تجاوزها. وفى نهاية الأمر تم تمثيل الجنوب فى الجمعية التأسيسية عبر نواب شماليين ينتمون إلى الأحزاب الشمالية الحاكمة، وفق اعتبارات قانونية شكلية. ولا خفاء، فى أن الأحزاب الشمالية كانت معنية بزيادة أعدادها فى البرلمان، أكثر من اهتمامها بمشكلة الجنوب، ودون استبصار للعواقب التى قد تنجم عن الاستهانة بالمشكلة. وفيما يقولون ليس للأمور بصاحبٍ من لم ينظر فى العواقب. الحزبان الكبيران، إذن، كانا يتسابقان على الوصول إلى الحكم بغض الطرف عن الضرر الذى سيلحقه هذا السباق بالسلام والوحدة فى البلاد، إذ كان من

الواضح أن رفض الجنوبيين لنتائج الانتخابات الخادعة لم يقلقهما كثيراً، رغم تجاربهما وخبرتهما المريرة مع قضية الجنوب. هذا الفهم الشكلى للديموقراطية لا يعكس فقط فقداناً للفراسة والبصيرة، بل يعبر أيضاً عن سوء إدراك لِكُنه الديموقراطية ، وكما قال ت. إس. إليوت: كانت لديهم الخبرة الكافية، ولكنهم عجزوا عن إدراك الكُنه.[١]

عقب الانتخابات، شَكَّل حزبا الأمة والوطنى الاتحادى ائتلافاً كان من نتائجه حصول الأخير على رئاسة مجلس السيادة، بينما حُظى حزب الأمة برئاسة الوزراء. وبناء على ذلك الترتيب، عاد إسماعيل الأزهرى مرة أخرى للرئاسة إلا أنه لم يصبح هذه المرة رئيساً للوزراء، بل صار رئيساً دائماً لمجلس السيادة. ونُعيد إلى الأذهان أن رئاسة ذلك المجلس- وهو مؤسسة رمزية تمثل الأمة بأكملها- كانت منذ الاستقلال رئاسة دورية يتداولها الأعضاء على النمط السويسرى مما يكفل لجميع أعضائه (بمن فيهم العضو الجنوبى) رئاسة أعلى مؤسسات الدولة عندما يحين دور كل واحد منهم. [٢] وظل أعضاء مجلس السيادة فى الديموقراطية الأولى وفى عهد حكومة أكتوبر يقومون بواجباتهم السيادية الرمزية حسبما يقضى به الدستور، ولا يتدخلون فى الشئون التنفيذية التى أوكلت كلها لمجلس الوزراء. ولا نخال رئيس الجهاز التنفيذى فى الديموقراطية الأولى، (إسماعيل الأزهرى) كان سيسمح لهم بهذا التدخل إن رغبوا فيه. ولكن الأزهرى، فيما اتضح، ما كان ليقبل أن يكون مرؤوساً لأحد، ولذلك تعدل الدستور لإشباع رغبته فى الرئاسة. فضلاً عن إلغاء الرمزية التى يعبر عنها نظام الرئاسة الدورية، كان القرار أيضاً وخيم العاقبة إلى حد كبير فيما يتعلق بالإدارة السياسية. فرئيس الدولة الذى يفترض فيه أن يملك ولا يحكم- كما ينص الدستور السودانى على غرار دستور ويستمنستر- امتنح نفسه دوراً آخر: القيام بدور تنفيذى فى الحكم مما أدى إلى نشوب مصادمات عديدة بينه وبين رئيس الوزراء. هذا النزاع كان يدور، على الأكثر، حول المناشط الخارجية مثل تمثيل السودان فى المحافل الدولية والإقليمية. ولا شك فى أن رئيس الدولة ورئيس الوزراء كانا على علم بتجارب الأنظمة البرلمانية عبر العالم، التى اقتفت أثر تجارب وستمنستر. فالهند، مثلاً، كانت تمثلها فى المحافل الدولية والإقليمية أنديرا غاندى، رئيسة الوزراء، لا فخر الدين على أحمد،

رئيس الجمهورية، والباكستان فى فترات حكمها البرلمانى الديموقراطى، كان يمثلها رئيس الوزراء. كان اسمه ذو الفقار على بوتو أو بنازير على بوتو، لا رئيس الجمهورية، الذى نحسب أن الكثيرين لا يعرفون حتى اسمه. هذا هو أيضاً الحال فى دول الكمنولث الأخرى مثل سيريلانكا، كندا، استراليا. لماذا قبل رئيس الوزراء القانونى المتمرس، محمد أحمد محجوب، هذا الوضع؟ فى تقديرنا، لم يكن لقبول الجهاز التنفيذى لهذه التجاوزات الدستورية غير سبب واحد: الإبقاء على المحالفات الحزبية حتى وإن كان ذلك على حساب التقاليد الدستورية الراسخة. هذا أمر لا نستغربه من نظام عطّل الإرادة الشعبية، وهدم سيادة حكم القانون.

وعلى أىٍّ، أصبح محمد أحمد محجوب، بتنسيقٍ داخلى فى حزب الأمة، رئيسا للوزراء بدلاً عن الصادق المهدى، الوريث الافتراضى لجُبة الأنصار السياسية. وكان من رأى الصادق أن رئاسة الحزب والحكومة هى حق مكتسب له، ولكن بما أنه لم يكن مؤهلاً فى ذلك الوقت لعضوية البرلمان لعدم بلوغه السن القانونية للترشيح، لم يكن بوسعه أن يفعل الكثير بشأن رئاسة الحكومة، فتركها للمحجوب. وتشير الدلائل إلى أن الصادق لم يكن متحمساً منذ البداية لرئاسة المحجوب، إذ ورد عنه تصريح أطلقه فى بيروت حيث كان يقضى إجازته (مايو ١٩٦٥) جاء فيه أن حزب الأمة سيجتمع لاختيار واحد من ثلاثة لرئاسة الحكومة: المحجوب، عبد الله نقد الله، محمد إبراهيم خليل.[٣]

توقع الكثيرون أن يقبل محجوب، القانونى النصيف، على معالجة قضية الجنوب معالجة سياسية دستورية، ولكن رؤيته للقضية، للأسف، لم تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التى ارتآها عبود. عادت الحكومة التى ترأسها محجوب إلى الإنكار القديم لوجود أية مشكلة حقيقية فى الجنوب، وطفقت تردد العبارات المنهوكة عن "المتمردين، وعملاء الاستعمار، وأعداء الحضارة العربية والإسلام[٤]. ففى واحد من أوائل تصريحاته بعد تولى الرئاسة، أعلن المحجوب أن حكومته سوف تواجه المشكلة الجنوبية التى خلّفها المستعمرون باتباع سياسة واضحة وحازمة من شأنها تأكيد وحدة البلاد وتحقيق رخاء الشعب دون تمييز بين أهله.[٥] أضاف رئيس الوزراء أنه لن يسمح بأى تدخل أجنبى إزاء سياسته الرامية لتصفية

المنظمات الإرهابية.[٦] وإلى جانب تصعيد العنف، بلغت ريطروطيقا الحرب والكراهية المرضية للأجانب (Xenophobia) ذروتها فى عهد محجوب. مثال ذلك التهم العشوائية التى وُجهت إلى التجار الأجانب فى الجنوب، خاصة اليونانيين والمسيحيين السوريين، رغم أن غالبية هؤلاء كانوا سودانيين بالميلاد، بل إن العديد منهم استقر فى الجنوب منذ زمان وتزاوج مع أهله. تلك الاتهامات بلغت حداً لا يطاق من الغلو حين وصفت الصحيفة الناطقة باسم حزب الشعب الديموقراطى هؤلاء المواطنين بالتآمر مع المتمردين، ودعت إلى طردهم ومصادرة ممتلكاتهم.[٧] ولا نجد تفسيراً لهذه الكراهية المرضية للأجانب المزعومين سوى التحيز العرقى، لأن ظاهرة رَهاب الأجانب، هى فى حقيقتها، تعبير عن تحيز عرقى كامن. وبالرغم من أن حزب الشعب كان حزباً معارضاً للحكم يومذاك، إلا أن الحكومة لم تتوان فى اتخاذ الخطوات اللازمة لطرد هؤلاء الأجانب من الجنوب، بل اتبعت تلك الإجراءات بفرض الرقابة على الصحف للتعتيم على ما يدور فى المنطقة، كما ذهبت الى تطهير قوات الأمن المتمركزة فى الجنوب من الجنوبيين باعتبار أن كل جنوبى أصبح طابوراً خامساً يتآمر مع "المتمردين.

لا عجب، إن تصاعدت العمليات العسكرية فى ذلك الجو المحموم بل تحولت إلى أعمال وحشية تجاوزت كل حدود الاستخدام المبرر للقوة لقمع "التمرد. هذا الأمر، حدا بكاتب جنوبى[٨] للحديث عن قدوم ساعة الرعب، ووصف أسلوب المحجوب فى تدمير أرواح الجنوبيين وممتلكاتهم بطريقة "مالزاك[٩] جديد مزود بأسلحة ووسائل مواصلات حديثة وأشد فتكاً، وبجيش نظامى أعلى مستوى. ذهب نفس الكاتب للقول بأن المعاناة التى عاشها الشعب الجنوبى خلال فترة حكم محجوب لا مثيل لها فى تاريخ الجنوب. وبما أننا على قدر من الدراية بما كان يحدث إبان حملات الرقيق، لا نرى فى تشبيه محجوب بمالزاك إلا مبالغة لجذب الاهتمام. ولكن، الأمر سيان إذ أصبح كل جنوبى فى فترة حكم محجوب مُتمرداً. وكان محجوب، فى سياسته القاسية نحو الجنوب، مدعوماً بقرار إجماعى من الجمعية التأسيسية التى كان يسيطر عليها الشماليون، ويمثل الجنوب فيها عدد كبير من الأعضاء فاقدى الشرعية. بموجب ذلك القرار مُنح الجيش العامل فى الجنوب الحرية

الكاملة للتصرف لحماية النظام العام فى جميع المناطق الخاضعة لسيطرته. ومما أثار قلق الجنوبيين أن كلاً من الإخوان المسلمين والحزب الشيوعى السودانى صوتا لصالح ذلك القرار[١٠]، وكان من المدهش، مثلاً، صدور تعليقين فى يومين متتاليين من الصحيفتين الناطقتين باسم الحزبين ينددان فيهما بعنف الحركات المسلحة الجنوبية دون إشارة لتجاوزات الجيش. ففى ٣٠ مايو ١٩٦٥ كتبت جريدة الميثاق الناطقة باسم جبهة الميثاق الإسلامى تقول أن "الأسلحة المتدفقة للجنوب تجيء من دول أجنبية عبر الكونغو، كما اتهمت وزيراً جنوبياً فى الحكومة (هيلارى لوقالى) بإفشاء أسرار الدولة للمتمردين لأنه شارك فى اجتماع بكمبالا لجبهة الجنوب. وحزب الجنوب المشار اليه، حزب سودانى شرعى كان يحتل موقعه مع بقية الأحزاب الجنوبية فى مؤتمر المائدة المستديرة. وفى اليوم التالى (٣١ مايو) أوردت جريدة الميدان أن الحل السلمى الديموقراطى لن يتحقق فى الجنوب إلا بازدهار القوى الوطنية فيه، وتأييدها من القوى الديموقراطية فى الشمال لحماية الوحدة. غير أن الميدان مضت تقول إن هذا غير ممكن طالما ظلت جماهير الجنوب واقعة تحت سيطرة أعداء الوطن الإرهابيين ودعاة الانفصال، والإمبريالية. مفاد هذا الحديث أن ليس للحركات العسكرية دافعٌ داخلى، وإنما هى فقط إرهاب داخلى أو نتاج لمؤامرات يغذيها الخارج.

نتيجة لقرار البرلمان صعّد الجيش من هجماته الانتقامية تحت مرأى ومسمع من الجميع، بل إن محجوب أصدر فى يونيو ١٩٦٥ إنذاراً نهائياً للجنوبيين لكى يستسلموا فى غضون خمسة عشر يوماً. وعندما لم يستجب الجنوبيون لذلك الإنذار، أطلق محجوب العنان لإرهاب فاق إرهاب نظام عبود. قمة ذلك الإرهاب كانت هى المذبحة التى راح ضحيتها، حسبما أعلنت وسائل الإعلام، ألف وأربعمائة مدنى جنوبى فى مدينة جوبا فى ليلة واحدة ، وستة وسبعون موظفاً حكومياً فى مدينة واو، وكلهم من صفوة الجنوب. بدا واضحاً أن الحرية التى منحها محجوب للجيش ليحمى النظام العام فى الجنوب ، قد فُسِّرت من جانب الجيش بأنها تفويض مطلق (carte blanche) له لأن يفعل ما يشاء ويختار. وتشير الأحداث إلى أن رأى الجيش قد استقر على أن كل متعلم جنوبى يشكل تهديداً

محتملاً للحكومة، ولهذا فهو مشروع متمرد يجب استئصاله. نتيجة لهذا تعرض نفر كبير من متعلمي الجنوب للإبادة[11]، كما فُككت كل التنظيمات الاجتماعية في الجنوب بالقوة. ولم يكن المتعلمون المسلمون الجنوبيون بمنأى عن هذا المصير، فعلى سبيل المثال دفعت تجاوزات الجيش كلاً من عبد الرحمن سولي وأحمد مرجان إلى أحضان المتمردين. هذا دليل آخر على صحة استنتاج لجنة قطران بأن لا علاقة للدين بمشكل الجنوب. في إطار حملة الإبادة هذه، أُغتيل وليام دينق نيال (السياسي الجنوبي المعروف وأكبر مؤيدي الفيدرالية في مؤتمر المائدة المستديرة)، ولذلك الحدث أدارت المؤسسة الشمالية الحاكمة بأكملها ظهرها، بل اعتبرته مأساة يمكن تجاوزها بالصمت عنها. ولم تزل ذكرى اغتيال دينق تؤرق حليفه البرلماني الحميم، صادق المهدي.[12] وعلى كل، أتتك بحائن رجلاه، إذ لما تمضِ فترة وجيزة، حتى قاد هذا العنف الممعن في الغلاظة إلى تسميم الموقف وإشعال جذوة الصراع.

من البدهي، إذن، أن لايرى الجنوبيون في محجوب يومذاك إلا رمزاً للشر. هذا أمر مؤسي، لأن المحجوب بطبعه وتكوينه رجل وديع مُسالم، إلا أنه في إقباله على موضوع الجنوب اختار التطبع بغير طبعه. على أن الأمور في الشمال أيضاً لم تكن تسير على ما يرام بالنسبة له في قاعدة حكمه، في إطار صراعات السلطة التي ليس لها نهاية في الأحزاب التقليدية. في الصراع الأخير انتفض الصادق المهدي على عمه إمام الأنصار، الهادي المهدي، وبالتالي على محجوب. وكانت إمامة الأنصار قد آلت إلى الإمام الهادي عند وفاة الإمام الصديق، والد الصادق. وعندما رأى الصادق أن زعامة الطائفة قد فلتت من بين يديه وانتقلت إلى عمه، قرر الاستيلاء على القيادة السياسية لحزب الأمة ومن ثمَّ قيادة الحكومة. وكما أسلف الذكر، لم يكن ذلك في مقدور الصادق، لاعتبارات دستورية (عدم بلوغه بعد سن الترشيح للبرلمان). وفور بلوغ الصادق تلك السن، أقنع حزب الأمة واحداً من أنصاره (بشرى حامد ممثل دائرة كوستي الانتخابية) بالتنازل له عن مقعده. هذا في جوهره ازدراء لكل من صاحب المقعد الأصلي وجمهور الناخبين. وهكذا أصبح الصادق عضواً في الجمعية وأدى اليمين الدستورية في ٢٣ يونيو ١٩٦٦، ولم يكد شهر واحد

ينقضى على أدائه اليمين كعضو فى البرلمان حتى ذهب الصادق لتحدى محجوب فى ٢٧ يوليو١٩٦٦ وإسقاط حكومته إستناداً على الدعم الذى حشده من أتباعه فى داخل الحزب، ومن جبهة الميثاق الإسلامى، وجماعة ويليام دينق، ثم يا لسخرية الأقدار، من الأزهرى.

لم يملك الصادق المهدى الصبر الكافى لانتظار دوره فى رئاسة الوزراء حتى حلول موعد الانتخابات التالية، كما لم يَتحلَّ بالحد الأدنى من الكياسة تجاه رئيس الوزراء الذى أفنى عمره فى خدمة الحزب. من ناحية أخرى، كشف الصادق، الذى كان ـ وما فتئ ـ يتحدث عن نظام صحوى إسلامى يهتدى بمواريث المهدية، عن معدنه. لم يستذكر بالأمس ـ كما لا يستذكر اليوم ـ أن المهدى الذى يسعى لتمثّله لم يجعل من حكمه ملكاً عضوضاً يتوارثه الابن عن الأب. كما لم يتفكر ملياً، وهو الداعية لإحياء الإسلام، فى أن خلافة الرسول القرشى آلت إلى اثنين (أبى بكر وعمر) ينتميان لأدنى فروع قريش الاثنى عشر. هذا المنهج وحده يجعل من صحوة الصادق الإسلامية صحوة هرقلية، لا إسلامية. وعلى أى، ما أن أصبح الصادق عضواً بالبرلمان، حتى قرر أن لا يكون أول دخوله السياسة ، كبرلمانى حديث عهد يتعلم ممن هم أطول باعاً منه فى السياسة، وإنما ليصبح رئيساً فورياً للوزراء. وفى الدول الديموقراطية يُعرِّفون العضو الجديد بالبرلمانى الصغير (junior congressman) . كما ما كان ليدور بمخيلة أى عضو من أعضاء حزب الأمة من مجايلى الصادق أن يطمح لمثل هذا المنصب ـ مهما بلغ من التعليم والفصاحة ـ دون أن يكون اسمه مقترناً بالاسم الذى له مفعول السحر: المهدى. فتطلع الصادق إلى ذلك المنصب الرفيع يعود أولاً وأخيراً إلى اقتران اسمه باسم المهدى، وليس بفضل تأهيله الأكاديمى الذى لا ينكر. صحيح أن لمثل هذه الأسماء، حتى فى ظل الأنظمة الديموقراطية العلمانية، رنينا يسحر الجماهير. فأسماء مثل غاندى فى الهند، وكينيدى فى الولايات المتحدة ، وتشرشل فى بريطانيا كانت وراء ارتقاء الكثيرين منْ أبناء هذه الأسر إلى قمم السياسة. ولكن فى كل هذه الحالات كان الطامحون للحكم، أو الطامعون فيه، يسعون أولاً لإثبات قدراتهم. فأنديرا غاندى، مثلاً، لم تطمح فى وراثة أبيها عند موته بل ظلت عضواً فى البرلمان الهندى أمداً طويلاً، ثم عملت كوزير فى حكومة شاسترى قبل أن تتطلع للرئاسة. والطامحون فى الحكم من أسرة كينيدى لم يُقدِم واحد منهم على ترشيح نفسه للرئاسة قبل

سنين من الدربة في الكونقرس الولائي أو الفيدرالي. ونوقن بأن هذه الأمثال لا تعني لنا شيئاً لأنّا لابثون على الظن بأن السودان بلد لم ينسج على منواله ثوب، ولعله كذلك، إذ لا نعرف بلداً واحداً على وجه البسيطة لا هم للمتصدرين لشئونه غير حمل المعاول لهدمه.

رغم تحالفه مع الإمام الهادي ضد الصادق ، خرج محجوب من السلطة بعد اقتراح برلماني بسحب الثقة منه في يوليو في العام ١٩٦٦ . ولكن محجوب، لم يترك الحكم دون أن يقول في الصادق ما قال مالك في الخمر. نعت المحجوب خليفته في الرئاسة بالشاب المغرور عديم الخبرة، وأبدى أسفه على أن الحكم أصبح ملكية عائلية يورثها الأب إلى الابن. يدعو للحيرة تعليل الصادق لانقلابه على محجوب بحاجة الحزب والحكومة إلى دماء جديدة ، وهو نفس التعليل الذي بررت به في عام ٢٠٠٢ بعض قيادات حزب الأمة (مبارك المهدي وصحبه) حملتها ضد الصادق، وكأنهم يردون الحجر من حيث جاء، أو كأنهم يقولون إن كَذِباً نَجى بالأمس فصدقاً أخلقُ اليوم. بيد أن الصادق لا يكاد يذكر بعد مضي ثلاثة عقود من الزمان دعاوى التجديد التي أطلقها في منتصف الستينيات، إذ مازال يتشبث حتى اليوم بالسيطرة على الدين والسياسة داخل حزب الأمة وجماعة الأنصار، ويعد نفسه للرئاسة لفترة ثالثة ، والعودة الثالثة (third coming) مطمح لم يذهب إليه عيسى عليه السلام.

تحدى الصادق أيضاً عمه، حين سعى إلى فصل الحزب عن الأنصار، أو بمعنى أخر الفصل بين ما هو روحي وما هو سياسي . إلا أن الإمام الهادي رفض التزحزح عن موقفه في الجمع بين الاثنين، خاصة وقد سبقه إلى هذا الإمام الصديق (والد صادق) ، وإن كان لم يتول قيادة الحكومة في حياته. نتيجة لذلك شن الصادق هجوماً قاسياً على عمه، مما دعا العم أن يُرى ابن أخيه الكواكب ظهراً . ففي الانتخابات التالية التي جرت أثناء فترة العداء المستحكم داخل العائلة ، مُني الصادق بهزيمة مهينة في الدائرة الانتخابية التي تضم الجزيرة أبا، معقل المهدية. وإن كنت تظن أن الصادق قد وعى الدرس بعد تلك الهزيمة فأنت مخطئ. على النقيض، اندفع الصادق، بعد أن تفرّقت إبله على كل وجه، إلى تكوين ائتلاف أطلق عليه اسم تجمع القوى الجديدة ضم، بجانب الموالين له في حزب الأمة،

أنصار الترابى، وحزب سانو. والغريق، كما يقولون، يتعلق بحبال الهواء. مع ذلك لم تدم طويلاً الثورة غير الناضجة التى أججها الصادق ضد عمه، إذ عاد المحجوب إلى الحكم بعد تسعة أشهر من إخراجه منه، ومن ثَم لم يبق للصادق إلا أن يصبح زعيماً لتجمع القوى الجديدة من خارج البرلمان. وأصبح الواجب الأول والأخير لذلك التجمع تخذيل الحكومة وإحباط جميع مجهوداتها، خاصة فى سن القوانين.

من الناحية الإيجابية بالنسبة للصادق، لاقت الشعارات التى رفعها مثل الفصل بين الدين والسياسة، وتمييز المقدس عن الدنيوى، هوى فى نفوس الشباب حتى أن العديد منهم لقبوا الصادق بـأمل الأمة. من هؤلاء من لم يكن ينتمى إلى طائفة الأنصار إلا أنهم رأوا فى تحديات الصادق الجريئة للمؤسسة الطائفية دلالات تشير إلى نبذ كل ما هو سلبى فى ماضى السودان السياسى ، واستشراف واع لمستقبل مشرق . رأى الشباب فى الصادق، أيضاً، واحداً منهم أهلته ظروف خاصة لم تتوفر لأى منهم لكيما يتبنى قضايا المستقبل. ولو أفلح فى تحقيق جزء مما كانت الناشئة من أبناء جيله يتمنون من الله أن يفعل، لما حُمِلنا على أن نقول ما قلناه عن الظروف التى جاءت به للحكم، وقد بلغ الثلاثين بالكاد. ففى سن الثالثة والثلاثين، مثلاً، قاد توماس جفرسون مع صحبه الثورة الأمريكية، وصاغ بمفرده إعلان الاستقلال فى عام ١٧٧٦ . لكن مشكلة الصادق، كما أثبتت الأحداث، تكْمن فى أن ماضيه هو الذى ظل يحدد حاضره. تلك كانت دوماً نقطة ضعفه التى لم يلقِ بالاً لإدراكها، ناهيك عن الاعتراف بها. من تلك النقطة بدأ الصادق ينحدر فى عمود السياسة الزَلِق، ولا غرو إن أحزن أداؤه كل الذين عقدوا عليه الآمال من خارج طائفة الأنصار، كما كانت مواقفه اختباراً لجوهر معتقداته المعلنة بين أنصاره.

فترة حكم صادق الأولى كانت مخيبة للآمال. ففى أول خطاب له أمام البرلمان هيّج الصادق مشاعر السودانيين غير المسلمين ، كما أثار مخاوف الجنوبيين. ففى حديثه عن هُوية السودان الثقافية قال رئيس الوزراء الجديد أن الطابع المميز لأمتنا هو الطابع الإسلامى، والسمة العربية هى السمة الغالبة عليه. ولن تتحدد هوية السودان الثقافية وتعزز هيبته وكرامته إلا فى ظل نهضة إسلامية.[١٣] وعندما تجىء هذه الكلمات من رجل كان

يدعو إلى فصل ما هو روحى عما هو دنيوى، بل من رجل اختلف مع عمه فى الجمع بين الأثنين ولم يجفل عن وصف هيمنة إمام الأنصار على الدين والسياسة بالبابوية، يعسر على المرء فهم ما يريد. فجميع قواميس السياسة ، وسير الدول والملوك، لا تعين كثيراً على فك شفرة مقاصد رجل يقول الشيء بلسان، وضده بنفس اللسان. دون أدنى شك، لم يعبأ الصادق المهدى بالجوانب الأخرى فى الهُوية الثقافية للسودان، كما كان، فيما يبدو، أقل اكتراثاً لأثر نظرته لتلك الهُوية على الصراع الدائر فى بلاده. ذلك التصريح لم يكن مجرد ملاحظة عابرة صدرت عن قائد متحمس ذى أصل دينى، ولكنها عكست أيضاً توجهاً عاماً بين أنصار الصادق. فعلى سبيل المثال، أكدت الصحيفة اليومية الناطقة بلسان جماعة الأنصار هذا الانطباع فى إحدى افتتاحياتها عندما ذكرت أن إحياء الثقافة العربية الإسلامية فى الجنوب لا يعنى استعماراً عربياً، وإنما هو إسهام ثقافى يمثل الطريق الطبيعى لنقل الجنوبيين إلى الحضارة.(١٤) وبغض النظر عن مصداقية كلمة "إحياء، فإن هذا الزعم قد لخص رؤية شائعة فى أوساط المفكرين الشماليين بأنهم يعرفون ما ينفع أهل مكة أكثر ممن هم أدرى بشعابها . ولربما كان أصحاب هذه الرؤية قوماً حسنى النية فى إعتقادهم بنفعية الحضارة العربية للجنوبيين، ولكن الذى يجعل ذلك الإعتقاد محل شبهة هو إصطحاب هذه النوايا الحسنة لسياسات تقوم على الهيمنة وزرع الفتن والشقاق بين الجنوبيين. زاد من شكوك الجنوبيين فى الصادق، تواتر تصريحاته حول الأسلمة والتعريب، وإيحاءاته المتكررة عن ضغوط أفريقية ومسيحية للحيلولة دون تطبيقهما. ففى أعقاب بيان رئيس الوزراء فى البرلمان ، نقلت عنه صحيفة يومية تصدر فى الخرطوم باللغة الإنجليزية أن ثمة مؤامرة أفريقية تدور لتجريد السودان من هُويته العربية.(١٥)

قلنا إن النوايا الحسنة لنشر العربية فى الجنوب شابتها الشبهات لأنها ارتبطت بتلقيح الفتن بين الجنوبيين، ومثال ذلك كتاب للصادق بعنوان التوقعات المستقبلية للعروبة والإسلام فى السودان الذى أفصح فيه عن خطته لتغيير الخريطة الثقافية فى الجنوب بعدة وسائل من بينهما استغلال الخلافات (التأكيد من الكاتب) الناشبة بين القادة الجنوبيين، خاصة أولئك المنحدرين من قبائل رعوية، وكذلك عبر إرسال علماء مسلمين وتجار من

الشمال إلى الجنوب بشكل ودى.[١٦] فالذى كان يدور فى ذهن رئيس الوزراء، إذن ، لم يكن هو تسهيل عملية التمازج الطبيعى الذى كان سائداً منذ مملكة سنار، وإنما هو محاولة لهندسة اجتماعية (وذلك تعبير ورد كثيراً فى مقالات المهدى) تستخدم فيها كل الوسائل بما فى ذلك بث الفتن بين الجنوبيين . وسواء كان موقف الصادق نابعاً عن إيمان حقيقى بمزايا أسلمة الجنوب، أو رغبة فى إرضاء أهواء حلفائه الإسلامويين الجدد (الإخوان المسلمين) ، فإن استعداء الأفارقة بل الزجّ بهم فى معركة لا ناقة لهم ولا جمل فيها أمر لا يخلو من الرعونة السياسية، خاصة عندما يجيء من رئيس الوزراء الذى يترجى منه الناس رعاية علاقات حسن الجوار. خلت من الحكمة أيضاً دعوة رئيس الوزراء لقسر جماعات كبيرة من المواطنين على دين واحد، وبأسلوب لا يخلو من الالتواء، فى بلد متعدد الأديان. وكما سنرى لاحقاً فإن الصادق ظل ثابتاً على مسلماته الدينية، وإن اختلف الأسلوب الذى عبّر به عن تلك المسلمات.

فترة بزوغ الصادق المهدى كزعيم سياسى فى منتصف الستينيات شهدت حدثين هامين؛ الأول هو انحرافه عن منهج حزب الأمة بزعامة أبيه (الصديق المهدى) ، وجده (عبد الرحمن المهدى) ، والثانى هو ظنه بأنه ليس فقط وريثاً سياسياً لأبيه وجده ، وإنما هو تجسُّد جديد للإمام المهدى. وفى الحالة الأولى أدرك القائدان، عبد الرحمن وصديق المهدى، عمق الخلافات المِلِّيّة فى السودان، ولهذا تجنبا إطلاق النداءات لـ أسلمة السياسة، وتركا إدارة الدولة لسياسيين دنيويين لا تعنيهم فى كثير أو قليل ديانات الآخرين، بل إن بعضاً منهم لم يكن من أتباع طائفة الأنصار أو حتى من المعروفين بالورع. منهم أيضاً من كانت له مواقف مشهودة ضد حملات أسلمة الدستور. وبتقمصه شخصية المهدى كاد الصادق أن يوحى بأنه أكثر قدرة من سلَفيه على تسخير الواقع الأنصارى المحيط به واستخدامه لأهدافه السياسية. فى هذا غرور وتجاهل للواقع يكشف عنه أن الصادق منذ أن بلغ الثلاثين وتحدى المحجوب مازال عاجزاً حتى اليوم عن فك الاشتباك فى داخله بين أكسفورد والجزيرة أبا. هذا اشتباك ممزق لم يعانِ منهم سلفاه العظيمان.

شرح الصادق آراءه حول دور المهدية فى الصحوة الإسلامية التى يدعو لها فى كتاب صدر فى عام ١٩٦٥,[١٧] نقطة الضعف الأساسية فى ذلك الكتاب كانت هى لجوء الكاتب

لانتقاء الأحداث، أو إعادة سبكها، إما لتبرير حدث قديم، أو افتعال تأييد لموقف سياسى أو رؤية فكرية جديدة. هذا المنهج الانتقائى يدحض دعوى الصادق فى كتابه أنه أحتفل بالأمر بوصفه مؤرخاً سياسياً . ففى البدء، ذكر الصادق أن أى تغيير اجتماعى سياسى فى السودان يجب أن يأخذ فى الاعتبار تقاليد البلد وخلفيتها التاريخية، وهذا أمر لا يختلف عليه اثنان أو ينكره أحد. الإشكال يقع عندما يوحى الصادق بأن خلفية السودان التاريخية قاصرة فقط على المهدية، ويسقط من ذاكرته تاريخ كل الممالك الإسلامية فى الشمال، كما يغفل جوانب فى تاريخ المهدية أدت إلى نفور جماعات كبيرة عنها فى الشمال، وإلى كُرْه غالبية أهل الجنوب لها. إلى جانب ذلك، تضمن الكتاب إفادتين ألقيتا ضوءاً كاشفاً على تفكير الكاتب وغاياته. الإفادة الأولى هى أن الظروف المحيطة تشير إلى أن السودان يجب أن يشهد نهضة إسلامية مبنية على المهدية(١٨) لأن المهدية، كما قال، رسمت الطريق للنهضة الإسلامية فى زمنها وفى المستقبل. وقد أتينا فى الفصل الأول على تجارب الدولة المهدية فى الداخل والخارج، ولا ندرى ما الذى يعين فى تلك التجارب على نهضة مستقبلية؟ ونُذَكِّر القارئ أن الصادق كان يدلى برأيه هذا فى الثلث الأخير من القرن العشرين. الإفادة الثانية هى أنَ هذه النهضة لن تقوم إلا على أكتاف قادة ملهمين، وهؤلاء العمالقة، على حد قول الكاتب، لابد لهم من دعم شعبى متين، وسمات مميزة مثل الإدراك الكامل لمنطق زمانهم، والقدرة على التواصل مع الآخرين باللغة التى يفهمها الآخرون، والمَلَكَة على بث التنوير العصرى. إضافة إلى هذا، يقول الصادق، ينبغى أن يدرك هؤلاء القادة قدراتهم الإلهامية.

لم يقف ترويج الصادق لفكرة القيادة الملهمة عند ذلك الكتاب، بل عاد إليها فيما بعد فى خطاب عن أيديولوجية المهدية وتأثيرها على النهضة السياسية فى السودان ألقاه فى حلقة نقاش أكاديمية نظمتها جامعة الخرطوم فى العام ١٩٨٠ لإحياء مئوية المهدى.(١٩) قال الصادق: المهدية كانت أنجح المشروعات فى إحياء أمجاد صدر الإسلام وحققت طموحات المسلمين وتحدت الهيمنة الأوروبية، كما أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك فعالية القوة الشعبية عندما تكون مسلحة بالإيمان وخاضعة لقيادة مُلهَمة (التأكيد من الكاتب) .بهذه التعريفات لا

يترك الصادق المهدى مجالاً لشك معقول في أنه يضع توصيفاً لوظيفة (Job description) لا تنطبق على أحد غيره. بالطبع، لا يشك أحد فى صفات المهدى الكبير المُلهِمة والمُلهَمة، ولكن الذى لا يدركه، أو لا يريد الصادق إدراكه هو أن ذلك القائد المُلهَم قد أجحفت به أيضاً أمجاده. ولئن كان هذا هو الحال فى القرن التاسع عشر لا يصبح إحياء تلك الأمجاد اليوم فى هذا العصر أمراً مستحيلاً فقط، بل يصبح مجرد التفكير فى إحيائها نوعاً من الخبول، فى بلد يَدِينُ كل سكان جنوبه تقريباً بديانة غير ديانة الصادق، كما لا يشارك عدد كبير من مسلمى شماله الصادق فى تمجيده للمهدية. هذا أمر لا يغيب على فطنة الصادق، المفكر العصرى، وإن غاب عن بال الصادق المُلَهم، لأن المُلهمين لا يرون فى الشعوب إلا بيادق شطرنج يحركونها أنّى شاءوا وكيف شاءوا. وغنى عن البيان أن التواضع ليس من شيم القادة المُلهمين من السماء. ربما يكون الصادق صادقاً فى اعتقاده أن فى مقدوره استنساخ المهدية وإشعال جذوتها فى القرن الحادى والعشرين، ولكن إن صحّ هذا الاعتقاد، فلا شك فى أن الصادق يكشف للناس عن مقتله كزعيم وطنى، لا كقائد لفصيل واحد فى الوطن. ولو أن الصادق استخدم هذه اللغة لحشد دعم الأنصار لحزبه، لكان من الممكن التغاضى عن مقولاته تلك باعتبارها وسيلة نَجوعاً لحشد الجماهير، ولكن أن يسعى لإحياء نموذج مهدوى للحكم فى سودان القرن الحادى والعشرين، فهذا هو فساد العقل بعينه.

يزيد من المخاوف أن هذا الرجل الذى عقد عليه الكثيرون الآمال لصفاته ومزاياه الدنيوية، بدأت تعتريه الوساوس، وأخذ يتوهّم بأنه من الأصفياء الذين يوقِعُ الله الأشياء فى قلوبهم، وتسبق وصولهم إلى الدنيا البشارات. فعلى سبيل المثال، قال لجريدة الوسط[٢٠] أن ميلاده يوم الخميس سبقته إشارات غيبية غامضة مثل حديث عمه يحيى بأن مهاجر سيأتى يوم الخميس. روى الصادق أيضاً لنفس المجلة قصة طائر القمرية التى استقرت فوق عمامة جده عند ميلاده فقال الجَدُّ هذا نبأ. وخلال حديثه مع ضيف زائر أبلغ جده الضيف بنبأ المولود، فسأله الضيف: من ستسميه؟ قال الجد "إبراهيم. فقال الضيف: لم لا تسمه باسمك؟ ، وكان اسم الجد، كما هو معروف، عبد الرحمن الصادق. البشارات لم تنته عند ذلك، بل أضاف إليها الصادق فى حديثه للمجلة رؤيا جدّته، أم سلمى بنت المهدى، للحفيد

وهو يقف على رأس مئذنة يقول ﴿وأذِّنْ فى الناسِ بالحَجِّ يأتوكَ رجالاً وعلى كلِ ضَامر﴾ وعندما تجتمع البشارات مع الإلهام ومع دعاوى الإحياء، يحق للناس أن يمسكوا أنفاسهم.

لهذا يشك المرء كثيراً فيما إذا كان الصادق يعرف إلى أين هو ذاهب ويريد أن يأخذ البلاد معه. فكثيراً ما يقفز دون أن يتفكر فى أين سيقع، حتى أضحى، بأفكاره المختبطة، ووساوسه الغريبة على رجل عصرى، مثل رجل غرز رجلاً واحدة فى القرن التاسع عشر، فى حين ظلت رِجله الأخرى مُعلقة فى الهواء. ولربما كان هذا هو السبب فى احتشاد أقواله وأفعاله بالمتناقضات. لقد بدأ إخفاق الصادق فى داخل أسرته بالدعوة إلى فصل حزب الأمة عن جذوره فى طائفة الأنصار، علماً بأن الجمع بين الدين والسياسة هو الأساس الراكز للنظام المهدوى الذى أراد أن يتقمصه. ثم عرج الصادق، رئيس الوزراء، عائداً إلى ما أنكر على عمه مدعياً بأن الدين والسياسة فى الإسلام لا ينفصلان.(٢١) وبلغ الصادق قمة تناقضه حينما أعلن فى إحدى خطبه فى البرلمان أنه ينتمى إلى اليسار سياسياً وإلى اليمين الإسلامى أيديولوجياً، وبهذا استبدع شعاراً على غير مثال، وهو مغتبط فارح بما استحدث؛ إن الله لا يحبُّ الفرحين. كيف يمكن لهذه التناقضات أن تتعايش فى جوف رجل واحد دون أن تدمره؟.

نعود إلى الانقسام المستوطن بين الأحزاب وعجزها الفطرى عن العمل معا، ولو لفترة معقولة من الزمن. فإزاء سعى الصادق المتواتر لتخذيل حكومة محجوب أمر الأزهرى، بالتواطؤ مع محجوب، بحل البرلمان، بموجب السلطات التى منحها له الدستور. ذلك القرار لم يُرضِ الصادق فانتقل، بطريقة هزلية بأعمال البرلمان إلى ظل شجرة خارج مبناه الذى أوصدت أبوابه عليه وعلى صحبه. كما أقام قضية فى المحكمة العليا يطالب فيها باستصدار أمر قضائى يلغى قرار الأزهرى ؛ الذى اعتبرته مجموعة الصادق خرقاً للدستور. وبجانب لجوئه المبرر والمشروع للقضاء، اجترح الصادق عملاً يقارب التحريض على الفتنة عندما كتب إلى اللواء الخواض ، قائد الجيش ، يعترض فيه على انتهاك الأزهرى للدستور. تلك الخطوة أضرت كثيراً بمصداقية الصادق كرجل ديموقراطى يحترم سيادة حكم القانون، ويرفض تدخل الجيش فى السياسة . فالطريقة الوحيدة التى كان اللواء الخواض يملك أن

يحمى بها الدستور هى القيام بانقلاب عسكرى ضد حكومة منتخبة انتخاباً شرعياً. فى تلك المعركة انتصر محجوب على غريمه، إذ أجريت الانتخابات فى أبريل عام ١٩٦٨ ومُنى فيها الصادق بهزيمة ساحقة؛ وكان لجماعة الهادى فى حزب الأمة، والحزب الاتحادى الديموقراطى الغلبة فى تلك الانتخابات. عاد محجوب إلى السلطة مرة أخرى إلا أنه لم يُقَدَّر له المكوث فيها طويلاً حيث إن الجيش استولى على الحكم فى مايو من العام التالى. ترى كم من الوقت كان متوفراً لهذه الحكومات المنهمكة فى صراعاتها لكيما تلتفت إلى قضايا الأمة، وغايات الحكم الحقيقية.

ميلاد الدستور الإسلامي

حينما طرح دستور السودان للمناقشة لأول مرة، عارضت الأحزاب الطائفية المقترحات التى تقدمت بها الجماعات الإسلامية لكيما يصبح الدستور وثيقة دينية. وكان البرلمان قد أقر تكوين جمعية تأسيسية من مجلسيه لوضع الدستور، عقدت أول اجتماع لها فى ٢٢ مايو ١٩٥٨ للتدارس فى المشروع الذى تقدمت به اللجنة التى أنيط بها وضع مسودته.[٢٢] ومن بين المقترحات التى تسلمتها الجمعية مقترح من القوى الإسلامية بزعامة الإخوان المسلمين تدعو فيه إلى تبنى دستور إسلامى للحكم. جاء فى ذلك المقترح أن بلداً كالسودان، حيث الهيكل الاجتماعى قائم علي العادات العربية والسنن الإسلامية، وحيث إن غالبية أهله من المسلمين، فمن الواجب أن تستقى المبادئ العامة للدستور من الإسلام. أضاف الإخوان فى مقترحهم أن القوانين التى تحكم البلاد ينبغى أن تُسنّ وفقاً لمبادئ الإسلام الأساسية وأوامره؛ كما زعمت أن الإسلام دين ودولة، ولا يمكن ممارسته كاملاً إلا فى ظل دستور إسلامى. قدم الإخوان مقترحهم هذا فى فترة أخذوا فيها يلِجُونَ المساجد للتبشير بدعاواهم الكبرى، كما يدعون إلى طهرانية، مهما قلنا عن نبل دوافعها، إلا أنها لم تكن تعبر عن رغائب الشعب المسلم كما زعموا. من ذلك تأليب جموع المصلين فى المساجد على المطالبة بإغلاق الحانات فى العاصمة.

وقبل أن نأتى، فى هذا الفصل، وبصورة أوفى فى الفصل السابع، إلى الفساد المنهجى فى أطروحات الإخوان حول الدين والدولة، نتوقف قليلاً عندما هو أدنى: الحملات

الطهرانية التى قادوها فى ستينيات القرن الماضى، وما ابتغوا منها إلا التزيد على الزعامات الدينية، والابتزاز لخصومهم المنسوبين للعلمانية، وكأن العلمانية هى اللهو والقصف والافتتان بالشراب. فمن مخادعة النفس ادعاء الإخوان أن جميع المشروعات الاجتماعية الإصلاحية التى اندفعوا فيها بلا رفق، كانت تعبر عن رغائب الشعب المسلم فى السودان. تلك الطهرانية كانت، فى حقيقتها، مبادرات نخبوية المنشأ ابتدعتها نُخب متأسلمة تبحث لنفسها عن معنى فى المجال السياسى. فحتى ذلك الوقت الذى شَنّ فيه الإخوان حملاتهم على حانات الخمر (والخمر منكر بلا شك) لم نر ولم نسمع حملة باسم الإسلام انبعثت من القاعدة الاسلامية (أى من بسطاء المسلمين) لإزالة ذلك الخبث. لم نسمع ولم نر حملة يقودها العالمان الشيخ هاشم أبو القاسم بين عامى ١٩٥١ إلى ١٩٥٥، أو من بعده الشيخ محمد المبارك عبدالله بين عامى ١٩٥٦ إلى ١٩٦٣، ويجندان لها طلاب المعهد العلمى الذى كانوا يديرونه ليقتحموا الحانات التى كانت تحيط بالمعهد. لم نسمع ولم نر قاضى قضاة السودان، الشيخ أحمد السيد الفيل فى شمال الموردة، أوالشيخ عبد الرحمن عبد الرحيم فى جنوبها يقودان مظاهرة لإزالة "الرجس الذى كان يتوسط المنطقة بدءاً ببار حليم القبطى السودانى، وانتهاء ببار أرونت الأرمنى. لم نَرَ ولم نسمع السيد عبد الرحمن المهدى أو الشيخ قريب الله فى شمال المدينة يقودان الأنصار والأتباع لإزالة الأنادى (حانات شرب الخمور البلدية) التى تجاور مسجديهما فى ودنوباوى. ومثال هؤلاء كثر عبر السودان العريض. هؤلاء الشيوخ السمِحون كانوا على اقتناع تام بأن ما يقومون به من إنارة للوعى الدينى كفيل بأن يلجم المرء فى النهاية عن الموبقات والمنكرات. كانوا يرخصون لمن أغواهم الشيطان وأرهقتهم عزائم الدين بتلمس الذرائع فى نقيبتهم. وتحضرنا، بهذه المناسبة، قصة لعمنا العالم الشيخ خليل محمد عبد الماجد، وهو رجل نتيمن بسيرته، ونسأل الله أن يمنحنا القدرة على اقتفاء مسيرته. جاءه ذات يوم فتى دامع العينين يقول لقد طلق أبى والدتى طلاقاً لا رجعة فيه. سأله الشيخ عن السبب، فقال الفتى ودمعه يهطل أنا أشرب وقد أنذرنى والدى بطلاق أمى إن لم أكف عن الشرب ولم أفعل. بعث الشيخ بأحد أتباعه ليحضر الأب، مبقياً الابن معه، وعندما وفد الأب قال له الشيخ، وكان مكيثاً (متأنياً) فى فتاواه، طلقتك ما واقعة لأنها جاءت فى لحظة غضب ولذنب لم تجنه الأم. ثم إن ابنك هذا، رغم تعاطيه ما

حرم الله، فتى مأمون النقيبة، وليس أدل على ذلك من إشفاقه على سلامة أسرته، وعلى مصير أمه. وسأسأل الله أن يهديه إلى ما فيه خيره وخير أهله. ومنذ ذلك اليوم بقى الفتى حواراً مجاوراً للشيخ. هذا هو إسلام فقهاء السودان، يتقصون الخير فى النفوس ولا يتسقطون اللَمَم (صغار الذنوب)، وأدنى للخير معاقر الخمر من الذى يكذب ثم يكذب، ثم يكذب، ولا ترتاح نفسه إلا للاغتيال المعنوى والإيذاء الجسدى للآخرين. هؤلاء هم الذين أغواهم الشيطان، واستقرت غوايته. تلك أمثال نضربها، لا رغبة منا فى إدانة ما قام به الإخوان يومذاك، إذ لا يعنينا فى كثير أو قليل أن دُكّت الحانات دكاً على رؤوس من بناها وأقام عليها، وإنما لنثبت بطلان الادعاء بأن ممارسات تلك الجماعة النخبوية كانت تعبيراً عن رغائب المسلمين من أهل السودان.

النهج الذى تبناه الإسلامويون فى تلك الفترة لأسلمة السياسة، وفقاً لسوابق موروثة من الفقه القديم، خالطه نفاق أضر بالإسلام، و لم يفد منه التجديد مثقال ذرة.

فأولاً : ادعاء الإسلامويين يومذاك - وحتى اليوم - أن الإسلام والشريعة مرادفان لكلمة واحدة، ما هو إلا محاولة منهم لفرض منطق مقلوب. فالشريعة التى يتحدثون عنها - وسنزيد الأمر إيضاحاً فى الفصل السابع - تمثل مجموعة أحكام فى الفقه والتشريع تطورت عبر السنين على يد الفقهاء المسلمين لتلبية احتياجات أزمنتهم. ومع تبدل الأزمنة، وبروز اهتمامات اجتماعية جديدة وضوابط معيارية مستحدثة، أصبح لزاماً على المسلمين صياغة شريعة جديدة قائمة على أصول الإسلام للتجاوب مع الظروف التى استجدت.

ثانياً: أن الشريعة لم تطبق فى السودان من قبل إلا أثناء فترة المهدية، وهى فترة فريدة فى تاريخ البلاد ولا تتطابق بحال مع تقاليد الممالك الإسلامية السالفة فى السودان ، ولا الأنظمة التى تبعتها. فمنذ الحقبة التركية حينما كانت البلاد تحكم باسم الخلافة الإسلامية، ومروراً بالحكم الاستعمارى وحقبة ما بعد الاستقلال، لم تكن الشريعة مصدراً للتشريع إلا فيما يتعلق بالأحوال الشخصية للمسلمين. بل إن القانون الذى كان سائداً يومذاك، ترك حيزاً واسعاً للمسلمين لتطبيق الشريعة عليهم، وكما سنبين فى الفصل السابع، لم يلجأ مسلم واحد على مدى قرن كامل من الزمان لاستغلال ذلك الحيز. ومن المؤكد أن واضعى السياسات

فى كل الحقب التاريخية التى أعقبت المهدية قد توصلوا إلى أن الشريعة، كما تطورت فى الفقه الإسلامى وتم تطبيقها على مدى الحقب التاريخية، لايمكن بأى حال من الأحوال أن تكون أساساً لوضع التشريعات لدولة حديثة. وللمجتهد القانونى، عبدالله النعيم، رأى صائب فى هذا المجال.(٢٣)

ثالثاً: ليس صحيحاً أن القوانين السودانية التى ظلت سائدة فى السودان طوال الفترة الاستعمارية، واستمر العمل بها بعد الاستقلال مع تطويرها على يد القضاة السودانيين، كانت تتعارض مع الدين والأعراف والمواريث إلا فيما يتعلق بتطبيق الحدود. تلك القوانين نضعها فى ثلاثة مقامات : القوانين الجنائية، قوانين الأحوال الشخصية، قوانين تنظيم الحقوق المدنية ومؤسسات الدولة الحديثة. فالأولى استمدت من قانون العقوبات الهندى الذى صاغه اللورد ماكولى فى الفترة ما بين ١٨٣٥-١٨٣٨، وأجيز فى عام ١٨٦٠. وقد استهدى ماكولى فى صياغته لذلك القانون ببعض مفهومات الشريعة الإسلامية التى سرت فى الهند منذ عهد الإمبراطورية المغولية. ولعل الأمر الوحيد الذى لم يشمله قانون العقوبات الهندى من الأحكام الإسلامية هو الحدود (حد القطع فى السرقة ، والرجم فى الزنى) . أما قانون الأحوال الشخصية فقد ظل مستمداً كله من أحكام الإسلام ، فى حين اعتمد المشرع والقضاة على تجارب الأمم المعاصرة فى صوغ وتطبيق القوانين المدنية، وتلك التى تنظم مؤسسات الدولة الحديثة. وحتى فى هذه الحالة، أبدع القضاة السودانيون فى تطويع القانون لاستيعاب الكثير من الأعراف المحلية، خاصة فى قوانين الأراضى.

بالرغم من كل هذا، مضى الإخوان المسلمون قدماً فى مخططاتهم لوضع دستور ونظام قانونى قائم على الشريعة، وقدمت آراؤهم إلى الجمعية التأسيسية الأولى المكلفة بوضع دستور دائم للبلاد "آخذة بعين الاعتبار المطالب المُشرعة للجنوب حول الفيدريشن. مقترحات الإخوان عرضها على الجمعية القانونية ميرغنى النصرى إلا أنها استُبعدت من قبل الجمعية حيث صوت أعضاؤها ضدها مرتين. حدث ذلك بالرغم من تلويح الإخوان بالتأييد الذى تلقوه من الزعيمين الدينيين، المهدى والميرغنى بالإضافة إلى تأييد قاضى القضاة.(٢٤) وبخلاف الحزب الوطنى الاتحادى (حزب الأزهرى) ، صوت الحزبان اللذان

تدعمهما الطائفتان الدينيتان الرئيسيتان) حزب الشعب الديموقراطى وحزب الأمة) ضد اقتراح الإخوان رغم دعم السيدين للاقتراح. وكان للشيخ على عبد الرحمن رأى طريف حول الدستور الإسلامى، قال لدعاته إن الذى جاءوا به بدعة لأن كلمة دستور نفسها ليست إسلامية أو عربية، بل هى كلمة فارسية. وكان الشيخ محقاً لأن كلمة دستور عند الفرس تعنى الدفتر الذى يحتوى على أسماء الجند ورواتبهم، وقد استقر رأى المجمع اللغوى على اتخاذها لنعت القانون الذى يبين قواعد الحكم ونظمه.

أياً كان الحال، أصابت الجمعية عندما قالت أن الناس قد يختلفون فى معتقداتهم الدينية، ولكنهم يتفقون على أمور أخرى، وأن السودان يتألف من أهل معتقدات وأديان مختلفة ، الأمر الذى يتطلب البحث عن هُوية أوسع ينتمى لها المواطنون بدلاً من الانتماء لديانة معينة. كما ذكرت أن مبدأ المساواة أمام القانون يحتم عدم إقامة الدولة على أساس دينى.[٢٥] تلك المساواة تفترض، ضرورة، حق غير المسلمين فى الطموح لتولى رئاسة الدولة، وهذا أمر عسير التحقيق فى ظل الدولة الإسلامية بمفهوم دعاتها يومذاك. جاء أيضاً فى التقرير حول الدستور المقترح أن جميع الحضارات ساهمت بنصيب وافر فى صوغ الأفكار التى قامت عليها الأنظمة الديموقراطية، ولهذا ليس من الضرورى بالنسبة للسودان أن يرجع إلى الإسلام لتعريف الديموقراطية. وأخيراً ، قالت أن ثمة مخاوف قد تنتاب الجنوبيين نتيجة لإصدار دستور قائم على أساس دينى، فالدين لله والوطن للجميع.[٢٦]

وراء هذه الآراء الجريئة كان رجلان: محمد صالح الشنقيطى وأحمد خير. عمل الشنقيطى قاضياً شرعياً وكان من أكثر أهل زمانه إلماماً بتعقيدات الموقف فى الجنوب منذ أيام مؤتمر جوبا ، لذلك ملك الجرأة والثقة بالنفس ليقول لبابكر كرار أن الدعوة للدستور الإسلامى عمل ديماغوجى. أما أحمد خير فقد رفض رفضاً باتاً رسالة التأييد للدستور الإسلامى المنسوبة إلى الزعيمين الطائفيين قائلاً أن السيدين ليسا عضوين فى لجنة الدستور، ولا ينبغى أن تتأثر اللجنة بأية ضغوط خارجية.[٢٧] الرجال من معدن الشنقيطى وأحمد خير قدموا نموذجاً كان يمكن أن يتمثله الزعماء الجدد، خاصة رواد التحديث من بينهم. ولكن ما حيلتنا إن آثر هؤلاء القيادة من الخلف.

توحد القوى التقليدية فى الجمعية التأسيسية ضد ما كان يسمى بالدستور الإسلامى صاحبه، كما ذكرنا، أمر غريب: تأييد المشروع الإسلامى من جانب الحزب الوطنى الاتحادى، رائد العلمانية بين الأحزاب الكبرى. ونعيد للذاكرة أن ذلك الحزب كان أول من نادى بمصرع القداسة على أعتاب السياسة؛ لهذا لا يفهم المرء من موقفه فى لجنة الدستور إلا شيئاً واحداً هو أن المبادئ شعارات ترفع عند الضرورة، وحيل لانتهاب الغايات. ما أعجبه أمر السودان، أن يدافع عن الدستور الإسلامى مبارك زروق، ويناهضه القاضيان الشرعيان محمد صالح الشنقيطى وعلى عبد الرحمن. ومن المحزن أن استغلال الشعارات لانتهاب الغايات أصبح مشهداً مألوفاً على مسرح العبث السياسى السودانى . موقف الحزب الوطنى الاتحادى فى قضية الدستور الإسلامى لم يكن ذا علاقة بالدين، أو بصلاح الحكم، أو بالاستقرار السياسى، أو حتى بوحدة البلاد، وكلما إبتغاه ذلك الحزب، باتخاذ ذلك الموقف الانتهازى فى تأييد مشروع الإخوان المسلمين، كان هو تسجيل نقطة ضد خصومه السياسيين، حتى ولو كان ذلك على حساب مبادئ طالما بشر بها ودافع عنها بصلابة فى الخمسينيات.

بعد فشل الجمعية التأسيسية الأولى فى التوصل إلى دستور دائم للسودان، أُوكلت مهمة وضع الدستور للجمعية التأسيسية التى قامت فى عام ١٩٧٦ بعد سقوط نظام عبود، وكان للصادق المهدى وحسن الترابى دور هام فى تلك الجمعية. كلاهما كان يعتقد أن المهمة الأولى للحاكمين هى أسلمة الدستور، وثمة أكثر من دليل على أن موقف الرجلين لم يكن موقفاً أيديولوجياً فحسب، بل كانت وراءه أيضاً أهداف سياسية. على رأس هذه الأهداف القضاء على التيار اليسارى، وبخاصة الشيوعيين بسبب نشاطهم المتزايد داخل نقابات العمال والمهنيين. ولم يُخفِ الإخوان المسلمون أن هدفهم الأكبر يومذاك كان هو القضاء على الشيوعيين.[٢٨] وبما أن موطن ضعف الشيوعية فى السودان هو إلحادها المفترض، فقد وُجه إليه السيف مباشرة. ففى الرابع والعشرين من نوفمبر ١٩٦٥ تم طرد الأعضاء الشيوعيين من البرلمان بموجب مشروع قرار تقدمت به حكومة المحجوب وآزره الأزهرى، بل كان الأزهرى أكثر تشدداً من المحجوب فى تأييده. كانت اللهفة لإصدار القرار بالغة، إذ

قدّم رئيس الوزراء مشروع القرار كأمر عاجل استلزم تعطيل المادة ٢٥(٨)من اللوائح الداخلية، التى تفرض اتباع إجراءات محددة عند تقديم القوانين. ثنّى ذلك الاقتراح السادة محمد إبراهيم خليل، نصر الدين السيد، حسن الترابى. وعند عرضه للتصويت أجيز بمائة وواحد وخمسين صوتاً، فى حين امتنع ستة أعضاء عن التصويت وصوت اثنا عشر عضواً ضده. تبع ذلك حظر الحزب الشيوعى السودانى فى شهر ديسمبر من نفس العام، ولجوء الحزب الشيوعى للقضاء بحجة عدم دستورية القرار. ومع أن المحكمة العليا قد قضت بعدم دستورية قرار الحظر، إلا أن الحكومة أمتنعت عن تنفيذ قرار المحكمة، واعتبرت حكم المحكمة حكماً تقريرياً، وليس أمراً واجب النفاذ. ورغم أنه كان معارضاً للنظام يومذاك، أيّد الصادق المهدى حكومة المحجوب وتضامن معها فى استهجان قرار المحكمة، وهى نفس المحكمة التى لجأ إليها فيما بعد لتتدخل ضد إنتهاك الأزهرى للدستور. ففى بيان له أذاعه التلفزيون السودانى (١٣ يناير ١٩٦٧) صرح الصادق المهدى بأن الجمعية التأسيسية ليست ملزمة بحكم المحكمة. ومن ثَمّ توجه الأزهرى والمحجوب والصادق لتعديل الدستور لكيما تضاف إليه مادة اسمها الإلحاد، تقفل الطريق إلى البرلمان(٢٩)على الشيوعيين الملحدين .

بين الزعماء الثلاثة يثير موقف المحجوب الدهشة، أولاً لأنه ظل ثابتاً إلى جانب رفاقه فى حزب الأمة ضد أسلمة الدستور أثناء فترة انعقاد البرلمان الأول، وثانياً لأنه مفكر ليبرالى وقانونى حقانى. ولا شك فى أن المحجوب أصبح رهينة للتناقضات التى جاءت به - وأبقته - فى السلطة. فتعاطيه مع فكرة أسلمة الدستور تتناقض تناقضاً كاملاً مع الديمقراطية التى ساهم فى إرساء قواعدها وكان ذلك مصدر فخر له. استرجع محجوب موقفه ذلك، بعد تخليه عن الحكم فى كتابه الديموقراطية فى الميزان حيث قال سواء أصبح الدستور إسلامياً أو علمانياً، كان من الممكن أن يكون للسودان دستور دون أن نطلق عليه نعتاً إسلامياً، نمارس بمقتضاه الإسلام ونستفيد من السماحة المتمثلة فى مبادئه الأساسية.(٣٠) هذا التبرير، بصرف النظر عن أنه جاء متأخراً، لا يقول الكثير، إلا أنه يكشف عن حقيقة هامة هى أن موقف محجوب من أسلمة الدستور لم يكن موقفاً أيديولوجياً، وإنما هو موقف أملته ضرورات السياسة. نسى المحجوب أفكار جيل تتلمذ عليه، وكان له فى رجالاته قول حسن: جيل النهضة فى مصر.

فعندما كتب جمال الدين الأفغاني يقول: لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم (العروة الوثقى ١٨٨٤/٧/٢٦)، تصدى له أحمد لطفى السيد بالقول: الإسلام ليس لمسلم بوطن، فوحدة الاعتقاد الديني ليست بكافية لإقامة وحدة التضامن الوطني (الجريدة ١٩٠٧/٣/١٠). وإلى ذلك الرأى إنحاز طه حسين عندما كتب يقول: "وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان للوحدة السياسية (السياسة ١٩٢٣/١٢/٣١).

وعلنا نستطرد هنا قليلاً. الاستطراد ليس من البلاغة في شيء، إلا أنا هنا نبتغي التبيين لا البيان. ليت المحجوب، قريب الصلة بطه حسين، استذكر ما كتبه الدكتور طه في العشرينيات من ذلك القرن حول الدين والسياسة، ونشرته مجلة الحديث[٣١]. قال الأستاذ العميد نعم إن دستورنا المصرى قد نص صراحة أن الإسلام دين الدولة، وكان هذا النص مصدر فرقة لا نقول بين المسلمين والمسيحيين من أهل مصر. فقد رضيت القلة المسيحية وغير المسيحية هذا النص، ولم تحاور فيه، ولم تر فيه على نفسها مضاضة أو خطراً. وإنما نقول أنه كان مصدر فرقة بين المسلمين أنفسهم، فهم لم يفهموه على وجه واحد، ولم يتفقوا في تحقيق النتائج التى يجب أن تترتب عليه. فأما عامة الناس، فلم تلتفت إلى هذا النص، ولم تحفل به، وأكبر ظننا أنها ما كانت لتشعر بشيء لو لم يوجد هذا النص في الدستور. فعامة الناس في مصر منصرفون بطبعهم إلى حياتهم العملية، مستعدون أحسن الاستعداد وأقواه للاتصال بأزمنتهم وأمكنتهم والمواءمة بين حياتهم وبين حياة التطور وهم يعلمون أن الإسلام بخير، وأن الصلوات ستقام، وأن رمضان سيصام، وأن الحج سيؤدى .

مضى الدكتور طه يقول وقعت الفرقة حول هذا النص بين فريقين من المسلمين المصريين، أحدهما المستنيرون المدنيون، والآخر شيوخ الأزهر ورجال الدين. فأما المستنيرون فقد فهموا أن الدستور فيما ينص أن الإسلام دين الدولة، لا يريد إلا أن يعلن احترامه لدين الكثرة وما توارثته من تقاليد، ويكلف الحكومة مقداراً قليلاً من الواجبات التى تتصل بهذه التقاليد ... لم يخطر لهؤلاء المستنيرين في يوم من الأيام أن هذا النص سيكلف الحكومة واجبات جديدة دينية، أو أنه سيحدث في الدولة نظماً لم يكن لها بها عهد من قبل ذلك، لأنهم كانوا وما زالوا يقدرون أن مصر ستمضى إلى الأمام، وتسرع في الاتصال

بالمدنية الغربية ... ولأنهم كانوا وما يزالون يقدرون أن فى الإسلام من اللّين والمرونة ما يمكنه من التطور مع الزمن، وملاءمة الظروف المختلفة، ويعصمه من الجمود والسكون. ولكن الشيوخ فهموا هذا النص فهماً آخر، واتخذوه تكأة وتِعلة يعتمدون عليها فى تحقيق ضروب من المطامع والأغراض السياسية وغير السياسية. فهموا أن الإسلام دين الدولة، أى أن الدولة يجب أن تكون إسلامية بالمعنى القديم حقاً. ذلك الفهم أنشأ فى مصر قوة سياسية دينية منظمة أو كالمنظمة تريد الرجعية وتجرُّ مصر جراً عنيفاً إلى الوراء. وأنشأ فى مصر خاصة، وفى الشرق الإسلامى عامة، هذه المسألة التى لم تكن معروفة فى الشرق الإسلامى من قبل أثناء العصرَ الحديث، وهى الخصومة الدينية السياسية بين العلم والدين. ولسنا فى حاجة إلى أن نسأل: أخير هذا أم شر؟ ولسنا فى حاجة أيضاً أن نسأل عن طبيعة هذه الخصومة وما ستنتهى إليه غداً وبعد غد؟

ياله من أعمى بصير! جاء الغد بوبالٍ، حين استغل الإسلامويون الفطرة الدينية لمآرب السياسة ، وابتدعوا لمآربهم أسماء، ما أنزل الله بها من سلطان. من بين هذه المآرب إلغاء الآخر، وتدمير الخبرة المكتسبة حيث أصبح الخطاب الإسلاموى استئصالياً فى بنيويته، عنيفاً فى لهجته، محدوداً فى خريطة اهتماماته السياسية، ومتحجّراً فى قاعدته المعرفية. وللوصول إلى أعماق تلك القاعدة لم يتركوا للباحثين من سبيل غير الحفر الأركيولوجى. هذه النظرة المتكلّسة، لم تضع الإخوان ومن تبعهم أمام استحالات سياسية فحسب، بل أيضاً أمام معضلات أخلاقية، لاسيما ودعواهم كلها ترتكز على أن الإسلام دين يحض على السماحة واللّين والجدال بالحسنى. فرغم إسرافهم في الحديث عن الرحابة الفكرية للدولة الإسلامية المنشودة التى تستوعب كل المِللْ والنِحلْ، نزع الإخوان إلى إقصاء اليسار الشيوعى تماماً لكيلا يكون بديلاً لهم. يومذاك تصدينا فى جريدة الأيام لتلك التصفية الفكرية، لا لولعٍ بالفكر الشيوعى، فرأينا فيه لا يحتاج لإشهار، وإنما ليقيننا بأن الأفكار لا تلغى بالقوانين بل تدحض بالرأى الأكثر نجاعة. (٣٢) وحقاً، لم يكن الصراع بين الطرفين خلافاً مذهبياً أو دينياً وإنما كان صراعاً سياسياً. كان الإسلامويون يخشون من هيمنة توتاليتارية فكرية يسارية، لا حرصاً على توسعة دائرة الحرية، وإنما لأن تلك الهيمنة تحول بينهم وبين فرض كليانية سياسية تنسب نفسها للإسلام.

ومن الناحية العملية، كان واضحاً من السيناريو المتفق عليه بين القوى التى قادت الحملة ضد الحزب الشيوعى أن يتبع تفكيك ذلك الحزب، حظر الشيوعية علانية. ولكن إحكاماً فى التخطيط، رؤى أن لا يتم الحظر عبر إصدار قانون بذلك، بل عن طريق الدستور الإسلامى. وهكذا تم الإعلان فى الدستور عن التزام الدولة بالإسلام ديناً، وعن أن الشريعة مصدر رئيسى للتشريع، كما حُرِّم الإلحاد دستورياً . والإلحاد ثوب فضفاض يضم الشيوعيين، كما قد يندرج تحته غيرهم ممن تسول لهم نفسهم معارضة التيار التقليدى. أما مضمون ما يسمى بالدستور الإسلامى فقد كان فى بالغ الرمزية، ولا يفى بالحد الأدنى مما هو متوقع من دستور مبنى على روح وهداية الإسلام كما عبر عن ذلك تماماً باحث سودانى.(٣٣) فمن الملاحظ، مثلاً، أن مدونة القوانين الاستعمارية بقيت كما هى دون تعديل، كما شمل التعديل الوحيد قانون المحاكم المحمدية بصورة شكلية لم تمس جوهره.(٣٤) هذا الاكتفاء بالرمزيات لا يدل إلا على واحد من شيئين، إما عدم تلاؤم الشريعة (الفقه الموروث) مع ما تقتضيه إدارة دولة حديثة، أو عجز الإسلامويين الجدد عن الاجتهاد الواعى بهدف استخلاص قواعد من مصادر الإسلام الرئيسية تلائم حاجات المجتمعات والدول الحديثة.

يقيناً، ظل قدر كبير من النفاق يشوب مواقف الإسلامويين التقليديين الأحزاب التقليدية والمحدثين الإخوان المسلمين تجاه الشريعة. فمع التزامهم الظاهرى بها عن طريق الإيحاءات الرمزية، إلا أنهم أبقوا على العادات والنظم وأساليب الحكم الغربية، بل وعلى القوانين غير الإسلامية، من منظورهم. ذلك الأمر سيكون موضع تفصيل أشمل فى الفصل السابع، ولربما نتوقف هنا فقط عند المؤسسات التى أنشأها الدستور "الإسلامى، بل تلك التى صنعت دستور ١٩٦٨ نفسه. فالبرلمان الذى كان يتداول فى أمر الدستور الإسلامى لم يكن مجلساً شورياً على النهج الإسلامى التاريخى، بل مؤسسة تمثلت مؤسسات نشأت وتطورت فى مراحل تاريخية محددة من تطور الفكر السياسى الغربى. ولا يكفى أن يختزل المرء نصاً ورد فى القرآن حول الشورى ليجعل منه دلالة على أن الإسلام سبق غيره بالدعوة للديموقراطية، لأن مثل هذا الاختزال يؤذى صدقية مجترحيه، ولا يفيد الإسلام

فى شيء. نعلم، ويعلمون، أن الحكم الديموقراطى لم يمارس فى ظل الأنظمة الإسلامية التاريخية مطلقاً كما هو معروف اليوم، أى خلال مؤسسات يختارها الناس بإرادتهم، وتضم نساء المسلمين كما تضم غير المسلمين، ويلتزم فى الاختيار لها عدم التمييز بين الناس بسبب الدين، أو العرق، أو الجنس، ناهيك عن أن تتسع لمن كانوا ـ ومازالوا ـ يعرفون عند الفقهاء بالعبيد والكفار والمشركين. فالاجتماع الذى انعقد فى الخرطوم لاقرار دستور إسلامى ضم أنماطاً من كل هؤلاء، ولم يكن فى أى وجه من الوجوه صورة من الشورى النخبوية التى عرفتها ثقيفة بنى ساعدة بعد وفاة الرسول ﷺ. وكما أصبح ذلك النمط من التفكير المتحجر عائقاً لاستدامة شرعية أحكام الكتاب والسنة، عكس المنهج التلفيقى فى نسبته كل تجديد إلى الإسلام اعتماداً على القراءة الشكلانية لنصوص الكتاب، قصوراً فادحاً فى الاجتهاد. وصف النعيم هذا الورع الزائف وصفاً دقيقاً حين قال: إنكار الوحى الإلهى أو الشك فيه خطيئة لا تغتفر للمسلم، أكثر من عجزه عن اتباع هذا الوحى. ولهذا بدا من الأفضل الاستمرار فى الالتزام اللفظى بالشريعة المصونة باعتبارها المرجعية القانونية الأساسية، وتبرير الخروج عنها دوماً اعتماداً على مبدأ الضرورة، بدلاً عن محاولة تكييف هذا القانون مع ظروف وحاجات الحياة المعاصرة.(٣٥)

لو وقفت هذه الرمزيات عند الممارسات الشخصية لفاعليها، لهان الأمر، فمن حق أى فرد ـ إن أراد ـ أن يعيش فى مدار مغلق قاتم الرؤية. بيد أن التجارب المتعددة فى السودان أثبتت أن إطلاق الشعارات الرمزية، والتى يفترض أن لا تثير قلقاً مثل إعلان الشريعة مصدراً للتشريع، ليست دوماً بالأمر البسيط كما يبدو. ذلك أن مادة مشابهة فى دستور نظام مايو نميرى شبه العلمانى (١٩٧٣)، كانت أساساً لمسودة الدستور الذى صاغه الترابى بهدف تكريس إمامة نميرى. لهذا كان الأب فيليب عباس غبوش (النوبة) محقاً عندما استنكر ورود هذه المادة فى مشروع الدستور الإسلامى فى عام ١٩٦٨. قال غبوش: إن السودان كبلد متعدد الأديان لا يمكن أن يحكم إلا بدستور محايد من الناحية الدينية، ثم سأل عن حق غير المسلم في تولى رئاسة الدولة فى جمهورية إسلامية. وُجِه هذا السؤال إلى الدكتور الترابى الذى استدعى من قبل اللجنة الدستورية ـ بوصفه واحداً من مستشاريها

الفنيين، لا بصفته النيابية ـ للرد على السؤال. وغير مرة، تهرب الترابى من الرد، إلا أن سائله لم ييأس من ترداد السؤال والمطالبة بإجابة تقتصر على لا أو نعم. وإزاء عناد غبوش وإلحافه، أجاب الترابى على السؤال بالنفي (٣٦). هذا الأسلوب فى الجدل حول الدستور الإسلامى يلقى ضوءاً كاشفاً على الطرق الملتوية التى لجأ إليها الإسلامويون لتمرير مشروعهم. علق النعيم على النقاش الذى دار بين الترابى وغبوش بالقول: الشيء ذو المغزى والذى يلفت النظر هو تجافى قانونى عصرى ومخضرم قاد حركته بنجاح على مدى خمس وعشرين سنة اكتسبت فيها بروزاً وطنياً وإقليمياً وسلطة سياسية، التعبير عن هدف حركته فى عبارات دستورية وقانونية محددة .(٣٧) حقاً، بقدر ما كان التوظيف السياسى للدين مكثفاً فى ظاهره، بقدر ما كان سطحياً فى جوهره.

تضمن مشروع الدستور أيضاً نصاً يلزم الدولة بتطهير المجتمع من الفساد والتفسخ الخلقى، دون إيضاح لما يعنيه بكلمتى الفساد والتفسخ الخلقى. وقد استوت الإنسانية المعاصرة منذ عهد جون ستيوارت ميل(٣٨) على أن للفرد سلوكين؛ سلوكا يخص الفرد أسماه ميل (self-regarding)، وسلوكاً يمس الآخرين (other- regarding). السلوك الذى يؤذى الآخرين فى جسدهم أو مالهم أو مصالحهم المباشرة، كما يقول ميل، يجب أن يُخضع لتنظيم القانون، أما السلوك الذى يخص الفرد، خاصة إن لم يجاهر به ويؤذى بذلك مشاعر الآخرين، يبقى سلوكاً فردياً. ومن النفاق بمكان أن تحصر الأخلاق فى الانحرافات الشخصية التى قد تنبو عن الذوق العام أو تؤذى الشعور العام مثل الشرب والملبس، فى حين تبقى الانحرافات الاجتماعية مثل الرشوة، وانتهاب المال العام، واستغلال السلطة، والتعذيب الجنائى، بعيدة كل البعد عن التجريم والتأثيم. إن منح سلطات دستورية لأى حكومة ـ ناهيك عن حكومة يديرها أبرار فى عيون أنفسهم ـ لكيما تراقب سلوك المواطنين فكرة مثيرة للرعب، ولا تتماشى مع مبادئ الديموقراطية الأساسية. فالدساتير ليست مدونات سلوكية، وإنما هى وثائق قانونية تتضمن قواعد والتزامات سياسية تحكم العلاقة بين المواطن والدولة، وتحدد محيط أو كفاف السلطة (Contours of power) فى تلك الدولة.

تلاعب الترابى أيضاً بالألفاظ وتلجلج عندما أثار الأعضاء الجنوبيون موضوع العلمانية. قال: لا أدرى من أين جاء التعبير، ففى فرنسا يتحدثون عن النظام الدنيوى (laic) للتمييز

بين المواطن العادى ورجل الكهنوت، بينما فى الإنجليزية يتحدثون عن العلمانى (secular) للتمييز بين السلطة الروحية (spiritual) والسلطة الزمنية(temporal) [٣٩]. استطرد الترابى يقول إن مصطلح العلمانية لا ينسجم مع مفاهيم الإسلام، ومن ثم فهو غير مقبول من جانب المسلمين، لأن الإسلام لا يضع الدين والحياة العامة فى موقع التضاد. ذلك الرأى اعترض عليه قانونى آخر من أعضاء اللجنة الفنية (ناتالى الواك) قائلاً إن العلمانية تعنى إقصاء الدين عن القوانين والسياسات العامة، ولاتعنى، بالضرورة، معارضة الدولة للأديان.[٤٠] وكان ناتالى محقاً عند ما نأى بالنقاش عن التفلسف؛ لم يتحدث عن العلمانية كمنهج يقيد المرء بالالتزام بالعقلانية والاستنباط البرهانى فى الحكم على شئون الدنيا، لأن الأديان لا تُخضعِ للأخذ والرد المعارف الدينية فى جانبيها المعيارى أو العملى (المقاصد). بل نشك كثيراً فى أن الذين كانوا ينادون بالعلمانية فى السودان قد سعوا لاستقصاء أصول عند الإنجليز كلمة (secularism)، أو كلمة (laicte) عند الفرنسيس، بكل ما يحمله المعنيان من تداعيات وإسقاطات فيما يخص علاقة الدين بالمجتمع، ودوره فى حياة البشر. كل الذى كان يعنيهم هو أن لا توضع قوانين عامة أو دساتير تستمد من دين معين فى وطن متعدد الديانات، ناهيك عن أن تحتكر الدين مجموعة بعينها، صَغُر حجمها أم كبر، ثم تستحوذ باسمه على المجتمع. ومن المفارق، أن أول عهد للجنوبيين بالحديث عن العلمانية، كان بعد تقديم مشروع الدستور الإسلامى، مما يعنى أن الموقف ـ على الأقل بالنسبة للجنوبيين ـ كان لحظياً سياسياً، أكثر منه موقفاً أيديولوجياً ثابتاً. وكان ذلك فى تصريح أدلى به برلمانى جنوبى مرموق لإحدى صحف الخرطوم.[٤١] لهذا، يرجع الفضل للأحزاب التقليدية فى سك مصطلح العلمانية فى الخطاب السياسى الجنوبى. بعد أن أغلق تبنيها لمشروع الدستور الإسلامى كل الأبواب على الجنوبيين، وأسقط بالفعل توصيات لجنة الاثنى عشر. نتيجة لذلك، أعلن أبيل ألير، المتحدث الرسمى باسم المجموعة الجنوبية فى لجنة الدستور، انسحاب المجموعة من اللجنة قائلاً: لم ير الجنوب فى الدستور الإسلامى إلا تعبيراً عن أسلوب حياة وثقافة أو إيمان أعمى بما يعرف بالأمة العربية. ونتيجة للمكونات الدينية ـ العرقية لمشروع الدستور، فإن الزنوج الأفارقة المسيحيين والمسلمين والوثنيين قد

أجمعوا على رفض تلك الوثيقة . وكانت المجموعة التى تحدث أبل باسمها تضم، بجانب الجنوبيين، نواب البجة والنوبة، ولهذا جاءت إشارته للأفارقة المسلمين.

فى خضم حربهم المقدسة لصياغة دستور يعزز نفوذهم ويقضى على معارضيهم اليساريين، تناسى الجناح الإسلاموى فى المؤسسة السياسية التقليدية بكل بساطة مشكلة السودان الأولى: الحرب فى الجنوب. ولعلهم اعتقدوا أن ما يخدم مصلحة الأغلبية المسلمة ينبغى أن يخدم بالضرورة الأقلية غير المسلمة. أو لعلهم ظنوا أن الحرب ببركة الشريعة ستلقى أوزارها، وأن الاقتصاد سينمو ويزدهر، وأن الشعب كله سيقر عيناً ولا يحزن. وقائع الحال تدحض هذه الظنون، فإقرار الأحزاب الشمالية، أو لنقل بعضها (إذ امتنع مؤتمر البجة وأبناء جبال النوبة بمسلمهم وغير مسلمهم كما امتنع أفراد ينتمون إلى الأحزاب التقليدية عن تأييد ذلك المشروع) سدد الضربة القاضية على ما بقى من قرارات مؤتمر المائدة المستديرة حول الصراع فى جنوب السودان. وكان رئيس الوزراء، الصادق المهدى قد تلقى تقرير لجنة الاثنى عشر فى يونيو ١٩٦٦ ، ولكنه، بدلاً من أن يستدعى مؤتمر المائدة المستديرة الذى شكل اللجنة وقرر أن ترفع تقاريرها إليه، ادعى أن الموقف قد تغير، وآثر عقد مؤتمر أسماه مؤتمر عموم الأحزاب (All-party Conference)، بدلاً من مؤتمر المائدة المستديرة. على ذلك تواطأ رئيس الوزراء مع الحزب الوطنى الاتحادى، فى حين قاطع مؤتمر "عموم الأحزاب الحزب الشيوعى السودانى الذى شارك مبدئياً فى لجنة الاثنى عشر ثم انسحب منها بعد ذلك، وحزب الشعب الديموقراطى الذى لم يشارك البتة فى لجنة الاثنى عشر بدعوى استبعادها لتيارات جنوبية، وكان يعنى بذلك مجموعة سانتينو دينق الهامشية التى اصطنعتها الأحزاب الشمالية. لم يشترك أيضاً فى مؤتمر عموم الأحزاب السياسيون الجنوبيون فى المنفى والذين مُنعوا عملياً من المشاركة. ولاشك فى أن لكلمة عموم، والتى تعنى لُغةً الشمول، معنى آخر عند رئيس الوزراء. نزعم أن إقدام رئيس الوزراء على تلك الخطوة ـ كما أكدت الممارسات المستقبلية فى أعوام ١٩٧٧ ، ١٩٨٦ ، ١٩٨٨ ، ١٩٩٩ ـ لم يكن له أدنى مبرر موضوعى، بل كان دافعه الأساس هو رغبة الصادق فى وضع بصمته الشخصية المميِزة على أى تطور سياسى فى البلاد، حتى فى

الموضوعات التى اجتمع فيها كل أهل السودان على رأى. وبسبب هذا التمركز الباثولوجى فى الذات قرر الصادق أن يعقد مؤتمر عموم أحزاب السودان كبديل لمؤتمر المائدة المستديرة، لأن المؤتمر الأول لم يكن من بنات أفكاره.

من المؤكد أن ما توصل إليه مؤتمر عموم الأحزاب ما كان ليصبح أساساً للإجماع حتى لو شاركت فيه كل الأحزاب الشمالية، وكل الأحزاب الجنوبية العاملة داخل السودان. فساسة الجنوب الذين يقيمون فى المنفى واستبعدوا من الاجتماع ما كانوا ليلتزموا بأى قرار يصدر عن ذلك المؤتمر فى غيابهم. كما أن حركة أنانيا ما كانت هى الأخرى لتلتزم بالقرارات الصادرة عن مؤتمر لم تكن طرفاً فيه، خاصة فيما يتعلق بالترتيبات الأمنية. وحتى إن توفر الشرطان فإن طرح مشروع الدستور الإسلامى بعد أن اختتمت لجنة الاثنى عشر أعمالها، وحددت مقومات نظام الحكم فى السودان، كان بمثابة المسمار الأخير فى نعش المصالحة، كما ذكر بصدق أبيل ألير.(٤٢) تلك هى الحقيقة التى أغفلها الصادق المهدى تماماً، وكان خليقاً به أن يعى الحقائق التى عرضها أبيل ألير بصراحة فائقة عندما أعلن انسحاب الجنوبيين وغيرهم من لجنة الدستور؛ وغيرهم، كما قلنا، شمل البجه والنوبه. بدلاً عن الاعتراف بتلك الحقائق، ظل الصادق واثقاً بأنه جدير بالترحيب والتهليل لنجاحه فى وضع أسس للسلام خلال الشهور العشرة التى قضاها فى الحكم عبر مؤتمر عموم الأحزاب. ففى واحدة من رسائله ذكر أن ما أنجزه نظام مايو فى اتفاق أديس أبابا، لم يكن ليتحقق إلا بفضل الحكومات المدنية الديموقراطية ـ بما فيها حكومته.(٤٣) استطرد الصادق يقول فى تلك الرسالة أنه فى سياق تلك الاجتماعات «**تم التعرف على الطبيعة السياسية والثقافية للحرب الأهلية بين الشمال والجنوب**» (التأكيد من عند الكاتب). لا خلاف فى أن حكومة أكتوبر أفلحت فى إبراز الطبيعة السياسية والثقافية للحرب الأهلية بصورة لم يسبقها إليها أحد، ولكن ادعاء الصادق أنه وحلفاؤه فى مشروع الدستور الإسلامى قد تعرفوا على طبيعة الحرب، ليس أكثر من مزعم زاعق مستفز. فلربما نسى الصادق وهو يتحدث عن التعرف على الطبيعة الثقافية للحرب الأهلية، بيان الأزهرى الافتتاحى فى مؤتمر المائدة المستديرة الذى قسم فيه أهل السودان بين أجدادكم الأفارقة وأجدادنا العرب. ولربما

أصيب الصادق بفجوة فى الذاكرة (amnesia) حول حدث فارق: إعداده ـ بالتعاون مع زعماء الأحزاب الشمالية ـ للدستور الإسلامى الذى دق المسمار الأخير فى نعش المصالحة، على حد تعبير أبيل ألير. وليس من المعقول أن يكون الصادق قد نسى أول خطاب له فى البرلمان قرر فيه أن هُوية السودان (وليس الشمال) الثقافية لا يمكن التعبير عنها إلا فى إطار عربى ـ إسلامى. هذا الرأى ما فتئ الصادق يردده حتى أصبح عادة لديه، والعادة توأم الطبيعة. الزعماء يخطئون دوماً، كما يخطئ الفلاسفة النابهون، وكما قال الشاعر الرومانى هوراس (Horace) "حتى هوميروس يخطئ"(٤٤)

وفيما يبدو، فإن رئيس الوزراء السابق يحسب أن دور الحكومة هو اتخاذ القرارات وصياغة البرامج، لا تنفيذها، علماً بأن الحكومة، ليست وحدة للبحوث فى شعبة العلوم السياسية بجامعة الخرطوم، وإنما هى سلطة تُمضى الأمر حتى يثبت ثم تخرجه إلى العمل، ولهذا أسميت السلطة التنفيذية. وفى المعاجم حكم بالأمر قضى، واحتكم فى الشيء تصرف فيه وفق مشيئته. نكاد نجزم بأن الصادق الذى لا يُلجِم لسانه عن الحديث، واللسان سبع عقور، يظن أن الحكم ممارسة تأملية، فأنت حاكم فالح بقدر نجاحك فى التنظير والتأمل.

مهما كان من أمر، الحصيف من الحكماء والسياسيين يغدو أكثر حكمة بمرور الأيام، بحيث لا يستحى من الاعتراف بأخطائه. هل نقول أن تشويه المهدى الدائم للوقائع، واصطفاءه للحقائق لكيما تتوافق مع أطروحاته، وعجزه الغريب عن الاعتراف بأنه يخطئ مثل كل البشر، يكشف عن فقدان للحكمة؟ أياً كان الجواب، فإن هذا العجز حدَّ كثيراً من قدرة الصادق على لعب الدور الذى هو مؤهل له فى حل أزمات السودان المتعددة، بل زاد من فقدان الناس للثقة فيما يقول. فأهل السودان لم يعودوا يحملون ما يقوله فى الصباح محمل جد، حتى يحل المساء ليروا إن ثبت عليه، أو حاد عنه.

إلى ماذا انتهت صراعات الأحزاب؟ نعود إليها لنقول أنها كانت من الهزل بمكان، بحيث لم تستطع الأحزاب التوحد لفترة كافية من الزمن، حتى لإقرار دستور تمت صياغته خصيصاً بغية إحكام قبضتها على مقاليد الحكم. فى تلك الملهاة الهازلة، أيّد الحزب الوطنى الاتحادى المحجوب ضد الصادق، ثم ساند الصادق ضد المحجوب، وأخيراً وقف إلى جانب

المحجوب ضد الصادق؛ كل ذلك لدوافع خاصة، لم يكن من بين الدوافع، بالقطع، اختلاف رؤى الطرفين حول وسائل إنهاء الحرب، أو تسريع التنمية، أو استقرار الحكم. كان على رأس الدوافع الخاصة، أولاً تعميق الخلاف بين الصادق وعمه من ناحية، وبينه وبين محجوب من ناحية أخرى بهدف إنهاك حزب الأمة. وثانياً رغبة قيادات الحزب الوطنى الاتحادى فى قهر طموحات الصادق الجارفة من أجل تحجيمه. وبمجرد تحقيق الهدفين بَدَّل الحزب الوطنى الاتحادى خط سيره واندمج مع حزب الشعب الديموقراطى ليشكلا معاً الحزب الاتحادى الديموقراطى، والذى حاز أكثر من نصف الأصوات فى الانتخابات التالية. فى أوج ذلك الانتصار دخل الحزب الجديد فى ائتلاف حاكم مع جناح الإمام الهادى واستقر فى السلطة لينعم بثمار الحكم بعد أن تحقّقت أهدافه على أفضل ما يكون، أو هكذا ظن. مرة أخرى دخلت الأحزاب فى فترة من الحسابات الخاطئة، والحسابات الخاطئة كادت أن تكون سمة خَلقية (congenital) لتلك الأحزاب، ذلك أنهم اختصروا الحكم فى شيئين: السعى وراء الفوز فى الانتخابات، وتشكيل الائتلافات، اعتقاداً منهم أن ليس دوماً فى الإمكان أبدع مما كان أو هو كائن. تلك هى الظروف التى تدخل فيها الجيش، هذه المرة دون دعوة من أحد. وحينما استولى الجيش على السلطة فى نهاية مايو ١٩٦٩، لم يكن ثمة أحد ليدافع عن حكومة الديموقراطية الثانية.

□□

خلاصـــة

لا تلقى السياسات الحزبية فى التعامل مع قضايا السودان الجوهرية: الحرب، والسلام، ترشيد الحكم، خلال هذه الفترة من أى مؤرخ إلا الإدانة. فبدلاً من أن تعى الأحزاب الدرس من فشل سياسات عبود فى الجنوب، عملت على اتباع سياساته بدقة بالغة. فمنذ فترة الاستقلال فى منتصف الخمسينيات وحتى منتصف الستينيات كان سلوك الحكومات المدنية فى الجنوب أشبه بسلوك المستعمرين الجدد، منه بسلوك الوطنيين الديموقراطيين. وتتراوح الأمثلة على ذلك بين الكذب الفاضح على مواطنيها والتنكر للعهود، إلى الغزو

الصريح للجنوب والإيذاء البدنى لصفوته. أضف إلى ذلك أن الجيش خلال حكم عبود ـ كما فى فترة حكم محجوب ـ كان يتصرف فى الجنوب مثلما يتصرف أى جيش أجنبى يغزو بلداً آخر. ثم جاء الإسلامويون ـ القدامى والمحدثون ـ فى منتصف الستينيات ليدخلوا السودان فى بلاء عظيم قضى على كل ما هو جميل وإنسانى فى نفوس عامة أهل السودان المسلمين وغير المسلمين. وبإصرارهم على أن يقوم دستور بلد متعدد الأديان يأملون فى توحيده، على أساس دين واحد يصبح هو مصدر التشريع وقاعدة الحكم للوطن كله، أبانوا عجزاً كاملاً عن التمييز بين ما حقيقى وما هو وهمى.

كان بمقدور المؤسسة السياسية الشمالية فى السودان التى قررت تديين السياسة أن تأخذ العظة والعبرة من التجربة الهندية، والتى نعود إليها مرة أخرى. مثالنا هذه المرة هو متعصبو الهندوس الذين عارضوا العلمانية معارضة شديدة بعد أن قرر نهرو وصحبه أن تكون أساساً للحكم. وكانت حجة الهندوس مماثلة تماماً لحجة نظرائهم السودانيين، حين وصفوا العلمانية بأنها فكرة غريبة دخيلة، وقالوا أن الوضع الطبيعى يقضى بأن تحكم الهند بقوانين منحازة إلى ثقافة وديانة الأغلبية. هذه الديموقراطية العلمانية التى أشادها نهرو لم تحرم المسلمين من غشيان مساجدهم وأداء شعائر دينهم، كما لم تمنع الهندوس من التردد على معابدهم وممارسة طقوسهم. ورغم الغلبة العددية للهندوس أتاحت تلك الديموقراطية العلمانية المجال لثلاثة من المسلمين، مع أقليتهم، للارتقاء إلى سدة الرئاسة: ذاكر حسين، فخر الدين على أحمد، وأخيراً أبوبكر زين العابدين عبد الكلام . والطريف فى أمر الأخير أن الذى تبنى ترشيحه للرئاسة هو الحزب الهندوكى الحاكم، وأيده حزب المؤتمر المعارض، بحيث نال ٤١٥٢ صوتاً من مجموع الكلية الانتخابية (٤٧٥٨ صوتاً) . ولو قرر الحزب الهندوكى الحاكم، بسبب من غلواء بعض أنصاره، تحويل الدولة العلمانية إلى دولة دينية هندوكية لأصبح فيها حال ذاكر حسين وصحبه كحال فيليب عباس غبوش فى دولة أزهرى والصادق والترابى الإسلامية. أيضاً لو حدث هذا لانفطر قلب الإسلاميين فى السودان وخارجه حزناً على المصير الذى كان سينتهى إليه مسلمو الهند الذين يمثلون ١٠٪ فقط من السكان ، إلا أن تعدادهم يبلغ ٢٥٠ مليون نسمة، أى أقل قليلاً من عشرة أضعاف مسلمى

السودان بحساب اليوم . وبالفعل ما فتئ الإسلامويون السودانيون ـ كغيرهم من المسلمين فى الوطن العربى ـ يتحسرون على ما يلاقيه مسلمو الهند على أيدى هندوسها المتعصبين، ويدينون كل تجاوزات هؤلاء المتعصبين، والتى هى أيضاً تجاوز لما تنص عليه قوانين الهند، وينص عليه دستورها العلمانى. فعلى سبيل المثال، أصبح حادث انتهاك الأصوليين الهندوس لحرمة مسجد بابيرى فى أقوديا قضية طبقت شهرتها آفاق العالم الإسلامى. أصحاب تلك القلوب المتصدعة حزناً على مسلمى الهند لا يستحضرون ـ حتى فى غمار حزنهم ـ المصير الذى يلقاه ثلاثون بالمائة من إخوانهم وأخواتهم غير المسلمين من جراء السياسات التى تُبرر بمنطقة الأغلبية العددية هيمنة دين واحد على كل أهل الملل والنحل فى السودان. محنة إسلامويى السودان، وغيرهم من الإسلامويين فى الوطن العربى، لا تعود إلى ثغرة فى الوعى، وإنما إلى عقدة الاصطفائية، والتضخيم الأسطورى للذات. قرأوا قوله تعالى كنتم خيرَ أمةٍ أُخرجت للناس "وفهموا منه أنهم مُغالِبون الأمِم فى الفضل إلى يوم الدين، وإلى ذلك الفهم الملتبس الخاطئ استراحوا. وكان أكثر ما يسود هذا الفهم فى عهود الغيبوبة الفكرية التى وقفت معها الصيرورة التاريخية للإنسان المسلم. فى تلك العهود، أصبح التخلف الذى يصنعه المسلمون بأيديهم ابتلاءً، وصار العجز الذاتى المُقعِد عن تحقيق الذات امتحاناً من رب العباد، وبحكم بلادة العادة استمرأ المسلمون فى الوطن العربى الهرب من حاضرهم والهجرة إلى ماضيهم. لو تمعنوا قليلاً فيما أنجزه المسلمون فى آسيا (ماليزيا مثلاً) ، لأدركوا بأن الإنسان صانع قدره. فالماليزيون مع شدة إسلامهم، لم ينقموا على الحضارة الإنسانية الغربية، بل نهلوا منها وقادروا أهلها فى مجالات التكنولوجة المتقدمة دون استطالة. الذين برعوا فى الاستطالة هم الذين ما زالوا يعيشون فى ليل التاريخ، ومع هذا يوقنون كل اليقين بأنهم خير أمة، وأن ما ينطبق على غيرهم لا ينبغى أن ينطبق عليهم، إذ هم خيار من خيار.

الوعى بأنّا جزء من هذا العالم، ينطبق علينا ما ينطبق على بقية أهله، هو الفريضة السياسية الغائبة التى ينبغى أن ينسجم معها القادة الشماليون لكى يفهموا شكوك الجنوبيين وغضبهم وعنفهم، قبل أن يفكروا فى الوصول إلى حل للأزمة السودانية. ولكن الحقيقة فى

السودان ـ على خلاف بلاد الله أخرى ـ كثيراً ما تكون أغرب من الخيال. فمن المثير للسخرية، مثلاً، أنه رغم معاناة كل أهل السودان بسبب الحرب، ووضوح الأسباب التى عمقت من نوازع الشقاق بين أهله، مازال هناك من يكرر السؤال السخيف والمشبوه فى ذات الوقت: ماذا يريد الجنوبيون؟ السؤال الحقيقى الذى يجب أن يُسأل هو: ماذا يريد الشماليون؟ فالجنوبى لم يحمل السلاح ليفرض الوحدة، كما قلنا، بل حملته حكومات الشمال. الإجابة على ذلك السؤال ليست ببعيدة عن السائل، إذ ما عليه إلا أن يرجع إلى متحف السياسة السودانية: متحف الوعود التى لم تَصدُق، والآمال التى أُحبطت، والمناورات السياسية الغبية التى ما انفكت تدور فى حلقات حلزونية.

بات من الضرورى أيضاً أن يتحمل الساسة الجنوبيون مسئوليتهم عن إطالة أمد الحرب فى السودان، كان ذلك بسبب تراخيهم فى اللحظات الحرجة، أو قابلية بعضهم للفساد والرشوة من جانب ساسة شماليين لا يقلون فساداً. هؤلاء الساسة مسئولون عن الانشقاقات التى ابتليت بها السياسة الجنوبية منذ استقلال البلاد بلا هدف أو جدوى، عدا تحقيق المصالح الخاصة وإرضاء الطموح الشخصى. ولو كان أولئك الزعماء الجنوبيون أكثر توحداً وأقل ثرثرة، لأمكن التوصل إلى تسوية مرضية، أو حتى مفروضة بسبب الأحداث، ولوفرت البلاد ـ فى الشمال والجنوب ـ على نفسها عناء الصراع القتّال، والفساد، والتشرذم. تلك الممارسات الضارة هى التى مهدت الطريق إلى نجاح سياسات فرق تسد التى أضحت لحناً متكرراً ناشز النغم، منذ عهد الأزهرى وحتى زمان الجبهة. لكنّا نجور على الحق إن لم نسجل هنا كل التقدير للجيل الأول من الزعماء الجنوبيين الذين ثبتوا على مواقفهم وظلوا بعيدين كل البعد عن الاسترشاء والعطب الخلقى. من هؤلاء نذكر ستانسلاوس بياسما، وساتورنينو لاهورو، ووليام دينق، وقوردون مورتات، وبنيامين لوكى، وكليمنت امبورو وآخرون تعرضنا لبعضهم فى هذا الكتاب. بسبب جلَد هؤلاء الزعماء وصدق توجههم، نالت منهم وآذتهم الحكومات الشمالية المتعاقبة، وتجنبهم الجنوبيون المتآمرون مع تلك الحكومات.

مع كل هذا الفحش السياسى يتعين على المرء ألا يبحث فى أى مكان آخر عن أسباب سقوط الحكومة الديموقراطية البرلمانية الثانية تحت أقدام الجيش. إن أدنى عامل مصنع

يدرك أن أولى قواعد إدارة الأعمال تقضى بالتخلص من المعدات التى انتهت صلاحيتها وهبط منحنى نفعيتها، فى الوقت الذى ازدادت فيه تكلفة صيانتها. لهذا، فإن نميرى - أو أى عسكرى آخر - قد وجد الجو المهيىء له تماماً.

□□□

هوامش وإحالات

(1) T.S. Elliot, Murder in the Cathedral.

(2) ضم مجلس السيادة فى الديموقراطية الأولى الدرديرى محمد عثمان، أحمد محمد صالح، عبد الفتاح المغربى، أحمد محمد يس، سيرسيو إيرو ، كما ضم فى الديموقراطية الثانية التجانى الماحى، عبد الحليم محمد، مبارك شدلد، لويجى أدوك، إبراهيم يوسف سليمان.

(3) The Vigilant, Khartoum, May 15, 1985.

(4) Bona Malwal, People and Power, P 42.

(5) The Vigilant, June 27,1965.

(6) نفس المصدر.

(7) جريدة العلم، الافتتاحية، ١٥ يوليو ١٩٦٥.

(8) Ruay, The Politics of Two Sudans, P. 133

(9) مالزاك (فرنسى) كورسيكى كان يقوم باصطياد العبيد فى منطقة رمبيك فى العام ١٨٥٦.

(10) لا يمثل ذلك القرار، فى رأى أبل ألير، إعلاناً للحرب على الأنيانيا فقط، بل على النخبة الجنوبية المتعلمة أيضاً. وقد أستشف ألير من الروح التى سادت المناقشات حول هذا الأمر بأن اليمين واليسار فى شمال السودان كانا متفقين على أن المتعلمين الجنوبيين هم أس المشكل Abel Alier, Southern Sudan, P 38.

(11) أكد تحقيق قام به قاض للمحكمة العليا (دفع الله الرضى) أن ٤٣٠ متعلماً جنوبياً مدنياً لاقوا حتفهم فى جوبا وواو فى حملة مدبرة من الجيش للقضاء على من كانوا يحسبون أس البلاء. ومع أن هذا الرقم يقل كثيراً عما أشيع عقب الحادث (١٤٠٠ قتيل)، إلا أن مصرع ٤٣٠ مدنياً اغتيل أغلبهم فى دورهم لا يمكن وصفه بشىء غير التصفية العرقية.

(12) بالرغم من أن مقتل وليام دينق قد حدث خلال حكم المحجوب، إلا أن الصادق (باعتباره حليفاً لدينق) لم يبدِ جهداً للكشف عن دور الجيش فى اغتيال حليفه، بقدر الحماس الذى أبداه فيما بعد لمتابعة قاتلى الإمام الهادى بعد سقوط نميرى. وفى رسالة لبونا مالوال فى أغسطس ١٩٩٢ عاد الصادق للموضوع مؤكداً أن الحادث لم يقع فى فترة حكمه. على تلك الرسالة رد مالوال بالقول:

قَتلة ولِيام معروفون ولم يُقدم واحد منهم للعدالة. إن الهدف من التحقيق ليس هو العقاب، بل إن الجناة يمكن أن يمنحوا حصانة ضد العقاب إن كان فى ذلك ما يطهر الأجواء ويمنع وقوع هذه الفظائع مستقبلاً.

(13) محاضر الجمعية التأسيسية، أكتوبر ١٩٦٦.

(14) جريدة النيل، ١٤ يوليو ١٩٦٥.

(15) The Vigilant, November 11, 1966

(16) صادق المهدى، مستقبل الإسلام والعروبة فى السودان.

(17) صادق المهدى، يسألونك عن المهدية، المطبعة الحكومية، الخرطوم.

(18) المصدر السابق، ص.ص ١٩، ٣٥، ٢٤٨.

(19) محمد سعيد القدال، الإسلام والسياسة، صفحة ٧٥.

(20) الوسط، ٢٧ يونيو ١٩٩٤.

(21) فى العشرين من ديسمبر ٢٠٠٢، تم اختيار الصادق إماماً للأنصار، المنصب الذى ظل شاغراً منذ رحيل الإمام الهادى، ومازال هناك من ينكر عليه تلك الإمامة مثل عمه أحمد المهدى، وابن الإمام الراحل، ولى الدين الهادى المهدى. وهكذا اجتمعت للصادق إمامة الأنصار مع قيادة السياسة (رئاسة حزب الأمة)، الأمر الذى أنكره على عمه فى الستينيات.

(22) للمزيد من التفاصيل، النخبة السودانية وإدمان الفشل ص.ص ٢٤٣–٢٤٥

(23) يقول النعيم للحد الذى ربما تكون قد طبقت به بعض جوانب الشريعة، تم ذلك التطبيق كجزء من القانون العرفى للمجتمع وعملياً ألحقت به تعديلات واسعة. ولم تكن الشريعة هى النظام القانونى لأى حكم مركزى فى السودان باستثناء أربعة عشر عاماً فى القرن الماضى (القرن التاسع عشر). عبدالله أحمد النعيم: Reforming Islam, P 25

(24) أسس الإخوان المسلمون ما يسمى بالجبهة الإسلامية للدستور، وعبر الضغوط والابتزاز تمكنت تلك اللجنة من استصدار تأييدين هامين لمشروعها: الأول من قاضى القضاة، الشيخ حسن مدثر الذى بعث بمذكرة للجمعية يدعوها لوضع دستور إسلامى، والثانية من السيدين على الميرغنى وعبد الرحمن المهدى يؤيدان فيها إصدار دستور قائم على مبادئ الإسلام.

عبد الوهاب الأفندى: Turabi,s Revolution, P 57 - 58

(25) A. Sid Ahmed, Politics and Islam, op. cit, P 63

(26) نفس المصدر

(27) المصدر ١٩ أعلاه.

(28) ذكر الأفندى أن الإخوان كانوا قلقين من تنامى نفوذ الحزب الشيوعى، خاصة بعد هيمنته على النقابات. لهذا قرروا، كما قال، الانتقال بالمعركة إلى المساجد. المصدر ٢٤ أعلاه.

(29) عنوان الكتاب الوحيد الذى كتبه الزعيم إسماعيل الأزهرى والذى انحصر جله فى شرح للإجراءات دون خوض فى جوهر الديموقراطية البرلمانية.

(30) M.A. Mahjoub. Democracy on Trial., P 181

(31) نشر المقال فيما بعد فى كتاب للدكتور طه حسين عنوانه "من بعيد.

(32) نشرت المقالات بعنوان يوم أكل الثور الأبيض، وفيما بعد تضمنها كتاب للمؤلف بعنوان حوار مع الصفوة نشرته دار النشر بجامعة الخرطوم.

(33) المصدر ٢٥ أعلاه.

(34) تعديل ١٩٦٧ لقانون المحاكم المحمدية لعام ١٩٠٢.

(35) A. A. An-Naim. Civil Rights in the Islamic Constitutional Tradition, P 283

(36) محاضر الجمعية التأسيسية لعام ١٩٦٨، صفحة ١٦٨.

(37) المصدر ٣٥ أعلاه.

(38)J.S. Mill. On Liberty

(39) المصدر ٣٦ أعلاه، صفحة ١٧١.

(40) نفس المصدر.

(41) فى تصريح لجريدة الأيام، قال البرلمانى الجنوبى هنرى باولو لوقالى أن الجنوبيين سيتعاونون من الآن فصاعداً مع أى جماعة سياسية ترغب فى التعاون معهم لأجل وضع دستور علمانى. الأيام ٢٧ مارس ١٩٦٩.

(42) Abel Alier. Southern Sudan, P 40.

(43) جاء ذلك فى رسالة أعدها المهدى لمؤتمر حول حقوق الإنسان فى كمبالا، ١٩٩٩. عنوانها: الميلاد الثانى للديموقراطية .

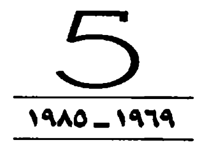
(44) هوراس، فن كتابة الشعر (Art Poetica)

□□□

«لا ينتـــهى شىء بصـــورة
مشـرفـة، مـا لم ينتـه لشكل
أفـــضل مما بدأ عليــــه»

صموئيل جونسون

□□



حكم نميرى من التفاؤل الأعمى إلى الخبل

مُقَدِّمَة

فترة حكم نميرى (١٩٦٩ـ١٩٨٥) هى واحدة من أبرز الفترات فى سودان ما بعد الاستقلال. فأولاً كانت تلك الفترة بتناقضاتها، صورة مصغرة للخَدَر الروحى (spiritual anesthesia) التى مُنى بها الجسم السياسى السودانى منذ الاستقلال. ذلك داء نفسى يصحبه دوماً تبلد فى الأحاسيس. ثانياً، أضاع نميرى، وكل من اشتان شأنه فى تلك الفترة، واحدة من الفرص النادرة للتوصل إلى سلام دائم. فقليلاً ما توافرت لزعيم سودانى فى فترة ما بعد الاستقلال الفرصة لأن يكون بطلاً وطنياً بلا حدود. بإرادته، أهدر نميرى تلك الفرصة تماماً حتى انتهى أمره من مَعلاه إلى مَسفَله.

وكما أشرنا آنفاً، درجت الأحزاب فى الشمال على إلقاء اللوم على العسكريين وحدهم فى إجهاض الديمقراطية. فالأحزاب ما برحت تؤكد أن السودان قد شهد منذ استقلاله اثنين وثلاثين عاماً من الحكم العسكرى والفترات الانتقالية من حكم عسكرى لحكم مدنى، فى حين تولت الحكومات الديموقراطية زمام الحكم لعشر سنوات فقط. ووفق هذا التقدير الحسابى، تقول الأحزاب أن الأنظمة العسكرية تتحمل، أكثر من الأنظمة الديموقراطية، القدر الأكبر من المسئولية عما حاق بالسودان من علل سياسية. تلك الحجة باطلة، كما أن التقدير الحسابى الذى اعتمدت عليه فاسد. وكما يقول علماء أصول الدين الفاسد يقع صحيحاً فى جملته ولكن تنقصه بعض الشروط ليكون صحيحاً، والباطل غير صحيح من أصله. فصحيح أن الحكومات العسكرية والانتقالية قد حكمت السودان على مدى اثنين وثلاثين عاماً من عمره منذ الاستقلال. وصحيح أن الحكم لم يُتح للأنظمة المدنية الديموقراطية، إلا لفترة عشر سنوات فقط. لكن، بنفس القدر من الصحة، عاش السودان

على مدى اثنين وأربعين عاماً فى ظل حروب باردة وساخنة. لهذا، إن كانت الحرب هى علة العلل فى السودان، فالمسئولية عن استمرارها يتحملها النظامان العسكرى والمدنى. ولكن من المفارق أن الفترة الوحيدة التى نعِم فيها السودان والجنوب بسلام نسبى لمدة عشر سنوات (١٩٧٢-١٩٨٣) كانت خلال تولى إحدى الحكومات العسكرية الحكم. ما يعيب حجة الأحزاب، كما سلف الذكر، هو أن المسئول الأول عن إدخال الجيش إلى وطيس المعركة هم الساسة أنفسهم عندما زجوا به فى حرب أهلية سياسية الطابع كان من الممكن إيجاد حل سياسى لها إذا خلصت النيات، واتضحت الرؤى. ولا يكون خلاص النوايا إلا بالنأى عن النظرة الذاتية الخانقة، كما أن اتضاح الرؤى لا يتم إلا بالاستقصاء العقلانى للمعطيات الموضوعية للأزمة السودانية. تلك، والحمد لله الذى لا يحمد على المكروه سواه، نعم لم تتوفر إلا لقلة عصم ربى ممن ولوا أمر الناس.

ثمة عوامل ثلاثة كان لها دور كبير فى استيلاء الجيش على السلطة فى ٢٥ مايو ١٩٦٩. العامل الأول هو موجة الغضب ضد الأحزاب التقليدية التى سادت أوساط اليسار، وبخاصة الحزب الشيوعى السودانى. ونعيد إلى الأذهان قيام تلك الأحزاب بنفى أعضاء الحزب الشيوعى السودانى وتابعيه عن المسرح السياسى، مخالفة بذلك كل مبادئ الديموقراطية الليبرالية المتعارفة التى تظاهرت بقبولها نبراساً للحكم، ومخالفة أيضاً تاريخ التسامح السياسى الذى تميز به السودان، على الأقل فى الشمال. وسواء كان الحزب الشيوعى قد تواطأ بالفعل فى التدبير الماهر للانقلاب العسكرى عام ١٩٦٩، أعان على بقائه بعد وقوعه، فتلك مسألة لاتهم. المهم هو أن أى ظن بأن الحزب الشيوعى سيذرف الدمع على رحيل ديموقراطية سعت لتدميره، أمر يخالف طبائع الأشياء. أما العامل الثانى فهو انتشار الثقافة العسكرية فى المنطقة كلها. تجلببت تلك الثقافة، مع عسكريتها، بأردية أيديولوجية مختلفة، واتخذت لنفسها شعارات ومصطلحات ثورية أصبحت عند أهلها كالتمائم. من بين مفردات تلك الثقافة الشائعة: القومية العربية، الاشتراكية العربية، الإحياء القومى الخ. ومع أن تلك الشعارات فقدت صدقيتها تماماً بعد وابل من التجارب الكارثية إلا أن إنكار شعارات مثل الناصرية والبعثية والقومية فى الوطن العربى فى الستينيات، كان أمراً يقارب سوء

السلوك، إن لم يعادل الهرطقة. العامل الثالث، هو هيمنة هوس الحزب الواحد فى جنوب القارة، كما فى شمالها، باستثناء حالات قليلة. ساد الرأى يومذاك أن توحيد الأوعية السياسية فى حزب واحد هو الوسيلة المثلى لبناء الوطن والحفاظ على وحدته. وجدير بالذكر أن أنظمة الحزب الواحد، سواء فى أفريقيا أو العالم العربى، أُنشىءت على غرار النموذج الشمولى الذى انتهجه لينين، وهو النموذج الوحيد لذلك النوع من التنظيمات الذى عرفه العالم فى القرن الماضى. حبب ذلك النموذج إلى قلوب الناس نجاحه الظاهرى فى توحيد شعوب الاتحاد السوفيتى، وبناء دولة حديثة صارت قوة عظمى فى أقل من نصف قرن. ولعل كثيرين صدَقَوا، كما صدق ذلك لينين نفسه،أن تلك كانت هى نهاية التاريخ. قال لينين: «ستنتصر الشيوعية فى معركة التاريخ، وعلى العالم أن يعى هذا».

داخل ذلك النموذج ابتلعت الدولة المجتمع، والتهم الحزب الدولة، وصار الحزب إلى أيدى قلة مهيمنة (nomenclatura) تقبض وتبسط، وكان ذلك هو كعب أخيل بالنسبة لها. ومهما كان الرأى حول النموذج اللينينى الحزبى، إلا أنه لا يمكن إنكار مدى التأييد الذى حصل عليه ابتداءً فى البيئة التى نشأ فيها، ليس فقط بسبب الإنجازات التى حققها وأصبح معها الاتحاد السوفيتى القوة الثانية فى العالم، وإنما أيضاً لاعتماده منذ البداية على قاعدة شعبية راكزة. أما فى العالم العربى فقد جاءت كل أنظمة الحزب الواحد نتيجة لانقلابات عسكرية، بل أصبح السطو العسكرى على السلطة أداة مشروعة للتغيير السياسى، وحقيقة مسلما بصحتها. المُثير للسخرية، أن ظهرت فى تلك المرحلة مدرسة من مدارس الفكر السياسى الغربى أصبحت ذات نفوذ واسع فى الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا. تلك المدرسة انتحلت المعاذير لتدخل الجيش فى السياسة. أساطين تلك المدرسة كانوا ينتمون لطرفى الانقسام الأيديولوجى المعروف آنذاك: اليمين واليسار. من بين هؤلاء برز صموئيل هنتنقتون الذى قال بنجاعة الأنظمة العسكرية فى التطوير والتحديث، وقراى كوان الذى برر الانقلاب ضد نكروما لنفس السبب، والماركسى جاك ووديس الذى وقع فى الشبهات.(١)

وصول نميرى لحكم السودان كان متفقاً تماماً مع طبيعة تلك الثقافة السياسية العسكرية، غير أننا فى السودان لم نتبع،عند تكوين الحزب الواحد، خطى النموذج اللينينى (إن كان

ذلك ممكناً أصلاً) بل قمنا بمحاكاة النموذج المصرى المتمثل فى الاتحاد الاشتراكى العربي، حتى الاسم أصبح هو الاتحاد الاشتراكى السودانى. ولا شك فى أن شرائح كبيرة من النُخب السودانية كانت تتطلع يومذاك إلى ناصر سودانى، أو شيء شبيه بذلك، يسعى لتحقيق نجاح مثل ذلك الذى حققه ناصر فى مصر. ولربما كان هذا هو حلم كل الذين ناصروا العسكر فى استيلائهم على الحكم عبر العالم العربى كله. داعبت الأحلام أيضاً بعض النُخب فى الحكم بالوكالة (by proxy) لتحقيق نقلة نوعية فى السياسة السودانية، ولا نخفى أنا كنا بين أولئك. هذه الأحلام تحولت إلى كوابيس مفزعة للأمة كلها، فبإلغاء الحدود الفاصلة بين الدولة والمجتمع، وبين المجتمع والحزب، وتحويل دولة المجتمع إلى دولة السلطة، وتقديس فكرة الوحدة الانصهارية للمجتمع، وئد التنوع والتعدد السياسى، ودُجنت مؤسسات المجتمع المدنى، وقُضى قضاءً مبرماً على روح الخلق والإبداع والتمرد. كل هذه ظروف لا تصلح إلا لازدهار الانتهازية والغوغائية السياسية. ذلك الحكم يصدق على كل أنظمة الحزب الواحد فى كل الوطن العربى والتى ما فتئ بعض أرباب العقائد العروبية فى السودان يستذكرونها بالتمجيد فى الوقت الذى يدينون فيه نظائرها فى السودان التى ولدت من نفس الرحم.

انقلاب مايو قُوبل بمشاعر الارتياح من جانب قطاع عريض من المجتمع السودانى لأنه وجد فيه خلاصاً من حالة الاضطراب السياسى، ولكنه أيضاً أثار مشاعر عدم الرضا بين الأحزاب التقليدية. وبدلاً عن مباركته بنفس الطريقة التى بارك بها السيدان على الميرغنى وعبد الرحمن المهدى حكومة عبود، بادرت بعض الأحزاب بشن ثورة مسلحة ضد النظام العسكرى الجديد. ذلك بالفعل ما قام به الإمام الهادى المهدى زعيم الأنصار، والشريف حسين الهندى، الزعيم الاتحادى، بالرغم من أن هناك من كان يصارع الشريف فى وراثة الأزهرى مثل الشيخ على عبد الرحمن الذى أعلن نفسه رئيساً للحزب فى القاهرة. لم يثنِ الشيخ على وريث الأزهرى، عن المطالبة بتلك الزعامة أنه كان من أوائل المباركين للانقلاب ـ الثورة، إذ كتب يقول: "أنا رجل عربى الاتجاه، وقد سيطر هذا الاتجاه العربى المتحرر على كل تصرفاتى فى المجال السياسى منذ بزوغ شمس الحركة الوطنية فى نطاق

مؤتمر الخريجين. فلابد والحال هذه، من تأييدي وحماسي لثورة مايو المجيدة (تأكيد من الكاتب) التى أعلنت منذ اللحظة الأولى إيمانها بالاتجاه العربى المتحرر. كما اننى رجل اشتراكى مؤمن بهذا السلوك الاشتراكى منذ سنى الدراسة. فقد اقتنعت من دراساتى الإسلامية، وتفهمى لروح الإسلام وفلسفته أن الاشتراكية هى الحياة التى يدعو لها الإسلام.(٢) كل ما أدلى به الشيخ حول موقفه وتوجهاته صحيح، إذ عرف عنه الناس هذه المواقف طيلة حياته السياسية، إلا أن ما يفلت عن الإدراك هو أنّى للشيخ أن يوفق بين زعامة حزب ينعي ضياع الديموقراطية وتأييد انقلاب عسكرى عليها. ذلك الصراع حول وراثة الأزهرى لم يلِه الشريف حسين، إذ اعترف للشيخ على بالرئاسة، ولكنه مضى فيما عقد العزم على المضى فيه.

لذلك الثنائى (الهادى والشريف) انحاز الإخوان المسلمون، خاصة بعد أن نسبوا الانقلاب إلى غريمهم الأكبر؛ الحزب الشيوعى.(٣) كنا يومذاك فى جانب نميرى من الخندق، إلا أن تَدبُرنا للأمر بآخرة، يقودنا إلى القول بأن تحدى الإمام والشريف للنظام الذى اقتسر منهما الحكم، كان موقفاً نبيلاً. فحقيق بأى حاكم ديموقراطى جاء إلى الحكم برضا الشعب أن يموت واقفاً وهو يذود عن حمى تلك الديموقراطية، كما فعل الينْدى فى تشيلى، بدلاً من الرضوخ لمغتصبى السلطة الديموقراطية. ومن المؤسى أن التجارب السابقة واللاحقة فى تاريخ السودان أثبتت خلاف ذلك، حيث انحاز الديموقراطيون الحزبيون فى مصالحات وطنية مشبوهة، إلى العسكريين الذين أخذوا منهم الحكم غِلاباً وما انفك بعضهم يتساقط كالفراش الحائر فى أتون نظام هو أشد الأنظمة العسكرية التى عرفها السودان فظاظة وجفاء.

أما بالنسبة لـالقوى الحديثة فقد تدفقت فى الثانى من يونيو ١٩٦٩ فى طرقات الخرطوم تهلل بالانقلاب، الذى أصبح اسمه ثورة مايو، كما أصبح اسم نصرائه المواطنين الثوار الأحرار. تلك الصفحة من تاريخ ثورة مايو طواها طى السجل للكتاب مناصرو تلك الثورة فى بدايتها. فعقب انهيار ثورة مايو تدفق نفس الثوار الأحرار فى الطرقات يهللون بسقوط نظام مايو، وإدانة جرائمه ضد الإنسانية، وكأن واحداً من الأهداف التى أعلاها المرحبون

بذلك النظام فى الثانى من يونيو ١٩٦٩ كان هو تبجيل الإعلان العالمى لحقوق الإنسان. ذلك التشويه للحقائق ما كان يستحق منا أكثر من تذييل فى هذه الصفحة، لولا قيام بعض السياسيين اليساريين، ومحللى السياسة الزائفين، بتأويل أحداث التاريخ بشكل لولبى، إما بهدف تبرئة النفس، أو إثبات حكم مسبق تنقضه الدلائل. تلك أيضاً هى الأيام التى طغى فيها على ساحة السياسة شعار الشرعية الثورية التى تبيح إهدار حقوق الأفراد والجماعات باسم ثورة الجماهير، والشرعية الثورية شعار لم تعرفه الثورات الليبرالية، بما فى ذلك الثورة الفرنسية، إذ كان الفقهاء الدستوريون لتلك الثورة يصفون تحللها من كل الضوابط القانونية والإجرائية بـ حكم الرعب (Reign of terror) واقع الأمر، أول من ابتدع ذلك الشعار هو فيشنيسكى فى عهد الرعب الستالينى، ولكن نظلم نظام مايو كثيراً إن قلنا أن عنفه الثورى كان يدانى بأية درجة العنف الدموى الذى سعى فيشينسكى لتقنينه. وبصرف النظر عن الأصول التاريخية لشرعنة العنف الثورى، نلمس فقداناً كاملاً للشجاعة الأدبية، من جانب "المواطنين الأحرار الثوار فى الاعتراف بأخطاء ماضٍ شاركوا فى صنعه. القراءة الانتقائية لأحداث التاريخ لا تُضعف فقط من قدرات المحلل السياسى النقدية على التقويم الصحيح للماضى، بل تحول أيضاً دون استشرافه المستقبل استشرافاً رشيداً. فالمحلل الذى يصطفى الأحداث تُرهقه، لا محالة، فَترة تعشى البصر عن رؤية الصورة الكاملة، فى حين أن استنفار الأسئلة حول الظروف والملابسات التى قادت لنظام مايو، والتمعن فى دور كل فريق، ليس فقط فى صنع الانقلاب وتثبيت قواعد الحكم الذى أنشأه، وإنما أيضاً فى تمكينه من بعد، كان سيكون أكثر فائدة فى تقويم تلك الفترة الهامة من تاريخ السودان.

على أية حال، سعى النظام منذ بداية عهده إلى التخلص، ما أمكنه ذلك، من كل مؤسسات الماضى لكيما يؤسس بدلها نظاماً سياسياً جديداً. أدان الأحزاب التقليدية والحكام السابقين، وأمر بالقبض على كثير منهم، كما أمر بفصل عدد كبير من موظفى الخدمة المدنية، إما بتهمة عدم المواكبة لـالثورة، أو عدم إخلاصهم فى العمل. قام النظام أيضاً بمصادرة أموال بعض أفراد الطبقة الحاكمة السابقة، خاصة أولئك الذين أعلنوا الحرب ضده. ومن أجل كسب رضاء عامة الشعب، انتهج نميرى فى سياسته أسلوباً شعبوياً توجه

به إلى دغدغة أحاسيس الجماهير، خاصة بإيلائه الاهتمام لبعض القضايا الحياتية المباشرة مثل محاربة العطش فى غرب السودان، وتوفير التعليم لكل محتاج إليه. بسبب من كل هذا، اكتسب نميرى قبولاً كبيراً لدى الناس، بل شق طريقه إلى قلوب الملايين، حتى فى بعض مناطق نفوذ الأحزاب التقليدية. ولا شك فى أن نميرى كان بارعاً عندما تلمس المشاعر السياسية للجنوب فقام، كما فعل نظام أكتوبر من قبل، بإعطاء الأولوية لحل "المشكلة الجنوبية. وفى هذا الأمر بالذات، كان نميرى ناجحاً فى ترتيب الأولويات؛ فالاستقرار السياسى، والوحدة الوطنية، والتنمية لا سبيل لتحقيقهم، أو تحقيق أى واحد منهم، دون وضع حد لإراقة الدماء.

كان نميرى أيضاً يتمتع بصفتين أخريين: الحسم والرجولة (machoism)، دون أن تصحب هاتين الخصلتين فضيلة الحكمة أو الالتزام بأية مبادئ سامية. كان آنذاك طاغية، ولكنه كان طاغية (tyranus) بالمعنى الإغريقى للكلمة. فأصل الكلمة (tyrant) فى اللغة الإغريقية هو فتوة البلد الذى يتبنى قضايا المظلومين أو المضطهدين ضد النبلاء، وفى سبيل ذلك لا يتورع عن إلحاق الإهانة بالنبلاء. ولا شك فى أن نميرى، فى بداية العهد، كان ذا اهتمام بالغ بقضايا المظلومين، وكان الثوار الأحرار يطلقون على هولاء نعت المسحوقين. ولم يجد نميرى حرجاً فى تأكيد انتمائه العضوى لهؤلاء "المسحوقين، ومن ذلك إشارته إلى أصله ونشأته، بهما كان يفاخر ولم يمسكهما على هون. وكانت تلك من بعض حسناته. لم يرفِق نميرى أيضاً، فى سعيه لإنصاف المسحوقين، بمن حسبهم من الظالمين، بل أوغل فى تحقيرهم. أما المبادئ السامية فقد تركها نميرى لمساعديه الذين تداعوا للنظام من كل فج عميق وانتهوا بالتماهى معه. كانوا من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، ولهذا ظل يتأرجح من الشمال إلى الوسط إلى أقصى اليمين. ففى ضربة البداية، كان نميرى يسارياً مُستعرياً عنيداً، وبعد رحلة فى أمة الوسط انتهى به المطاف فى سبتمبر ١٩٨٣ إلى يمين اتيلا الهونى ملك المغول. تلك هى المرحلة التى بلغ فيها محطته الأخيرة. ففى رحلته الطويلة، بدأ نميرى بالناصرية، وانتهى إلى الخرافة والبدية (fetishism) فى تلك المرحلة تحول نميرى إلى أمير، بزعمه، للمؤمنين، مما أفقده تأييد الشمال والجنوب فى

آن واحد. ففي الجنوب أعادت إمامة النميري التي تبعت إلغاء اتفاق أديس أبابا ذكريات الدستور الإسلامي في الستينيات، وقادت مجدداً إلى مقاومة مسلحة للنظام. أما أهل الشمال - بمن فيهم من ناصر نميري في البدء - أخذوا يقولون: من الخير لنا أن نعيش في ظل نظام ديموقراطي مفتوح تحت وطأة إمامين مدنيين (زعيمي الطائفتين) لديهما قدر من الرحمة، بدلاً من المعاناة في ظل إمامة مشكوك فيها، ويملك صاحبها سلطات بلا حدود. وفي النهاية - وتحديداً في ٦ أبريل ١٩٨٥ - أُقصي نظام نميري عبر انتفاضة شعبية ووسط مشاعر حماسية لا تقل في عنفوانها عن تلك التي اُستقبل بها في مايو ١٩٦٩. حدث هذا في وقت كان يعتقد فيه المشير أمير المؤمنين بأن ليس في السودان من يقدر على تحديه أو الاعتراض على حكمه. لم يدرك أن في مقدور الطغاة قهر البشر لبعض الوقت، ولكن لا يمكنهم أبداً قهر العزيمة الإنسانية.

□□

النميري والجنوب

عقب إعلان نواياه في التوصل إلى حل سلمي للمشكلة الجنوبية، عين نميري وزيرين جنوبيين في حكومته (أبيل الير وجوزيف قرنق)، واحد منهما تولى الإشراف على وزارة مستحدثة أُسميت وزارة شئون الجنوب. القرار بإنشاء تلك الوزارة، إذا ما خرجنا به من إطاره التاريخي، يُعد قراراً بسيطاً يمكن إرساله على البديهة، ولكن السياسة السودانية ذات طبيعة تخالف البداهة. نعيد إلى الذاكرة، مثلاً، رفض الأحزاب الشمالية السياسية أثناء تسابقها نحو الاستقلال مُقترحاً تقدم به بوث ديو إلى لجنة الدستور طالب فيه بتعيين وزير للشئون الجنوبية يسانده مجلس استشاري يناقش مع الوزير الأمور المتعلقة بالجنوب، على أن يختار الوزير أعضاء المجلس من بين الشماليين والجنوبيين. ذلك الاقتراح رفضه حزب الأمة والحزب الوطني الاتحادي، وهكذا انتظر قرار إنشاء وزارة ترعى شئون الجنوب ويشرف عليها وزير جنوبي انقلاباً عسكرياً على الحكم الديموقراطي بعد خمسة عشر عاماً ليدخل في حيز التنفيذ. وفي التاسع من يونيو ١٩٦٩ أصدر نميري إعلانه الشهير الذي

اعترف فيه بالاختلافات التاريخية والثقافية بين الشمال والجنوب، وأكد فيه أن الوحدة بين شقى القطر لا يمكن أن تقوم إلا على الاعتراف بتلك الاختلافات، كما وعد فى إعلانه، بحكم ذاتى إقليمى للجنوب. وبما أن الحزب الشيوعى قد لعب دوراً هاماً فى صياغة ذلك البيان، لم يفلت البيان من التأثر بالشعارات الشيوعية السائدة، رغم أن البيان كان إنحرافاً محموداً عن التصريحات السياسية الخاوية التى كانت تصدر فى الماضى حول مشكلة الجنوب. مثال ذلك، إشارة الخطاب إلى ضرورة تشكيل حركة ديموقراطية ذات توجه اشتراكى فى الإقليم حتى يترسخ النموذج المثالى لحكم الإقليم.

شهدت، من بعد، نهاية العام ١٩٧١ أكثر الأحداث أهمية فى تاريخ العلاقات الشمالية - الجنوبية بعد مؤتمر المائدة المستديرة. تلك هى الفترة التى انعقد فيها أول اجتماع علنى بين ممثلين عن الحكومة، وممثلين عن حركة تحرير جنوب السودان عقب مشاورات ولقاءات سرية فى لندن، بتوسط من مؤتمر كنائس عموم أفريقيا .(All Africa Conference of Churches) الاجتماع الأول تم فى جو من التفاؤل بمدينة أديس أبابا تحت رعاية امبراطور أثيوبيا، هيلاسلاسى، وفى ظل مستجدات داخلية هامة، على رأسها حل مجلس قيادة الثورة، وانتخاب نميرى رئيساً للبلاد فى ١٢ أكتوبر ١٩٧١ . وكان من أول القرارات التى اتخذها نميرى عقب تنصيبه رئيساً، تعيين بابكر عوض الله نائباً أول له، وتعيين ابيل الير نائباً للرئيس أيضاً. تلك أيضاً كانت هى المرة الأولى التى اعتلى فيها جنوبى منصباً كهذا منذ الاستقلال. وعلنا نشير إلى أن مقترحاً بتخصيص منصب نائب الرئيس لأحد الجنوبيين كان قد طُرح فى مؤتمر المائدة المستديرة، إلا أنه أغفل إغفالاً كاملاً من جانب الأحزاب الشمالية الحاكمة. تولى أبيل الير ذلك المنصب، إلى جانب منصب وزير شىءون الجنوب، ليحل مكان جوزيف قرنق الذى أُعدم بعد محاولة انقلاب ١٩ يوليو من نفس العام. إضافة إلى ذلك عين نميرى ثلاثة من السياسيين الجنوبيين كحكام لولايات الاستوائية، وأعالى النيل، وبحر الغزال، وأصبح الثلاثة - بحكم مناصبهم - أعضاء فى مجلس الوزراء. وكان جميع الحكام الجدد من موظفى الخدمة العامة الأكفاء، دون يتمهن أى واحد منهم فى السلك الإدارى. فقد أصبح، مثلاً، هيلارى باولو لوقالى الذى خدم من قبل كموظف فى الخدمة المدنية وكنائب برلمانى ووزير، حاكماً على

الاستوائية؛ وأصبح توبى مادوت، الطبيب، حاكماً لبحر الغزال، كما أصبح لويجى أدوك، المعلم وعضو مجلس السيادة السابق، حاكماً على منطقة أعالى النيل. وكان قرار حكومة مايو فى جَنوبة وظائف حكام الإقليم الجنوبى، ومنهجها فى انتقاء أولئك الحكام، بعيداً كل البُعد عن الأسلوب الذى اتخذته أول حكومة ديموقراطية حين أنكرت ـ بناء على نصيحة اتحاد الإداريين السودانيين الشماليين ـ حق الجنوبيين فى تولى المناصب الإدارية العليا باعتبارهم ناقصى كفاءة. ذلك القرار، كما أسلف الذكر، اتُخذ رغم توصيات لجنة قطران بترفيع الجنوبيين فى المناصب الإدارية. ولم تكنِ الحكومة الديموقراطية الثانية أحسن حالاً، إذ خضعت أيضاً، كما ذكرنا، لتهديدات ضباط الحكومة المحلية الشماليين بالاستقالة الجماعية، فى حال ترقية الجنوبيين غير المؤهلين لملء الوظائف التى كان يشغلها أولئك الضباط.

تبع كل هذه الخطوات اتفاق أديس أبابا، الذى أضاء نور الأمل فى التوصل إلى تسوية سلمية لمشكل الجنوب، وهو أمل خبا بعد إجهاض مبادرات حكومة أكتوبر. وباعتراف الكثيرين ـ حتى من بين الذين لا يرون خيراً فى الأنظمة العسكرية ـ يمثل اتفاق أديس أبابا إنجازاً تاريخياً، خاصة بعد أن ثبت ذلك الاتفاق على مدى عشرة أعوام. هذا الإنجاز العظيم انهار، فى النهاية، على يد صانعه، أو بالحرى الرجل الذى صُنع الاتفاق فى عهده. ويرجع ذلك الانهيار إلى نظرة نميرى للسلام أكثر مما يرجع إلى آليات الاتفاق. فما هى الدوافع التى حملت نميرى على الحماسة فى تبنى قضية السلام؟

عوامل عديدة لعبت دوراً أساساً فى دفع نميرى للتوصل إلى سلام فى عام ١٩٧١. على رأس تلك العوامل كان تَعرُض النظام لصدمات عديدة أتته من كل صوب وحدب. ففى ١٩ يوليو ١٩٧١ كانت هناك محاولة الانقلاب الذى ساد الاعتقاد بأن الحزب الشيوعى السودانى قد حرض عليه، وأن العراق وفر له الدعم لمشاركة بعض العناصر البعثية فيه.[٤] وفى الجنوب كانت حركة أنيانيا بقيادة جوزيف لاقو تكسب المزيد من الأرض، وتمثل تهديداً مباشراً لنظام ناشىء اجتمعت ضده كل القوى التقليدية فى الشمال. فقبل انقلاب ١٩٧١ بعام واحد، واجه النظام ثورة الأنصار التى تزعمها الإمام الهادى المهدى. ولاشك فى أن تضييق الخناق على أى شخص أمر لا يبهج، فما بالك برجل ذى رغبة فائقة فى حب البقاء. أما فى الجنوب فقد

كان جوزيف لاقو فى وضع صعب، هو الآخر، خاصة إزاء موقف الرئيس الأوغندى عيدى أمين نحوه. فمن جانب، اعترى أمين قلق متزايد بسبب استخدام الإسرائيليين لأراضى بلاده لتسليح أنيانيا(٥) كما قدر، من جانب آخر، أنه بإيقاف الدعم اللوجستى لحركة الانيانيا قد يفلح فى إقناع نميرى بتسليمه الرجل الذى أطاح به من كرسى الحكم (ميلتون أوبوتى)، وانتهى به المطاف إلى السودان وطابت إقامته فيه. وحسبما ذكر تقرير نشرته مؤخراً إحدى الصحف اليومية الأفريقية، كان أهم عوامل التدخل الإسرائيلى فى الصراع الجنوبى، انحياز نظام نميرى السافر لمصر، ولعبد الناصر بوجه خاص(٦). فى ظل تلك الظروف، ودون تقليل من رغبة النظام فى إنهاء الحرب، تولدت الرغبة لدى الطرفين المتخاصمين للجلوس معاً على مائدة التفاوض بهدف الوصول إلى تسوية للمشكلة. إدراك هذه الظروف مهم لمعرفة البواعث الذاتية التى حملت نميرى للحماسة لحل مشكلة الجنوب.

وفى التاسع من نوفمبر ١٩٧١ فى أديس ابابا، أثيوبيا، اجتمع ممثلو مؤتمر كنائس عموم أفريقيا، ومجلس الكنائس العالمى، وحكومة السودان، والحركة الشعبية لتحرير جنوب السودان فى لقاء تحضيرى لاستكشاف مواقف الطرفين، والتعبير عن رغبتهما المتبادلة فى تحقيق السلام. مثل الحكومة فى الاجتماع ابيل الير، منصور خالد، جعفر محمد على بخيت، اللواء محمد الباقر أحمد، عبد الرحمن عبد الله، ميرغنى سليمان، كمال أبشر. كما مثل الجنوب ازبونى مونديرى قوانزا، لورنس ول ول، مادينق دى قرنق، اوليفر البينو، انجيلو موقا مرجان، بول بيوت، جوب اديير دى جول. وشارك كمراقبين وشهود على الاتفاق نبيولول كفلى كممثل للامبراطور، ليوبولد نيليوس (أمريكا اللاتينية) عن مجلس الكنائس العالمى، كودو انكرا (غانا) عن مجلس الكنائس أيضاً، بيرجس كار (ليبيريا) الأمين العام لمؤتمر عموم الكنائس الأفريقية، وصامويل بووقو ممثلاً لمجلس الكنائس السودانية. كما تولى القس بيرجس كار إدارة الجلسات كرئيس وسيط .(moderator)ذلك اللقاء انتهى باتفاق الجانبين على الشروع فوراً فى المفاوضات فى اجتماع تمهيدى عقد فى ٢٠ يناير ١٩٧٢ بمدينة أديس ابابا. فى ذلك الاجتماع التمهيدى أعلنت الحركة الشعبية لتحرير جنوب السودان التزامها بوحدة السودان، كما أبانت، من وجهة نظرها، المقومات اللازمة لتمتين هذه الوحدة، وتحقيق

المصالح المشروعة للجنوب. وبالفعل إنطلقت المفاوضات فى الثانى عشر من فبراير ١٩٧١، وانتهت إلى ما أطلق عليه فيما بعد اتفاق أديس أبابا .(Addis Ababa Accord) ورغم سهام النقد العديدة التى وجهت لتفاصيل الاتفاق _ خاصة بعد انهياره _ ظل الاتفاق معلماً هاماً وبارزاً فى تاريخ السلام فى السودان لأنه، إن لم يكن لأى سبب آخر، كشف عن إمكانية وصول السودانيين بأنفسهم لحل مشكلهم حلاً متفاوضاً عليه فيما بينهم.

تمثلت النقاط الجوهرية فى الاتفاق فى بنود قانون الحكم الذاتى لجنوب السودان لعام ١٩٧٢ . ذلك القانون أقر تشكيل الإقليم الجنوبى من مديريات بحر الغزال والاستوائية وأعالى النيل حسب الحدود التى كانت عليها فى أول يناير ١٩٥٦، أى فى بداية الاستقلال، واختيار مدينة جوبا عاصمة له. كما نص على أن يتولى إدارة الإقليم مجلس تنفيذى عال تشرف عليه جمعية تشريعية إقليمية (مجلس الشعب الإقليمى) تتمتع بصلاحيات واسعة للإشراف على كل جوانب الإدارة باستثناء الدفاع، والشئون الخارجية، وسك العملة، والنقل الجوى الدولى والإقليمى، والاتصالات، والجمارك والتجارة الخارجية، والجنسية والهجرة، والتخطيط الاقتصادى الوطنى، والمراجعة العامة. فيما عدا هذا حدد القانون فى عشرين فقرة السلطات المخولة للإقليم فى الزراعة، والصناعة، والصحة، والتعليم، وتخطيط المدن، والتجارة الداخلية، والإدارة والأمن، والسياحة، وصحة الحيوان وتطوير الثروة الحيوانية، والأراضى، وصيانة البيئة، والغابات، والموارد الطبيعية المعدنية دون إخلال بحق الحكومة المركزية فى حالة اكتشاف البترول والغاز. ونعيد للذاكرة أن المقترحات الخاصة بمنح الجنوب سلطات إدارية وتشريعية مثل هذه، سبق أن رفضتها الأحزاب فى مشروع دستور ١٩٦٨، واقترحت مكانها صورة هزلية لحكم ذاتى إقليمى.

ويجدر بالذكر أن الحركة الشعبية لتحرير جنوب السودان كانت قد اقترحت فى بداية المفاوضات تقسيم السودان إلى أربعة أقاليم (الشمال، الجنوب، الشرق، الغرب)، ولكن ذلك المقترح قوبل بالرفض من جانبنا فى وفد الحكومة، وكان ذلك قراراً خاطئاً. ولربما كان هو الإجراء الصحيح الواجب أن نتبع، فخلق أربعة مراكز للسلطة كان سيساعد على إنهاء الاستقطاب الشمالى ـ الجنوبى، وعلى خلق بؤر متعددة للضغط على السلطة المركزية

بهدف إنهاء هيمنتها الطاغية على الأقاليم. ولا ريب فى أن المفاوضين الجنوبيين قد أفادوا فائدة كبيرة من النصائح التى قدمها لهم السير دنقل فوت [٧]، الأخ الأصغر لزعيم حزب العمال مايكل فوت، والقانونى البريطانى البارز الذى شغل منصب مساعد النائب العام فى إحدى حكومات حزب العمال.

من بين القضايا التى فرضت نفسها على المؤتمر بصورة مقلقة، قضية اللغة. كان من رأى بعض أعضاء الوفد الجنوبى، وبوجه خاص مادينق دى قرنق، اعتماد اللغة الإنجليزية كلغة رسمية للجنوب؛ ففى رأيه أن اللغة العربية ما هى إلا لغة أجنبية. ونذكر سؤالاً توجهنا به لمادينق: "أجنبية فى نظر من؟ ليس بالطبع فى نظر أفريقيا، لأن العربية ـ مهما كان منبعها ـ هى اليوم لغة معترف بها كلغة أفريقية فى منظمة الوحدة الأفريقية ومنظمة اليونسكو. كان واضحاً فى أذهان بعضنا أن اللغة العربية كانت مدانة بالتداعى (guilty by association)، بحسبانها لغة الطبقة المهيمنة سياسياً على الجنوب، ولهذا أخذ الجنوبيون ينظرون إليها كأداة من أدوات الهيمنة. وكان لجعفر بخيت (أحد المفاوضين الشماليين) تعليق حاذق على مادينق؛ قال جعفر أنه من المسئ أن ترفضوا لغة سودانية اصطلح عليها أهل السودان كوسيلة للتفاهم بين بعضهم البعض فى الشمال، وفيما بين السودانيين الشماليين والجنوبيين. كما أنه من غير اللائق أن تقترحوا مكانها لغة أوروبية أجنبية تتحدث بها أقلية من المتعلمين. ومضى جعفر يقول: كان من الممكن قبول وجهة نظركم لو اقترحتم كبديل للعربية لغة الدينكا أو الزاندى. وفى النهاية تم التوصل إلى اتفاق بشأن مسألة اللغة ضمن فى الاتفاقية (المادة السادسة من الباب الثالث) على الوجه التالى العربية هى اللغة الرسمية للسودان، والإنجليزية لغة عمل رئيسية للإقليم الجنوبى دون الإخلال بحق الجنوب فى استخدام أى لغة أو لغات أخرى يمكن الاعتماد عليها فى تلبية ضرورة عملية، أو تعين على الأداء السريع والفعال لمهام تنفيذية وإدارية فى الإقليم. ولا شك فى أن فى هذا الحوار، وما انتهى إليه الاتفاق، ما ينفى ما قال به باحث سودانى مرموق بأن اتفاق أديس أبابا أغفل قضية التنوع اللغوى فى السودان.[٨] فإضافة إلى المادة السادسة من الاتفاقية التى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من الدستور (ضُمِّنت الاتفاقية فى الدستور كقانون أساسى (organic law) لا يُعدل إلا على الوجه الذى يُعدل به

الدستور)، خولت أيضاً المادة العاشرة من قانون سلطات مجلس الشعب الإقليمى لذلك المجلس الحق فى إصدار التشريعات حول الأمور التى تتعلق بالأعراف واللغات والثقافات المحلية. الأمر الذى يثير الدهشة حقاً، هو أن موضوع الدين لم يُطرح مطلقاً على مائدة المفاوضات، رغم أنه لم يكن غائباً عن أذهان الطرفين. ولربما كان لطبيعة النظام "العلمانية أثر فى ذلك، إذ لم تنتب الطرف الجنوبى أى مخاوف من هذه الناحية. ولربما لو كانوا يعلمون الغيب ويستشرفون ما كان سيئول إليه أمر نميرى فى عام ١٩٨٣ لاستكثروا من الخير. وعلى كل، يؤكد هذا دعاوانا بأن الدين لا يصبح عائقاً للوصول إلى اتفاق سياسى إلا إن أُقحم فى السياسة كما حدث فى عام ١٩٦٨، وكما ظل الحال منذ أن أشعل نميرى نار الفتنة فى سبتمبر/أيلول ١٩٨٣.

اُختتمت اجتماعات أديس أبابا فى ٢٧ فبراير بتوقيع الاتفاق فى حضور الإمبراطور هيلا سيلاسى، وتنفيذاً للاتفاق تم بالفعل إدماج ستة آلاف جندى من حركة أنيانيا فى صفوف الجيش السودانى، ليتحقق بذلك حلم إنهاء الحرب بين الشمال والجنوب فى ١٢ مارس ١٩٧٢، ويخطو السودان أولى خطواته نحو السلام، أو هكذا اعتقدنا. إعادة الأمن والإستقرار كانت هى أهم الإنجازات المباشرة التى تمخض عنها اتفاق أديس أبابا، خاصة وقد دارت المفاوضات فى مناخ من عدم الثقة بين المتحاربين. ورغم الهنات الشاردة، تحقق الاستقرار النسبى الذى مكن مئات الآلاف من اللاجئين من العودة إلى السودان بشكل مُرضٍ؛ كما تمت إعادة بناء الدولة فى الجنوب، وعاد إليه الموظفون الحكوميون الذين استقروا فى الشمال، او حُملوا على البقاء فيه. إضافة إلى ذلك عادت إلى الجنوب من منفاها الكوادر الفنية، والتى ما كان للإدارة الجديدة أن تعمل بصورة فاعلة بدونها. وعلى المستوى السياسى عين نميرى أبيل الير رئيساً للحكومة الإقليمية الجنوبية، واستوعب قائد حركة انيانيا سابقاً، جوزيف لاقو، فى الجيش بعد ترقيته إلى رتبة اللواء وتعيينه مفتشاً عاماً للجيش. وبعد فترة قليلة، أوكلت إليه مهمة قيادة الفرقة العسكرية الجنوبية، وكانت تلك هى المرة الأولى منذ الاستقلال التى يحتل فيها عسكرى جنوبى ذلك المنصب. قرار نميرى بترقية لاقو، ثم تعيينه قائداً للقيادة الجنوبية، كان قراراً سياسياً بارعاً، ولعله لو لجأ إلى

مستشاريه العسكريين لكان لهم فى الأمر رأى آخر. كانوا سينظرون للأمر من منظار بيروقراطى محدود لا يرى غير قواعد الأقدمية فى الجيش، والتى ربما لم تكن تهىء لاقو لتلك الترقية.

أكثر المهمات عُسراً كانت هى إعادة تأهيل المجتمع المدنى والبنية التحتية، إلا أنه أيضاً تم اتخاذ خطوات واسعة فى إعادة بناء الإقليم الجنوبى، وكان المجتمع الدولى فيها خير عون للسودان. وكنا فى وزارة الخارجية قد أعطينا مهمة تعمير الجنوب أولوية قصوى قبل الاتفاق بكثير، إذ كان من رأينا أن أى اتفاق لا تصحبه خطة لإعادة بناء الجنوب وتأهيله وتوطين لاجئيه ونازحيه ستُمنى بالفشل. توجهنا فى البدء لكبرى المنظمات الدولية المانحة، بحكم علائق قديمة، لترعى مؤتمراً لتعمير الجنوب قبل الاتفاق، لا بعده. فى ذلك الجهد، أعاننا كثيراً الأمير صدر الدين خان، المفوض السامى للاجئين. ومن بعد اتجه بنا السير إلى الدول المانحة، خاصة دول الشمال التى شارك منها فى مؤتمر إعادة التأهيل، الأمير هنرى، أمير الدنمارك، إلى جانب صدر الدين خان. وفى إطار الخطة التى أعدها المؤتمر أسهمت دول عديدة عبر المعونات الثنائية، والمعونات متعددة الأطراف، فى تمويل برامج التنمية فى القطاع الزراعى، وتعمير البنى التحتية، وتوطين اللاجئين، كما أوفد برنامج الأمم المتحدة للتنمية (UNDP) واحداً من أميز رجاله، بول مارك هنرى (السفير الفرنسى السابق) للإشراف على إعداد برنامج متكامل لبناء الجنوب. ففوق أنه خبير تنموى معروف، كان هنرى ذا خبرة واسعة بالبيئة السودانية. ومن جانبه، أعلن البنك الدولى مبادرة كبرى لتنمية الإقليم، وقام رئيسه، روبرت مكنمارا، بزيارة للخرطوم وجوبا أصبح السودان بعدها ثانى أكبر الدول التى تتلقى معونات من البنك الدولى على مستوى الفرد (بعد الهند). بفضل كل تلك الجهود، وخاصة جهود الحكومة الإقليمية فيما بعد، حقق الجنوب اكتفاءً ذاتياً فى الغذاء بحلول ١٩٧٧، وزاد عدد المدارس الثانوية أربعة أضعاف عما كان عليه. هذا فى حد ذاته لم يكن كافياً، إن أخذنا فى الاعتبار النقطة المتدنية التى كان عليها التعليم فى الجنوب يومذاك. تم كذلك إنشاء العديد من المدارس المهنية للمدرسين، والحرفيين، والمساعدين البيطريين، وعمال الإرشاد الزراعى، مما جعل من الجنوب جزءاً

طبيعياً وفاعلاً داخل المنظومة السياسية/ الاقتصادية فى السودان. ولكن يا للحسرة، لم يُدم ذلك الحال طويلاً.

نجاح التجربة، بشكل جزئى، كان يتوقف على قدرة الحكومة الجنوبية فى تحقيق خطط التنمية بصورة مُرضية. هذه القدرة لا تنبعث فقط من كفاءة البيروقراطية الجنوبية، وإنما تعتمد أيضاً على توفر الموارد المالية. وقد نصت المادة ٢٥ من قانون الحكم الذاتى الإقليمى على أن مصادر تمويل الحكومة الإقليمية تجىء من الضرائب المباشرة وغير المباشرة التى يتم تحصيلها فى الإقليم، وإسهامات المجالس الحكومية المحلية، وإيرادات المشروعات التجارية والصناعية والزراعية فى الإقليم، وكذلك إسهامات الخزانة العامة، وميزانية التنمية المخصصة للإقليم الجنوبى. يخلد بالذكر أن أحد المفاوضين الجنوبيين فى أديس أبابا كان قد اقترح فرض ضرائب على كل الجنوبيين، بصرف النظر عن محل إقامتهم، وكانت تلك إشارة للجنوبيين وأحفاد الجنوبيين الذين يعيشون فى الشمال، إلا أن ابيل الير كان حكيماً عندما اعترض بشدة على الاقتراح. ولربما كان واضحاً فى ذهنه أن الاقتراح سيثير من المشاكل ما لم يكن بحسبان المقترحين، إذ كيف سيحدد من هم الجنوبى فى شمال السودان. ولا شك فى أن الذى خطر على بال أبيل هو مئات الآلاف، إن لم يكن الملايين، من أحفاد الجنوبيين الذين أصبحوا شماليين بكل ما تحمله الكلمة من معنى. ولعل أغلب أهل الشمال لو عادوا جميعاً بأنفسهم بضعة قرون للوراء للتفرس فى أصولهم لوجدوا أنه كان سيكون لهم نصيب كبير فى تلك الجنوبة التى استمسك بها المفاوض الجنوبى المتعنصر. وعلى أى، فبقبول اعتراض ابيل الير على الاقتراح تقرر فرض الضرائب على كل المقيمين فى الجنوب بمن فيهم الشماليين. ولكن رغم كل النصوص القانونية حول مصادر التمويل، فإن الجنوب الذى أنهكته الحرب، ودمرت طاقاته الاقتصادية تدميراً كاملاً، لم تكن لتتوفر له فى ظل تلك الظروف أوعية اقتصادية تُجبى عليها ضرائب ذات وزن. لهذا كان من الضرورى ـ على الأقل فى المرحلة الأولى ـ اعتماد الإقليم على دعم الخزانة العامة وميزانية التنمية الخاصة. هذا لم يكن بالأمر الهين؛ فخلف الأسوار فى أروقة الحكم فى الخرطوم شبت نيران حرب أهلية بيروقراطية والاتفاق لما يُبرم بعد. كان العروبيون داخل

النظام غاضبين أشد الغضب من محادثات أديس أبابا، ولولا إصرار نميرى على المُضى قُدماً بتلك المحادثات لما كفوا عن معارضتهم للوفاق على الوجه الذى تم به. مع ذلك، بذلت تلك الجماعة جهد طاقتها لإحباط الاتفاق منذ المراحل الأولى للمفاوضات. ففى البدء كان واحد من مآخذهم على قبولنا للحوار، إعترافنا بحركة التمرد كـ حركة تحرير، أى قبولنا فى البيانات المشتركة للاسم الذى أطلقته تلك الحركة على نفسها. وفى الرد على أولئك، قلنا إن التسميات يجب ألا تصرفنا عن جوهر الموضوع. نقطة الخلاف الأخرى، قبل بدء المحادثات، كانت تدور حول وقف إطلاق النار بهدف تهيئة المناخ للمفاوضات، وكان من رأى المعارضين لوقف إطلاق النار أن ذلك الإجراء سيضعف من الروح المعنوية للجيش .ومن الغريب صدور ذلك الرأى عن بعض الساسة المدنيين، رغم استعداد نميرى والقيادة العليا للجيش للموافقة عليه(٩). ذلك الموقف يتطابق مع الموقف الذى اتخذته الأحزاب الشمالية فى لجنة الاثنى عشر فى الستينيات.

محاولات التقليل من شأن الاتفاق، إن لم تكن الرغبة فى إجهاضه، جاءت أيضاً من بعض مسئولى وزارة الخزانة العامة. ذلك أمر فَطنا له منذ البداية، فكان القرار بتأسيس صندوق خاص لترقية الجنوب لا يخضع لهيمنة الخزانة العامة تفادياً لأسلوب رجالها فى التقتير فى الإنفاق (parsimony)، وذلك أسلوب عرفت به وزارات المال عبر العالم. وفى حال السودان، أضاف إلى ذلك الهم أن وزير المالية، الراحل موسى المبارك، كان ينتمى إلى جماعة العروبيين التى لم يرُق لها الاتفاق. أما الموظفون الحكوميون داخل وزارة المالية، فلربما لم تكن تدفعهم لتعويق الاتفاق اعتبارات أيديولوجية كوزيرهم، بقدر ما كانوا يعانون من متلازمة (syndrome) التقتير التى أشرنا اليها، لاسيما واتفاق أديس أبابا وقانون الحكم الذاتى لم يتركا لهم مجالاً لإبداء الرأى حول الطريقة التى يتم بها إنفاق أموال يشرفون عليها، حتى وإن كان ذلك باعتبارهم أمناء (trustees)على المال لا متصرفين فيه. أنشىء الصندوق كجهاز خاص ومُستقل، وكانت أولى الودائع فيه تبرع قدمه السلطان قابوس، سلطان عمان أودع فى وزارة التجارة تحت إشراف وزيريها القادرين، إبراهيم منعم منصور والشيخ حسن بليل، بدلاً من وزارة المالية، ثم حول للصندوق عند إنشائه، وإيكال

أمر إدارته لمأمون بحيرى. بعد ذلك انهالت التبرعات على الصندوق من الهيئات والمؤسسات الدولية والدول العربية(الكويت، دولة الإمارات، المملكة السعودية)، كما مد يد العون للصندوق أيضاً الإمبراطور هيلا سيلاسى، امبراطور أثيوبيا؛ الملك الحسن، ملك المغرب، والرئيس نيريرى، رئيس تنزانيا. وبما أن أغلب أموال الصندوق قد توجهت لتوطين اللاجئين، وصيانة وتعمير البُنى التحتية، كان من اللازم أن يعتمد تسيير العمل فى الإقليم الجنوبى على دعم الحكومة المركزية حسبما نص القانون. على أن تعسر التمويل للأسباب التى سلفت الإشارة إليها أدى إلى تفاقم الوضع مع مرور السنين، وثبّط من عزيمة موظفى الإقليم وقادته السياسيين، بل انتقل الشعور بالإحباط إلى المقاولين العموميين الذين عجزت الحكومة الإقليمية عن الإيفاء بالتزاماتها نحوهم، وبالتالى عن تكليفهم بأية التزامات جديدة لتسيير دولاب العمل. إزاء ذلك الوضع ساد شعور عام لدى الجنوبيين حول الحكمة من قبول اتفاق أديس أبابا فى الأساس، وبدأ اللوم والنقد ينهالان على كل من ابيل الير وجوزيف لاقو لتضحيتهم بالجنوب sellout وربما يوضح هذا، بشكل جزئى، رفض الحركة الشعبية لتحرير السودان للعرض الذى تقدمت به الحكومة العسكرية المؤقتة بعد عهد نميرى لإحياء اتفاق أديس أبابا.

قِصَرُ النظر والعجز عن استقراء معطيات الواقع لم يكن محصوراً على الطبقة السياسية والبيروقراطيين، بل امتد إلى الطبقة الأكاديمية. تلك الطبقة لم تُبد حماساً كبيراً للاتفاق، لارفضاً لمحتواه فيما نظن، وإنما لأنه تم على يد نميرى. يؤكد حدسنا هذا أن تلك الطبقة لم تجد بديلاً تقدمه لحل المشكل الجنوبى خلال حكومة الانتفاضة عقب سقوط نميرى غير ذلك الاتفاق. وبوجه خاص، نشير إلى موقف تلك الطبقة من تأسيس جامعة جوبا، فكما ورد سالفاً نصت الأعمال الختامية لمؤتمر المائدة المستديرة على تأسيس جامعة فى الجنوب. ذلك عهد لم تر أى حكومة بعد أكتوبر ضرورة الوفاء به، مثل غيره من العهود. وعندما أثير ذلك الموضوع من جديد بعد اتفاق أديس أبابا اتخذ الأكاديميون موقفاً سلبياً تجاهه، بل أكدوا على ضرورة توجيه أى تمويل إضافى للتعليم العالى لدعم الجامعة القائمة، جامعة الخرطوم، بدلاً عن إنشاء جامعة جديدة. وكان من قَدَر المؤلف، عند توليه وزارة التربية أن يقود معارك

خلفية اتقدت واشتعلت مع الأكاديميين وبيروقراطيي وزارة التربية الذين كانوا يشاطرونهم الرأى، ليس فقط ضد إنشاء جامعة جوبا، بل أيضاً ضد إنشاء جامعة الجزيرة، وتحويل معهد الخرطوم التقنى إلى جامعة، وضم كلية الأحفاد للبنات (وهى مؤسسة خاصة) إلى قائمة مؤسسات التعليم العليا التى تحظى بدعم رسمى.(١٠) التحيز أيضاً كان واضحاً فى جامعة الخرطوم فى قبول الطلبة الجنوبيين العائدين من منافيهم لعدم أهليتهم الأكاديمية وفقاً لشروط القبول التى وضعتها الجامعة، حسبما يسمى بالـ (boxing system) ورغم ما كان المرء يشعر به من سعادة لحرص الجامعة على نزاهة العملية الأكاديمية وانضباطها (integrity of the academic process)، إلا أنه يرى أيضاً فى موقف الجامعة تجاهلاً لتطور تاريخى هام فى البلاد، واستخفافاً بحدث كبير. الاستخفاف، فيما نرى، لم يكن باتفاق أديس أبابا فى حد ذاته، وإنما بمجيئه من نظام يعارضونه ولا يترجون خيراً منه. أغلب هؤلاء العائدين التحقوا بالجامعات المصرية نتيجة لاستجابة سريعة من وزير التربية المصرى، مصطفى كمال حلمى، وسعى مشكور من رئيس جامعة الزقازيق، طُلبة عويضة. لم يدرك مسئولو الجامعة أمراً آخر كان ينبغى عليهم إدراكه، فالجنوبيون هم أكثر الفئات السودانية غبناً فيما يتعلق بالتعليم العالى. فعلى سبيل المثال، يشير تقرير للبنك الدولى (العام ١٩٧٨/١٩٧٩) إلى أن عدد طلاب الزراعة فى جامعة الخرطوم من الجنوبيين كانوا أقل من عشرة طلاب من بين ألف طالب يدرسون فى كلية الزراعة، رغم أن ٩٠٪ من سكان ذلك الإقليم يشتغلون بالزراعة والرعى.

على النطاق السودانى الأوسع، عادت للسودان ككل مكاسب سياسية واقتصادية واجتماعية عديدة بعد الاتفاق. فقد أتيحت، مثلاً، فرص الحراك الاجتماعى للجنوبيين داخل القطر السودانى، والعمل فى أى إقليم حسب قدراتهم. تمكن مواطنو الإقليم الجنوبى أيضاً من التنافس على الالتحاق بمؤسسات التعليم العالى ومنها جامعة الخرطوم، وكلية الشرطة، والكليات العسكرية. وفى هذا المجال يجب أن لا نفرط فى المغالاة، ففى العشر سنوات التى تلت توقيع الاتفاق، على سبيل المثال، لم يتجاوز عدد المقبولين من الجنوب فى الكليات العسكرية خمسة بالمائة من إجمالى عدد الطلبة، فى الوقت الذى نص فيه

الاتفاق على مراعاة النسب السكانية للتجنيد في الجيش في كل المستويات. وعلى أى، فقد شابت ذلك الحراك الحميد عوائق في البدء، بسبب موقف بعض المتشددين الجنوبيين الذين طالبوا بإقصاء "الجلابة من الجنوب بدعوى صعوبة التعايش معهم. غير أن ابيل الير، تمكن من إقناع هؤلاء المتشددين بأهمية الإبقاء على الجلابة، (١١) ومنحهم الحق في ممارسة أعمالهم في حدود القانون وبنفس القدر من الحقوق التي يوفرها القانون لرصفائهم الجنوبيين. وهكذا بدأ الاقتصاد السوداني، بوجه عام، يجني أرباح السلام، إذ شهدت تلك الفترة تدفقاً ملحوظاً للاستثمارات الأجنبية مستفيدة من المناخ السائد، ومن بشريات نهاية الصراع المسلح. كما تم البدء في تنفيذ المشاريع الكبرى كحفر قناة جونقلي واستكشاف البترول لأول مرة في الجنوب، حيث كان التنقيب عنه في الماضي مُركزاً على إقليم البحر الأحمر ومنطقة دنقلا.

على صعيد التطور الدستوري، كان الأمر مُختلفاً جداً. وُلد ما أسميناه دستور السودان الدائم (عام ١٩٧٣) عقب الاتفاقية، في رحم نظام الحزب الواحد، ولهذا كان الدستور، بطبيعته، دستوراً غير ديموقراطي بالمعنى الذي يعرفه العالم الليبرالي، لا بمعاني الديموقراطيات الهجينة. وبالنسبة للجنوب أصبح اتفاق أديس أبابا، كما قلنا، قانوناً أساسياً تضمنه الدستور ولا يمكن تعديله إلا وفق مواد ذلك الدستور. كما نصت الاتفاقية على ضرورة موافقة ٧٥٪ من أعضاء مجلس الشعب القومي، وثلثي الناخبين الجنوبيين المسجلين في استفتاء شعبي على أي تعديل له. دستور ١٩٧٣ كان أيضاً دستوراً شبه علماني، إذ أُقصي من مواده كل ما يشير إلى دين الدولة، واعتُرف في إحدى مواده بكل العقائد السودانية كالإسلام والمسيحية والأنظمة العقائدية الأفريقية التي وصفها الدستور بـكريم المعتقدات. نفس المادة من الدستور (المادة ١٦) نصت على تحريم استغلال الدين لأغراض سياسية، وتجريم الأعمال التي تثير الكراهية ضد الأديان وكريم المعتقدات. ولم يكن من السهل أن تصبح هذه المادة في الدستور حقيقة واقعة، دون الدخول في معركة سياسية وفكرية مع قلة من المتأسلمين داخل النظام. سعى هؤلاء لإضافة مادتين لمشروع الدستور، كانتا ستؤديان - إن تم إقرارهما - إلى إجهاض اتفاق أديس أبابا. الأولى هي النص

على أن يصبح الإسلام ديناً للدولة، والثانية النص على أن يوصف السودان بدولة إسلامية. لهذا لم يثر دهشتنا أن يرسل الترابى من محبسه مذكرة إلى زعماء الأحزاب الشمالية بعد إعلان الدستور يدعو فيها لتأسيس جبهة تواجه الجنوب، باعتبار أن إقرار بعض النصوص الدستورية غير الإسلامية كان إرضاءً للجنوب. فى تلك المذكرة، التى اعترضتها الجهات الأمنية، قال الترابى أن تحدى الجنوب يملى على الشماليين الوقوف معاً فى معركة دفاع عن النفس ضد المؤسسة التبشيرية والابتزاز الإثنى اللذين يمثلان تهديداً لمصالح السودان وهُويته الثقافية. أضاف الترابى أن على الجبهة الشمالية الإسلامية التى اقترح تأسيسها أن تعمل جاهدة على هداية الأفراد والجماعات من غير المسلمين فى الجنوب إلى الإسلام(١٢). وفى موقف الترابى هذا تسخير للدين من أجل السياسة، فإن كان فى إغفال دستور ١٩٧٣ لتلك النصوص مسخ لهُوية السودان الإسلامية، فكيف يفسر الشيخ ومن تبعه أو والاه لجوءهم لنفس المسخ فى دستور ١٩٩٨ الإسلامى ؟

على المستوى الخارجى أصبح السودان مثالاً يُحتذى فى كيفية حل المشاكل الداخلية دون تدخل خارجى. ففى تعليق لأحد المراقبين المعنيين بشأن السودان ورد أنه باستثناء التسوية فى زيمبابوى ١٩٧٩ والتى كان للتدخل الخارجى فيها دور كبير وهام، من الصعب على المرء أن يذكر حرباً داخلية خلال هذا القرن (القرن العشرين) حسمت عن طريق التوصل إلى حل متفاوض عليه(١٣). ولعل هذا هو السبب فى ترحاب العالم بنميرى، حتى ظنه البعض رجلاً ذا بصيرة ونموذجاً نادراً يَخلُق بقيادات الدول التى تعانى من الحروب الأهلية أن تقتدى به. ومن المؤسف أن التطورات المستقبلية أبانت أن ذلك الإطراء لم يكن مستحقاً. أما على الصعيد الإقليمى، فقد كاد السودان أن يصبح بوتقةَ ينصهر فيها العالمان العربى والأفريقى. وبوجه عام فإن الصورة الإيجابية التى حظى بها السودان فى الخارج، وشيوع قدر من الرضا والسكينة فى داخله فى أوائل ومنتصف السبعينيات، لايُردان إلا إلى عامل واحد: اتفاق أديس أبابا لإنهاء الحرب. فما كان فى مقدور النظام أن يبقى، أو أن يلقى رئيسه ما لقى من ثناء داخل أفريقيا وخارجها، دون ذلك الاتفاق. لذا نملك أن نقول بكل تأكيد أن إلغاء نميرى للاتفاق كان بداية النهاية لعهده.

هل كان نميرى واعياً بكل هذا ؟ وهل كان مُدركاً للأبعاد الداخلية والخارجية للاتفاق الذى مكنه من البقاء فى الحكم ؟ التجارب اللاحقة ترد على السؤال بالنفى. ذهب نميرى لإضعاف الاتفاق، ولما يجف بعد الحبر على الورق الذى كتب عليه. ويبدو، أنه بينما كان العالم يمتدح براعته فى إدارة شئون الحكم، وسماحته مع خصوم الأمس، كان نميرى يُضمر إحساساً خفياً بأن إنجاز حكومته فى التوصل إلى الاتفاق لا يعدو أن يكون خطة ماكرة لإنهاء التمرد الجنوبى. أولى خطواته التى كانت تفتقد الحكمة هى قراره بتعيين ابيل الير رئيساً للحكومة الإقليمية دون إجراء مشاورات كافية مع قيادات الخارج، كما نص بروتوكول ترتيبات الحكومة المؤقتة. فطبقاً للبروتوكول يُخوَل للرئيس تعيين رئيس المجلس التنفيذى الأعلى وأعضائه بالتشاور مع الحركة الشعبية لتحرير جنوب السودان، وفروع الاتحاد الاشتراكى السودانى فى الجنوب فى الفترة الانتقالية. وكان من المفترض أن يكون ذلك الإجراء إجراءً انتقالياً، ريثما تقوم الهيئة التشريعية الجنوبية (مجلس الشعب الإقليمى) والتى تملك وحدها الحق فى اختيار رئيس الإقليم، على أن يتم تعيينه بقرار جمهورى. ولم يكن الير فى عجلة من أمره لتولى ذلك المنصب، بل فى واقع الأمر كان من رأيه أن يتولى رئاسة أول مجلس تنفيذى هيلارى لو قالى، حاكم الاستوائية والذى كان يتمتع بقدر وفير من النضج، والدراية، وروح الدعابة. إضافة إلى أن ابيل الير كان يتمتع بمساندة واسعة داخل الجنوب، ولم يكن بحاجة إلى دفع من الرئيس القائد. الانطباع بعدم كفاية المشاورات مع مجموعة الخارج، كشفت عنه الهمسات المسموعة ضد اختيار ابيل الير، والصادرة من اثنين من قيادات الخارج: جوزيف اودوهو واوزبونى مونديرى. السياسيان الجنوبيان وآخرون لمسوا فى تدخل نميرى لصالح الير محاولة منه لإقصاء جماعة الخارج لمصلحة جنوبيى النظام العالمين ببواطن أموره، كما استرابوا فى ذلك التدخل رسالة موجهة للجنوب مفادها أن الرئيس ـ وبالتداعى الشمال ـ لم يكفا بعد عن التدخل فى شئون الجنوب، ولا ينتويان ترك الجنوبيين لإدارة شئونهم الخاصة.

تلك الشكوك لم تكن فى غير محلها تماماً، إلا أن المشكلة لم تكن هى الشمال أو النظام، وإنما كانت رجلاً يسمى نميرى. فبأسلوب تفكيره الملتوى لم يكن الرئيس القائد ليرضى بأن

يحس أى شـخص يعمل فى حكومتـه بأنه صاحب سلطة خاصـة به، أو أن فى مقدوره التحرك بعيداً عن مِقود "الريس. فضلاً عن أن فكرة اختيار رئيس للإقليم من قبل الهيئة التشريعية الإقليميـة، واقتصار دور رئيس البلاد فقط على إصدار مرسوم رسمى يقنن به إرادة تلك الهيئـة، لم تكن تروق لنميـرى. فداخل الاتحـاد الاشتراكى السودانى - الحـزب الوحيد فى البلاد - تنص اللوائح على اختيار مرشح واحد لرئاسة السودان يختاره الحزب، فى حين لا يفرض قانون الحكم الذاتى الإقليمى مثل ذلك القيد على الجنوبيين. رغم هذا، لم يلجأ الجنوبيون الذين وفدوا من الخارج إلى العنف كرد فعل لتدخل نميرى فى اختيار ابيل، ولربما رأى بعضهم أن ذلك التدخل كان نتيجة لحماس نميرى لتأييد حليف سياسى، هو أيضـاً مكان التـجلة والاحـترام عند كل الجنوبيين. أى سيـاسى يملك الحـد الأدنى من الحكمـة كـان سيـرى فى همـهمات الجنوبيين وتذمـرهم إنذاراً مبكراً عن مدى حـساسيـة الجنوب، ولكن ثقة نميرى المفرطة بنفسه، أو تبلد حسه السياسى كما أنبأت الأحـداث اللاحقة، لا يعكسان أن الإشارة قد فُهمت.

الطريق إلى السلام لم يكن ممهداً بلا منعطفات أو عواثر، فخلال مفاوضات أديس أبابا قام ضابط صغير داخل صفوف حركة انيانيا يدعى جون قرنق دى مابيور بإبلاغ جوزيف لاقو أنه يفتقد الثقة تماماً فى أن تقود تلك المفاوضات إلى حل دائم. وعندما سأله لاقو عن بواعث ذلك الاعتقاد، أجاب قرنق، الذى كان آنذاك ضابط استخبارات تحت قيادة لاقو، قائلاً: أى اتفـاق ينجم عن هذه المفـاوضـات لن يدوم طويلاً، طالما أنه لم يذهب إلى تغيير جذرى فى هيكل السياسة السودانية. وعدد قرنق القضايا التى تندرج تحت إطار هذا التـغيير الجذرى فى فـصل الدين عن السياسـة، مسألة القومـيـات، إدارة شئون الأمن فى الجنوب خلال الفترة الانتـقالية، التصديق الشعبى على الاتفاق من خلال استفتاء عام. أضاف أنه من الضرورى الاتفاق على فترة انتقاليـة تسبق الاستفتاء الشعبى لمدة خمس سنوات على الأقل. من جـهة أخرى، أبدى الضـابط قـرنق قلقـاً من المشكلات التى قد تنجم عن الدمج المتسرع للانيانيا فى الجيش السودانى. طلب لاقو من ضابط استخباراته تدوين رأيه كتابة، ففعل، ولكن ما أن تسلم لاقو مذكرة الضابط الصغير، حتى اتخذ قراراً لم يتوقعه صاحب

المذكرة؛ أصدر أمراً بإزالة اسمه من قائمة المفاوضين ونقله إلى قيادة الحركة في أعالي النيل. وقد أثبتت التطورات التي تلت صدق حدس الضابط الصغير. ونعترف بأن رأي قرنق، في غمرة ابتهاجنا بتوقيع الاتفاق، ما كان ليمثل في حسابنا غير رأي سجالي من ضابط صغير مولع بالجدل. غير أنه بعد مرور عشر سنوات تحولت هواجس قرنق، خاصة حول الاستفتاء علي الاتفاق، والفترة الانتقالية، ودمج القوات، إلى نبوءة تحققت بالفعل. وكان ذلك عندما فُكك الاتفاق لا بسبب كارثة طبيعية أو تدخل خارجي، وإنما لأن من يُفترض أن يكونا صانعيه ـ نميري و لاقو ـ قررا ذلك.

ذلك الموقف لم يمنع قرنق من الانخراط في الجيش في إطار دمج القوات، ولما سأله لاقو عن الأسباب التي حدت به لذلك رغم تحفظاته، قال: "مازلت عند رأيي بأن الاتفاق لن يكتب له النجاح، ولكني آثرت أن أُغلّب جانب الشك لمصلحة الاتفاق، وسنرى. أياً كانت حقيقة الأمر، أفاد قرنق فائدة كبيرة من انضمامه للجيش، أولاً لما وفره له الانضمام للجيش السوداني من فرص للتمهر في الدراسات العسكرية (الماجستير في العلوم العسكرية من فورت بيننق بجورجيا)، أو الأكاديمية (الدكتوراه من جامعة ولاية ايوا). ومن الطريف اختيار قرنق مكافحة التمرد (counter insurgency) كموضوع لدراساته العسكرية في أمريكا. ثانياً ـ وهو الأهم ـ فرصة التعرف على المجتمع الشمالي حيث نمت له صداقات مع البسطاء من أهل الشمال حيث كان يقيم، ومع الأكاديميين خلال الفترة التي عمل فيها محاضراً زائراً في كلية الزراعة بشمبات، ثم مع العسكريين، خاصة بعض قادته الذين ما برح يواليهم بالإطراء (عبد الماجد حامد خليل، يوسف أحمد يوسف، توفيق أبوكدوك، تاج السر المقبول، سعود أحمد حسون). ولقرنق قصة طريفة مع الأخير تكشف عن التمزق الداخلي الذي يفقدنا القدرة على التصالح مع أنفسنا.(١٤)

كانت في المسيرة منعطفات أخرى أشد خطورة لارتباطها بخطط التنمية الرئيسية في الجنوب: حفر قناة جونقلي، واستكشاف البترول. ولا شك في أن مشروع قناة جونقلي، هو واحد من أهم رموز التنمية الاقتصادية التي تمخضت عن تحقيق السلام في الإقليم، ولكن، نظراً للطريقة التي قُدِّم بها، تحول المشروع إلى مصدر صراع عنيف بين الحكومة

وجماعات سياسية مختلفة فى الجنوب. لقد ظل مشروع حفر القناة حبيساً فى الأضابير لعشرات السنوات، منذ العشرينيات تحديداً.(١٥) وعند توقيع اتفاقية مياه النيل فى عام ١٩٥٩، أُعيدت الحياة للمشروع فى إطار ما أسمته الاتفاقية مشروعات النيل الكبرى، واتفق على البدء فى تنفيذ المشروع متى كانت لأحد الطرفين المتعاقدين حاجة لزيادة فى العائد المائى من النهر. وعندما استقر الرأى، بناء على طلب السودان، على البدء فى التنفيذ، لم تخطر الحكومة السودانية (سواء الحكومة المركزية أو الحكومة الإقليمية) أهالى الجنوب بفوائد المشروع، كما لم تعمل على تهدئة مخاوفهم من آثاره الضارة على سبل معيشة السكان بسبب التغيير البيئى الذى سيترتب على تحويل مجرى النهر. فأول مرة وصل فيها ذكر مشروع القناة إلى أسماع السكان، كانت عندما صرح به أبيل الير، والذى كان - بجانب رئاسته لحكومة الإقليم - عضواً فى هيئة مشروع القناة. عقب ذلك التصريح اندلعت التظاهرات العنيفة فى جوبا وأُوقعت خسائر كبيرة فى الممتلكات، كما راح بعض طلاب المدارس ضحية للعنف الذى مورس ضدهم. ومن المؤسى أن الذى كان محوراً للجدل، ليس هو المزايا الفنية للمشروع، بقدر ما كان تأثيره على حياة الناس وسبل معيشتهم. وكانت قضية تأثير نظم تصريف المياه على أسلوب حياة أهل منطقة السدود تثار منذ أوائل الثلاثينيات من طرف الحكام الإنجليز، وتكشف رسالة مدير أعالى النيل إلى السكرتير المالى فى عام ١٩٣١ عن وعى كبير بالمخاطر البيئية، كما تفصح عن مدى اهتمام الراعى برعيته.(١٦) قصورنا فى الحكومة والاتحاد الاشتراكى عن تنوير الشعب فى الجنوب عن ماهية ذلك المشروع الهام، والذى ستكون له نتائج خطيرة على البيئة: المناخ، الحياة الرعوية، الثروة الحيوانية، الحياة الوحشية، وسبل كسب العيش فى الإقليم، أمر يعسر تفسيره، ولا يسهل الاعتذار عنه.

وكما هو متوقع انتهز المعارضون لنظام الحكم فى الجنوب تلك القضية واستغلوها لأهدافهم، كما أخذوا يرددون حكايات مروعة عن أن الملايين من الفلاحين المصريين سيستقرون على جانبى القناة فور الانتهاء من حفرها، وأن الجنوب سيصبح صحراء جرداء تماماً مثل الصحراء الكبرى. دفع ابيل الير الكثير من رصيده السياسى لهذا السبب، واتهم

من جانب خصومه بعدم الانتباه لمصالح أهله، كما لم تحمل التأكيدات والتفسيرات الرسمية بعد فوات الأوان أى مصداقية عند سكان الإقليم، خاصة وقد اكتفت بِحث السكان على الانتظار لما ستسفر عنه الأحداث. لهذا لم يثر استغراب أحد أن يكون مشروع جونقلى هو أول ضحية اقتصادية للحرب عندما اندلعت من جديد فى عام ١٩٨٣ . ويفيد أن نذكر أن الموضوع الذى اختاره زعيم التمرد الجديد، جون قرنق لرسالته للدكتوراه كان هو قناة جونقلى حيث عالج فيها موضوع أهمية القناة لمسار التنمية الاجتماعية والاقتصادية للإقليم الجنوبى، فى نفس الوقت الذى تعرض فيه لآثارها البيئية الضارة. كما يفيد أن نذكر أيضاً أن أول رسالة بعث بها رئيس الحركة الشعبية لرئيس دولة كانت هى رسالته للرئيس مبارك التى دعاه فيها لابتعاث مهندسين لصيانة أدوات حفر القناة بعد أن وقعت فى يد الجيش الشعبى.

أما حول البترول، فقد نشرت الجمعية الفابية البريطانية فى عام ١٩٤٧ ورقة حول السودان، وكأنها كانت تقرأ المستقبل فى كرة بلورية. تقول الورقة أن فقدان الشمال للإقليم الجنوبى سيكون مسألة قلق إلى حد ما، ولكن ثمة خوفاً من أن تظهر فى الجنوب ثروة تضمن استقلال السودان بأكمله. ذلك التخوف أصبح نبوءة تحققت عندما أعلنت شركة شيفرون (السودان) التابعة لشركة ستاندرد أويل أوف كاليفورنيا اكتشافها المفاجئ للبترول فى بانتيو، وهى منطقة من مناطق النوير تقع فى الطرف الشمالى الغربى لمديرية أعالى النيل. ومنذ البداية، اتسم اكتشاف البترول بأخطاء فادحة كان من الممكن تفاديها، كما صحبته ضروب من الفساد الرهيب، كان السودان فى غنى عنها.

أولاً: تبنت الحكومة خطة مثيرة للجدل تتعلق بإنشاء مصفاة لتكرير البترول فى كوستى الواقعة فى منطقة النيل الأبيض فى شمال السودان والمحاذية للجنوب، بدلاً من إنشائها فى منطقة الإنتاج. ومما لا جدال فيه أن إنشاء المصفاة فى منطقة الإنتاج كان سيحدث تغييراً كبيراً فى المناطق المحيطة بها، ويوفر فرص عمل واسعة لأهالى المنطقة، كما سيعين على تحسين البنية التحتية وتطوير الخدمات الاجتماعية فى الجنوب كله. ولكن نميرى ومستشاريه لم يكونوا على استعداد حتى لقبول الاقتراحات التى قُدمت لإنشاء وحدة تقطير

(cracking unit) فى بانتيو لسد احتياجات الجنوب العاجلة من البترول. وكان حامد الأنصارى، ولم يكن من أهل الحكم، من أكثر الناس حماساً للمشروع، وظل يلهث دون جدوى وراء المسئولين ليبصرهم بالعائد السياسى - قبل الاقتصادى - للمشروع.

ثانياً: شاعت اتهامات خطيرة حول الطريقة التى تم بها قبول العطاءات الخاصة بإنشاء المصفاة وبناء خط الأنابيب الذى يصلها ببورت سودان. جميع تلك العمليات أجريت بدون أدنى حد من الشفافية، واقتصرت على عدد محدود من الوزراء المركزيين، كان واسطة العقد بينهم وزير شئون الرئاسة، بهاء الدين إدريس، بعيداً عن أنظار أغلب وزراء الحكومة المركزية وكل وزراء الإقليم.

ثالثاً: أُقصى المجلس التنفيذى فى الجنوب، بل أُقصى رئيسه عن هذه العمليات، رغم أنه كان أيضاً نائباً لرئيس الجمهورية. وفيما يبدو، لم يكن الرئيس، أو وزير شئون الرئاسة على أدنى درجة من الوعى بمشاعر القلق التى انتابت الجنوبيين، بل كان وزير الطاقة، شريف التهامى ينتمى لمدرسة فى الشمال لا تعارض الاتفاق فحسب، بل تزدرى كل ما هو جنوبى.

صعَّد نميرى الموقف، من بعد، عندما قرر ضم منطقة إنتاج البترول إلى الشمال بصورة فيها من المكر بقدر ما فيها من الغباء. أُطلق على تلك المنطقة اسم عربى عامى، هجليج (إهجليج فى العربية الفصيحة) بدلاً من اسمها الجنوبى بان ثاو (قرية السنط)، والكلمتان تحملان نفس المعنى. وقد تم بالفعل ضم المنطقة إلى محافظة جديدة تحتوى على أجزاء من الجنوب والشمال أطلق عليها اسم محافظة الوحدة وأصبح نميرى، رئيس الجمهورية، محافظاً لها. تعيين رئيس الجمهورية نفسه محافظاً لإقليم بدعة من البدع النابعة من تراثنا، إذ لا يعرف مثلها بلد واحد من بلاد الله. وراء قرار نميرى، فيما نعتقد، سببان: الأول هو استبعاد الساسة والإداريين الجنوبيين من التدخل فى صناعة البترول، والثانى توفير الحماية لمافيا البترول داخل الحكومة المركزية والتى بدأ فسادها يزكم الأنوف. ومع أن الفساد لم يكن غريباً على السودان، ولم يخلُ منه أى نظام حكم سابق، إلا أن الفساد فى تلك الفترة قد

إتخذ طابعاً مختلفاً ليس فقط بسبب حجمه، وإنما أيضاً للجسارة التى مورس بها. فإن كان الفساد فى العهود الماضية، وحتى فترات حكم مايو الأولى، هو حقيقة من حقائق الحياة (fact of life)، إلا أنه تحول فى تلك الفترة إلى نهج تسير عليه الحياة .(way of life)

إعادة ترسيم الحدود بين الشمال والجنوب وداخل الشمال نفسه، ليست أمراً جديداً فى السودان. فمنطقة الكرمك، مثلاً، والتى أصبحت جزءاً من مديرية النيل الأزرق، كانت خاضعة إدارياً للجنوب حتى عام ١٩٥٣ كجزء من أعالى النيل. ولكن فى عام ١٩٥٦ تم ترسيم الحدود بين الشمال والجنوب بشكل قاطع، وهكذا بقيت حتى مجيء حكومة عبود التى قررت نقل منطقة حفرة النحاس فى السودان الغربى إلى مقاطعة دارفور بعد اكتشاف خام النحاس فى تلك المنطقة. وكان من المفترض أن يعود الوضع إلى ما كان عليه فى ١٩٥٦ عند إبرام اتفاق أديس أبابا الذى أقر حدود الجنوب كما تم ترسيمها فى الأول من يناير ١٩٥٦، إلا أن ذلك الموضوع لم يُثَر فى السنوات الأولى باعتبار أن السودان كله قد أصبح كياناً واحداً. وبتدهور الوضع فى الجنوب، وتفاقم الشكوك فى النظام، بدأت هذه المشاكل الساكنه تتفجر، خاصة فى نهايات عقد السبعينيات وبداية الثمانينيات. ففى العام ١٩٨٠ أعلن وزير الداخلية الجديد، أحمد عبد الرحمن محمد (من الإخوان المسلمين) أن حفرة النحاس جزء من إقليم جنوب دارفور، كما أن بانتيو (منطقة البترول) هى جزء من جنوب كردفان. أثار ذلك التصريح سخطاً كبيراً بين الجنوبيين مما دفع نميرى للاحتكام الى لجنة قضائية ترأسها رئيس القضاء، خلف الله الرشيد. وبناء على ما أمامه من بينات حكم رئيس القضاء بأن بانتيو وحفرة النحاس يتبعان الإقليم الجنوبى. ومن الواضح أن القاضى الرشيد، لم يكن كالرئيس القائد، يلقى الكلام على عواهنه، وإنما يصدر الأحكام بناءً على حجة وبيان. استمر الوضع من بعد على ذلك النحو حتى جاء نظام الجبهة القومية الإسلامية وقرر ضم المنطقتين للشمال بشكل نهائى. لا عجب، فنظام الجبهة نظام بَطَل، لا تعنيه السوابق القانونية، ولا تعرقل سيره الاتفاقات. وهكذا أثبتت الأيام صحة مخاوف الفابيين بعد مرور ثلاثين عاماً على توقعها.

كل مناورات نميرى الإدارية لم تمنع الجنوبيين من المطالبة بنصيب عادل فى الثروة التى اكتشفت فى أرضهم. هذا الموضوع لم تكن الحكومة المركزية، وعلى الأخص مافيا

البترول، راغبة في الاستماع إليه. نتيجة لذلك اندلعت التظاهرات وتواصلت في الجنوب، مما خلق جواً من التوجس في الخرطوم. ذلك التوجس قاد إلى استبدال كل الجنود الجنوبيين في الحامية العسكرية في بانتيو بفرقة عسكرية من غرب السودان. وكان على رأس القوة الجنوبية المُرَحَّلة، النقيب سالفا كيير، الذى أصبح فيما بعد القائد الثانى فى الحركة الشعبية لتحرير السودان. أو لايرى ذوو النُهى مدى الترابط بين الأحداث التى أخذت تتضخم ككرة الثلج.

قبل الاصطدامات السياسية كان أكثر القضايا وعورة خلال تنفيذ اتفاق أديس أبابا، هو استيعاب قوات انيانيا في الجيش. وحقاً، كان موضوع استيعاب قوات الانانيا من أكثر الموضوعات تعقيداً فى مفاوضات أديس أبابا، وقد لعب الدكتور جعفر بخيت واللواء محمد الباقر أحمد دوراً هاماً فى الوصول الى حل لتلك القضية التى استعضلت على المؤتمرين. كان جعفر حُذاقياً مبدعاً، كما كان الباقر من العسكريين القلائل الذين يميزون الشجر فى الأجمة المتكاثفة. نتيجة لجهد الرجلين استقر الرأى على استيعاب الأنانيا على مستويين: الأول هو الجيش الوطنى مع إيلاء الاعتبار للنسبة السكانية فى التجنيد مستقبلاً، ومراعاة نسبة ١:١ فى القوات العاملة فى الجنوب، أى أن يكون نصف القوات من الشماليين، والنصف الثانى من الجنوبيين. المستوى الثانى هو استيعاب من تبقى فى ما كان المفاوضون الجنوبيون يسمونه تندراً قوات جعفر بخيت: البوليس، السجون، حرس الغابات والحياة الوحشية، المطافئ. ومن الغريب أن أكثر قوات الانانيا تخوفاً، كانت هى القوات التى تقرر إرسالها للشمال، رغماً عن أن نميرى كان قد اقترح انضمام أول مجموعة من هذه القوات للحرس الجمهورى. تلك المخاوف قادت الى حالات عديدة من العصيان[١٧] إلا أنها احتويت دون معالجة للأسباب الكامنة وراء حدوثها مما أدى إلى استفحالها. وكما أكد أبيل الير وقعت أغلب حالات العصيان لأن الجنود المستوعبين كانوا ينظرون للشمال من منظارهم الخاص كبلد يسكنه قوم ينعتونهم بالعرب[١٨] مع كل ما تحمل تلك الكلمة من مضامين شُحنت فى نفوسهم خلال سنى الحرب. ومن المفارق، أن الشعور كان جد مختلف على مستوى القيادات. فمثلاً، رغم نص اتفاق أديس أبابا على قيام لجنتين عسكريتين،

تتولى الأولى الإشراف على استيعاب القوات، وتشرف الثانية على وقف اطلاق النار بمساعدة مراقبين من الخارج، اتفق الطرفان، نظراً لروح الود التي سرت بينهما، على الاستغناء عن الاستعانة بالعنصر الخارجي في المراقبة.

أكثر حالات العصيان وعورة وقعت عندما أُرغِمت وحدة من القوات المستوعبة في أويل على الانتقال إلى دارفور. وكان من بين قادة الانيانيا يومذاك رجل نظلم التاريخ إن لم نستذكره هو إيمانويل أبور، القائد الثاني بعد لاقو. لقي ايمانويل حتفه أثناء محاولته إقناع تلك الوحدة بقيادة النقيب الفريد اجويت أوان بالانتقال للشمال. وقبل توجهه للقاء أجويت وجماعته، نصحه رفيقه ماكوى عبد الله مابوك بالتريث في ظروف الغضب المحتقن ذلك، ولعلمه بطبيعة قائد العصيان. ولما أصر على موقفه، أبى مابوك التخلف فصحبه ولقى كلاهما حتفه على يد الضابط العاصي. نذكر أبور بتقدير كبير، ليس فقط لشجاعته وإنما أيضاً لرؤاه السياسية، فرؤيته للسودان كانت أوسع بكثير من رؤية قائده المباشر في الانانيا، أو رئيسه الأعلى في الشمال. ففي لقاء مع الياس نيامليل واكو قال ايمانويل: إن الوضع الجغرافي للسودان وضع فريد في أفريقيا، بمعنى أن الجنوب الزنجي يرتبط ارتباطاً جغرافياً وسياسياً وثيقاً بالشمال المستعرب المسلم. وكرجل يدعو للوحدة الأفريقية، وتضامن كل شعوب القارة، أؤمن بأن تقسيم السودان هو تقسيم لكل أفريقيا. هذه هي الرؤى التي تلهم اليوم السودانيين الجدد.

تنفيذ البروتوكول العسكري، إذن، خاصة فيما يتعلق باستيعاب قوات الانيانيا في الجيش، كان هو الأكثر إثارة للانزعاج بين كل بنود الاتفاق. فحسب الاتفاق كان من المقرر الفصل بين الوحدات العسكرية لفترة معينة ريثما يتم تطبيع العلاقة بينهما، ويتحقق قدر معقول من روح الإخاء العسكري. كما نص أيضاً، كما أوردنا، على نسبة ١:١ في تشكيل القيادة الجنوبية. بيد أن قيادة الجيش، في حرصها اللاهف على الاستيعاب السريع للقوات الجديدة، تعامت عن هذه النسب. ولربما كان مما شجعها على ذلك، روح الثقة المتبادلة بين الضباط في الجانبين. هذه الروح، للأسف، لم تَسِر بين ضباط الصف والجنود العاديين، والذين كانوا أشد خوفاً وتوجساً من قوادهم. ومن الغريب، أن نميرى، بعد فترة وجيزة، أحال نفس

الضباط الجنوبيين الذين اعتمد عليهم فى تحقيق الاستيعاب إلى المعاش. الذى يفعل هذا لن يعسر عليه أن يتجاوز ما نصت عليه الفقرة ٢٦ من البروتوكول حول الالتزام بنسبة واحد إلى واحد فى تشكيل الفرقة الجنوبية، كما لن يعسر عليه أيضاً تجاهل ما جاء فى الاتفاق عن ضرورة انعكاس نسبة السكان الجنوبيين والشماليين فى تشكيل القوات المسلحة، وعلى كل مستويات الخدمة فيه. أمام كل تلك الأخطاء، قرر الجنوبيون الانتظار ليروا ما سيكون (waite and see). وبالفعل انتظر الجنوبيون، ولكن نميرى وحده هو الذى رأى عواقب أفاعيله بعد مرور بضع سنوات.

اتفاق أديس أبابا: الصعود والهبوط

لم يكن تفكيك اتفاق أديس أبابا نتاجاً لتخطيط نميرى وحده، فقد كان له أيضاً محرضون ومساندون. فمن جهة، كانت القوى السياسية التى أقصاها نميرى عن الحكم فى عام ١٩٦٩ لاتخفى معارضتها لاتفاق خَوَّل للجنوبيين سلطات كتلك التى نص عليها اتفاق أديس أبابا. وفى فصول سابقة أوضحنا كيف تحفظت تلك القوى على منح الجنوب سلطات أقل بكثير من تلك التى قال بها اتفاق أديس أبابا. عن ذلك الموقف تعبر بوضوح رسالة الترابى التى أشرنا إليها. لا غرابة، إذن، فى أن تمارس هذه القوى، بعد اصطلاحها مع نظام مايو، الضغوط على نميرى لدفعه إلى إلغاء الاتفاق بحجة أنه يُذيب الهُوية العربية ـ الإسلامية، ويعرض السيادة الوطنية للخطر. ولا تسألن عن ماهية هذه السيادة فى دولة ولدت فى ظل تمرد، وعاشت عشرين عاماً (ونحن نتحدث عن عام ١٩٧٧) فى حرب مع نفسها. وظل الترابى، الذى أصبح وزيراً للعدل فى حكومة نميرى وفيما بعد، مساعداً للرئيس، يؤمن إيماناً قاطعاً بأن الجنوب يمثل عقبة رئيسية فى طريق سبيل تأسيس الدولة الإسلامية فى السودان. وكان يشاركه نفس الشعور بعض الإخوة العرب من خارج السودان. فعلى سبيل المثال، كان ممثل ليبيا فى مؤتمر القمة لمنظمة الوحدة الأفريقية عام ١٩٧٤ (أبو زيد درده) هو الرجل الوحيد الذى أدان الاتفاق وسماه خيانة وتآمراً على السودان والعرب من جانب مجلس الكنائس العالمى. خصوم نميرى من المعارضين الذين اتخذوا من ليبيا يومذاك مثابة للمعارضة، اندفعوا أيضاً فى نشر معلومات مضللة عن الاتفاق تراوحت

بين خيانة العروبة، إلى التواطؤ مع الكنائس وأثيوبيا. وكان لنظرية المؤامرة هذه تشعبات عديدة، فمثلاً أعلن الإخوان المسلمون أن الاتفاق يحتوى على بنود معادية للإسلام.(١٩) وقد سعدنا كثيراً بأن نقرأ لواحد من زعماء هذه الجماعة اعترافاً بما اقترفت جماعته من خطأ في إدانة الاتفاق. ففى لقاء مع إحدى صحف الخرطوم قال أمين بناني: كان يقال يومذاك أن للاتفاقية بنوداً سرية وقد أوضحت الأيام أنه لم توجد بنود سرية في الاتفاقية، ولكنها المعارضة التى تأبى أن تؤيد عملاً للحكومة دونما تحفظ.(٢٠) ردد آخرون اتهامات فحواها أن نميرى تنازل عن أجزاء من الأراضى السودانية لأثيوبيا كثمن لدور الأخيرة في إبرام الاتفاق. ذلك الاتهام بالذات، لم يكن تكذباً من جماعة تلّهب صدرها من الغيظ لنجاح نظام مايو في تحقيق ما عجزت عن تحقيقه، بل كان أيضاً مُغرِضاً بشكل صارخ. فنتيجة للأجواء التى خلقها الاتفاق تم التوقيع على اتفاق الحدود بين السودان وأثيوبيا والذى كان محل حوار بين البلدين منذ الاستقلال، وأقرت أثيوبيا بموجبه ملكية السودان لمنطقة الفشقة.(٢١)

سواء كان موقف الأحزاب تجاه الاتفاق صادراً عن شعور بالامتعاض الشديد لأنه اعتمد على القرارات التى توصلت إليها لجنة الاثنى عشر وعجزت الأحزاب عن تنفيذها، أو بسبب ضغينة محضة ضد نظام لا تكِن له أى تقدير، فإن ذلك الموقف حول اتفاق ينهى الحرب كان يفتقر إلى أدنى درجات الوطنية. وكما سلفت الإشارة ظل بعض زعماء الأحزاب، حتى بعد رحيل نميرى من الحكم، يقللون من ذلك الإنجاز، وعلهم بذلك كانوا يقللون أيضاً من شعورهم بالخيبة. ويبدو أن فشل الحكومات المتعاقبة، في تنفيذ تلك القرارات، لم يكن أمراً ذا بال عند الشانئين. ولو كان ذلك الفشل بسبب قهرى خارج عن الإرادة (force majeure) لتجاوزنا الأمر، ولكن التجاوز يستحيل إن كان مرد الفشل هو رفض القوى السياسية الشمالية، منح الجنوب أى حكم ذاتى إلا بالقدر الذى يرتئون، وفقدانها الكامل للقدرة على تدبر عواقب تشددها ذلك.

مهما يكن من أمر، أوحت لنميرى خبرته أن المصالحة مع خصوم الأمس ستعود بالفائدة. وفى محاولته استرضاء أولئك الخصوم (المعارضة الشمالية) اتخذ من القرارات ما

لا يمكن إلا أن يقود لعزله عن الجنوب، وعزل الجنوب عنه. لم يعِ، فيما هو جلى، أن الجنوب كان هو القاعدة الوحيدة التى يرتكز عليها نظامه. ولربما كان لنميرى أسباب أخرى دفعته لضم أعدائه الشماليين، فى كنفه، مثل المحاولتين البارزتين للإطاحة بنظام حكمه. ففى المحاولة الأولى (٥ سبتمبر ١٩٧٥) تمكن المعارضون من محاصرة مبنى الإذاعة فى أم درمان، ولكن سرعان ما تم القضاء على المحاولة، وإعدام المتورطين فيها بشكل مباشر. ولما تمض عشرة أشهر على تلك المحاولة الفاشلة حتى جاءت محاولة أخرى. ففى يوليو ١٩٦٧ قام المعارضون بأكبر محاولة لهم للإطاحة بالنظام، كاد نميرى نفسه أن يكون من أوائل ضحاياها (وكنا بصحبته ونحن عائدون من زيارة رسمية لفرنسا)، بعد أن سيطر المعارضون على مطار الخرطوم ودار الإذاعة، كما حاصروا بضع حاميات عسكرية فى الخرطوم. وكان صادق المهدى، قائد تلك الحملة، على رأس فرقة عسكرية مسلحة شقت طريقها من ليبيا عبر الصحراء، حتى أضحت على قرابة الثلاثمائة كيلو متر من الخرطوم. فى مسيرته الظافرة تلك، أُبلغ الصادق بانهزام القوة الغازية نتيجة حركة التفاف حاسمة وسريعة على ما أُسمى يومذاك الغزو الليبى، قادها النائب الأول لرئيس الجمهورية، اللواء محمد الباقر أحمد. وما أن تلقى المهدى رسالة من مؤيديه داخل الخرطوم بذلك النبأ المشىءوم حتى أمر الفريق المرافق له بتغيير الاتجاه عوداً لليبيا مستهدياً بالآية القرآنية: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾. تلك هى الرسالة التى بعث بها القائد إلى قواته المحاصرة فى الخرطوم قبل أن يولى الأدبار (أو يهاجر) تاركاً قواته تواجه التهلكة بمفردها.

القضاء على تلك المحاولة الجريئة كان حاسماً، إلا أنه ترك على الجانبين أثراً كان له ما بعده. أدرك الصادق، من ناحية، بأن فى المجابهة العسكرية للنظام مهالك جمة، خاصة بعد فشل الحملة الكبرى التى ظل يعد لها عبر سنين طوال. من الناحية الأخرى، أحس نميرى بأنه طالما ظلت ليبيا تدعم معارضيه بالصورة التى تم بها الغزو فى يوليو، فمن الخير له أن يسعى للوفاق مع الجبهة الوطنية بأى ثمن. تلك الخطوة كانت أكثر أخطاء النميرى فداحة عليه حسبما ظهر فيما بعد. فعلى عكس الجنوب الذى لم يكن يطمح من وراء الوفاق إلى هدم نظامه من الداخل، كان الصادق يتطلع إلى أن يكون بديلاً عن

نميرى، أو على الأصح وارثاً لنظامه. وقد يتبادر إلى الذهن أن صادق لن يغفر لنميرى مدى الدهر الإهانة التى ألحقها به عندما دفعه، ضمناً، فى أول لقاء بينهما على تأييد انقلاب ١٩٦٩ ، وإدانة النظام الديموقراطى المُباد رغم أنه كان يترأس ذلك النظام فى فترة من الفترات.(٢٢) يتبادر إلى الذهن أيضاً أن الصادق، ولى الدم، لن يغفر لنميرى ونظامه ما فعلا بمؤيديه عقب محاولة الغزو الفاشلة فى يوليو ١٩٧٦ . ولكن، ولدهشة رفاقه فى الجبهة الوطنية، التقى الصادق بنميرى فى بورت سودان فى اجتماع مفاجئ أعد له رجل الأعمال، فتح الرحمن البشير. وطبقاً لمضبطة الاجتماع (والتى يملك المؤلف صورة منها) هنأ المهدى نميرى على توجهه الإسلامى الجديد، وربما كان ذلك الإطراء يحمل فى طياته تبريراً للتصالح مع نميرى يسترضى به مؤيديه (الأنصار)، إذ كان الوريث المرتقب لإمامة الأنصار يلوح لخصومه بأن الحرب ضد نظام مايو هى ضرب من ضروب الجهاد ضد الكفر. أما الآن، وقد دخل الكفار فى دين الله أفواجاً، فلا مناص من الجنوح للسلم. فى ذلك الاجتماع، قدم المهدى لنميرى ثلاثة تنازلات هامة: أولاً وافق على مساندة نميرى عند ترشيحه لولاية رئاسية ثالثة. ثانياً أقر نظام الحزب الواحد الذى يمثله الاتحاد الاشتراكى السودانى وتعهد بالعمل السياسى من خلاله. ثالثاً أقر بالنظام الاشتراكى، أياً كان معنى مصطلح الاشتراكية للطرفين المتعاقدين. وتبعاً لذلك الاتفاق أصبح صادق المهدى عضواً فى المكتب السياسى للاتحاد الاشتراكى وأدى قسم الولاء لثورة مايو الاشتراكية، بإذن الله، وأعلن عفوه عما لحق بعمه وهو يستشهد بقول البحترى:

إذا احتربت يوماً فسالت دماؤها

تذكرت القربى ففاضت دموعها(٢٣)

ولكن، ما أن مضى عام على عودته حتى أحس المهدى بأنه لم ينل ما كان يبتغيه وأصبح كالمُنْبَت، لا يستطيع العودة للجبهة التى لم يشاور قادتها فى أمر عودته للسودان (إلا إن حسبنا تركه رسالة صوتية مسجلة لرفاقه فى المعارضة تشاوراً)، ولا يملك أن يبقى فى النظام فى وضع لا يمكنه من أن يكون فيه هو صاحب الصوت الأعلى. الذى كان يبتغيه الصادق من المصالحة كشف عنه تصريح له يفيض بالدلالات، قال فى ذلك

التصريح إن الانتقال من الديكتاتورية إلى الديموقراطية فى السودان شبه بالتجربة التى عاشتها أسبانيا حيث سلم فرانكو السلطة طوعاً إلى الملك خوان كارلوس. ما لم يعه المهدى هو أن نميرى لم يكن مثل فرانكو الميت اكلينيكياً عند تنازله عن الحكم، كما ليس فى السودان عرش أو وريث لعرش مثل خوان كارلوس. أمام هذه الخيارات المحدودة لم يبق للصادق، غير الخروج من السودان. وقبيل مغادرته البلاد أبلغ الرئيس نميرى أن الباعث لسفره إلى الخارج هو تعزيز الوساطة الدولية مع إيران لإطلاق سراح مسئولى السفارة الأمريكية الذين كانت تحتجزهم بعض العناصر الإيرانية فى طهران كرهائن، وطلب من نميرى دعم مساعيه. وإن ظننت أن ما قاله الصادق كان ذراً للرماد فى العيون خشية أن يرمى بيديه مرة أخرى فى التهلكة، فقد جانبك الصواب. وصل صادق فعلاً إلى طهران وكان فى استقباله السفير السودانى على النميرى (لا يمت بصلة قرابة للرئيس نميرى) ثم اجتمع من بعد مع السلطات الإيرانية. بالطبع، باءت المهمة بالفشل التام، وذلك هو ما يتوقعه أى رجل صائب التفكير؛ إذ ما الذى يدفع صادق إلى الاعتقاد بأنه سينجح فيما فشلت فيه الأمم المتحدة، ومنظمة اليونسكو، وحكومة الجزائر، واللجنة الدولية للصليب الأحمر. وبغض الطرف عن ثقة صادق المفرطة فى قدراته الخارقة لمعالجة كل قضايا العالم، كان من المذهل أن يُقحم نفَسَه رجلٌ تحدق به المشاكل، وتتنازعه الكروب، فى مشاكل الآخرين، بدلاً من أن يُعمِل قدراته الفائقة فى إزالة الكروب التى تحيط به إحاطة السوار بالمعصم.

على خلاف الصادق، وجه حسن الترابى كل جهده لتحقيق غايته: تحويل السودان إلى دولة إسلامية، وكان مستعداً لقبول أى شىء يُمَكِّنه من نيل بما يبتغيه. إستراتيجية الترابى كانت أكثر فعالية وبراعة؛ قام بخطب ود نميرى، وأدى يمين الولاء كصاحبه لدستور مايو الاشتراكى، وأصبح عضواً فى المكتب السياسى للاتحاد الاشتراكى ووزيراً للعدل فى حكومة نميرى. وخلال موقعه الأخير سعى الترابى لترجمة توجه نميرى الإسلامى الجديد إلى قوانين؛ وكان حذِراً فى موضوع مراجعة قوانين السودان حتى تصبح متوافقة مع الشريعة الإسلامية. ولكن ما إن طرأت على نميرى عوارض الهوس الدينى حتى بدأ الترابى

مجاراته فى الهوس، إذ استغل نصاً فى دستور ١٩٧٣ فحواه أن الشريعة والعرف مصدران من مصادر التشريع، وبموجب ذلك النص أعاد الترابى تأسيس الدستور كله كدستور إسلامى. ولعل هذا هو السبب الذى يجعل الكثيرين فى خشية دائمة من وجود مثل هذا النص فى الدساتير. ففى إطار دستور ١٩٧٣ كان معنى النص واضحاً إذ صحبته نصوص، كما ورد سابقاً، تعترف بكل الديانات بما فيها الديانات غير السماوية، كما خلا من أى نص على دين الدولة. ومن الطريف أن رئيس القضاء فى حكومة نميرى إبان تجليها الإسلامى (دفع الله الحاج يوسف)، أعلن فى حديث لصحيفة خليجية أن ١٥ ٪ من مواد دستور ١٩٧٣ لاتتطابق مع الشريعة.[٢٤] يحمل على العجب أن رئيس القضاء نفسه كان عضواً فى مجلس الشعب (البرلمان) الذى تبنى دستور١٩٧٣ من قبل، ولم يُبدِ أى اعتراض على مواده بسبب من عدم إسلاميتها باستثناء عدم النص على نسبة الدولة لدين بعينه. ذلك بالتأكيد، لا يمثل ١٥ ٪ من الدستور. وعلى أى، تجاوز الترابى المؤشر الذى حدده رئيس القضاء (١٥ ٪) إلى كل بند من بنود الدستور، على وجه التقريب. خطأ الترابى هو أنه لم يدرك أن الاستقرار النسبى الذى ساد الجنوب لم يتم إلا بعد الوفاق على مبادئ معينة هدمها كلها مشروع دستوره الإسلامى. ولربما كان الترابى منطقياً مع نفسه، إذ لم يكن يعنيه كثيراً، فيما يبدو، أن ينفصل الجنوب فى سبيل إقامة دولة إسلامية فى الشمال.

هناك أمر حول الدستور لابد أيضاً من الإشارة إليه. فالترتيبات الدستورية التى نص عليها اتفاق أديس أبابا كانت شاذة، بل متناقضة مع النظام الدستورى لحكم البلاد. فحين أنشئت الحكومة الإقليمية كحكومة ديموقراطية برلمانية يخضع فيها رئيس الجهاز التنفيذى للهيئة التشريعية التى تنتخبه وتملك أن تعزله، كانت الحكومة المركزية نظاماً رئاسياً فى ظل حزب واحد تحول فى آخر الأمر إلى حكم فرد واحد بلا نظام (one-man-no system- rule) هذا الوضع أدى، بالضرورة، إلى خلافات حادة بين الحكومتين، فبينما أصبح الحزب الواحد، بصورة متزايدة، ختماً مطاطياً (rubber-stamp) لدكتاتورية الفرد انحصر دوره فى الموافقة الروتينية على ما يصدره عن ذلك الفرد، ظل الجنوب يصارع لتعزيز الديموقراطية فى الإدارة الإقليمية. تكشف عن ذلك الانتخابات البرلمانية فى عام ١٩٧٨، حينما خسر قادة بارزون فى

الاتحاد الاشتراكى السودانى مقاعدهم فى الجمعية الإقليمية، وشمل ذلك رئيس الإقليم، ابيل الير والذى كان فى ذات الوقت نائباً لرئيس الجمهورية. هذه المرة، لم يكرر نميرى تدخله كما حدث فى عام ١٩٧٣، غير أنه لم يكن سعيداً بتلك التطورات، بل ضاق ذرعاً بوجود مركز آخر للسلطة في دولته. ولربما ظن أيضاً أن مثل هذه الممارسات قد تصبح سوابق يستغلها بعض الشماليين للمطالبة بتأكيد سلطة الشعب وحقه فى تغيير قادته. على أن خرق نميرى للاتفاق بلغ درجة من الصفاقة تفوق الاحتمال عندما قام بحل مجلس الشعب الإقليمى مرتين: الأولى فى ١٩٨٠ بعد عزل المجلس لابيل الير وحكومته، والثانية فى أكتوبر ١٩٨١ عندما قام بتعيين الجنرال قسم الله رصاص رئيساً للجنوب بعد إعفاء حكومة لاقو. ولم يكن رصاص مرشحاً من قبل المجلس (حسبما يقضى اتفاق أديس أبابا)، كما لم يكن حتى عضواً بالمجلس. إضافة إلى أن الرئيس لا يملك أية صلاحية دستورية تخول له حل البرلمان حسب نصوص الاتفاقية.

ذهب نميرى من بعد، إلى أكثر أخطائه جسامة: تقسيم الجنوب إلى ثلاثة أقاليم مخالفاً بذلك الاتفاق. فقرار التقسيم انطوى على ثلاثة أخطاء سياسية فادحة:

أولاً :ينص الاتفاق الذى أصبح جزءاً لا يتجزأ من الدستور على قيام إقليم جنوبى واحد، له عاصمة واحدة، وليس ثلاثة أقاليم.

ثانياً :أية محاولة لتغيير ذلك الوضع تمثل تعديلاً فى الاتفاق ومالم يتم التعديل حسبما نصت بنوده، يصبح عملاً غير دستورى.

ثالثاً :تقسيم الجنوب إلى ثلاث وحدات إدارية مستقلة، لكل واحدة منها حاكمها وحكومتها وبرلمانها، فرض تبعات جساما على الخزينة فى ظل أزمة اقتصادية طاحنة. ذلك أمر، فيما يبدو، لم يكن يثير أدنى اهتمام لدى الرئيس فى محاولته إغراء أكبر عدد من السياسيين الجنوبيين الطامحين فى الحصول على السلطة والنفوذ.

لم يكتف نميرى بهذا بل أصدر فى عام ١٩٨٣ قراراً جمهورياً يتعارض مع المادة الخامسة من قانون الحكم الإقليمى يقضى باستبعاد كل ما يشير فى تلك المادة إلى استخدام

الإنجليزية كلغة عمل أو استخدام اللغات المحلية. كان واضحاً للنميرى من البداية أن الجنوب يعارض تلك القرارات الطائشة، إلا أنه أنِس فى نفسه قدرة على تخطى نتائج تلك القرارات بالتعاون مع حفنة من السياسيين الانتهازيين فى الجنوب، وباستكانة أضراب لهم فى الشمال. كان من بين هؤلاء الوصوليين عصبة من أربعة جنوبيين فشلوا فى كسب أى تأييد فى الانتخابات الإقليمية البرلمانية عام ١٩٨٠ (جوزيف لاقو، اتوان داك، فيليب اوبانق، اوليفر البينو). بتلك المساندة المريبة أقدم نميرى على قراراته رغم المعارضة الواضحة لتلك القرارات سواء فى المجلس الإقليمى، أو فى فروع الاتحاد الاشتراكى بالجنوب. وبنجاحه الموهوم فى تحييد الجنوب، ذهب نميرى فى عام ١٩٨٤إلى تعديل الدستور نفسه، وبالتالى إلغاء كل ما فيه من نصوص وضمانات تتعلق بالجنوب. وبات واضحاً منذ عام ١٩٨٣ أن اتفاق أديس أبابا قد انتهى العمل به تماماً، إذ فعل النميرى كل ما نص الاتفاق ضمناً أو صراحة على أن لا يفعله. أما الشماليون فقد كان من بينهم مخلوقات طينية أنشئت حقاً من حمأ مسنون، هذه الجبب الفارغة (empty suits) لا يعنى المرء أمرها فى كثير أو قليل. فيهم أيضاً من لم يكونوا راضين عن الاتفاق منذ البدء، ولهؤلاء أيضاً منطقهم فى الابتهاج بإلغاء الاتفاق. الذين يدفع موقفهم للاسترابة، بل التقزز، هم ذوو النهى من أساتذة ودكاترة وبروفيسيرات وجنرالات، خاصة من كانوا يُهدِّرون فى المنابر، ولا يدلسون بالقول حول الإنجاز الأعظم لثورة مايو الاشتراكية المنتصرة بإذن الله: حل مشكلة الجنوب. فقضية هؤلاء ليست قضية فكرية، بل هى فى المقام الأول أخلاقية. وهكذا، من جديد، تسبب زعيم شمالى، بمؤازرة واستكانة بعض آخر، فى إهدار فرص السلام والمصالحة مع الجنوب.

فى تبريرها لتقسيم الجنوب ادعت عصابة الأربعة أن التقسيم أصبح ضرورياً لإنهاء هيمنة الدينكا على الحكومة الإقليمية. والدينكا، كما هو معروف، هم أكبر قبائل الجنوب، بل أكبر "قبائل السودان كله اذ يبلغ عددهم ٤٠ ٪ من إجمالى سكان الجنوب، أى قرابة الخمسة ملايين نسمة. وبتقدير حسابى محض يصبح ممثلو تلك القبيلة القوة الأكبر فى تشكيل أى برلمان جنوبى، ولهذا يفترض أيضاً أن يكوِّنوا الأغلبية فى أية حكومة. تلك حقيقة ينبغى

على الجنوبيين الآخرين التعايش معها، إن أرادوا أن يبقى الجنوب موحداً وديموقراطياً. رغم ذلك لم يكن ساسة الدينكا، مع اعتزازهم الطاغي بقبيلتهم،[٢٥] واستهجانهم للاستوائيين ممن يطلقون عليهم وصف النمنم، أى أكلة لحوم البشر، يتصرفون فى حكم الجنوب بالشكل الذى يوجب اتهامهم بالهيمنة على الآخرين. ظلوا أيضاً ينضوون تحت ألوية أحزاب مختلفة، ومنهم من صوت إلى جانب لاقو فى المجلس الإقليمى ضد ابيل الدينكاوى. ومن اللافت للنظر أن من بين رؤساء الإقليم الخمسة لم يتول الرئاسة من الدينكا المهيمنون إلا سياسى واحد هو أبيل الير، أما الأربعة الآخرون فقد جاءوا من قبائل تدعى نخبتها أنها تعانى من هيمنة الدينكا: جوزيف لاقو (مادى)، جوزيف طمبره (زاندى)، قسم الله عبد الله رصاص (من قبائل غرب بحر الغزال)، وبيتر قات كوت (نوير). وبالرغم من أنه ليس من القبائل التى ينتمى لها هؤلاء الأربعة واحدة تقارب الدينكا عديداً إلا أنهم تسنموا جميعاً ـ باستثناء رصاص ـ الرئاسة باختيار مجلس الشعب الإقليمى الذى يهيمن عليه الدينكا. من اللافت أيضاً أن بعض الشماليين ما فتئوا يكررون تلك التهمة، خاصة فى معرض حديثهم عن الحركة الشعبية لتحرير السودان. تلك القلوب المبتئسة التى تُدميها هيمنة الدينكا المزعومة على القبائل الجنوبية، لاتؤذيها فى شىء هيمنة الشمال على الجنوب كله. ولعل هذا هو الذى دفع جون قرنق، فى فترة لاحقة لأن يقول فى حديث أدلى به فى يوليو ١٩٩٣ لمجلة آفاق جديدة (إصدارة عربية لندنية): لست مسئولاً عن انتمائى إلى قبيلة الدينكا، فذلك ليس موضوع إختيار. كما أننى لست مسئولاً عن أن قبيلة الدينكا هى الأكبر حجماً بين قبائل الجنوب مما قاد إلى انضمام عدد كبير من أفرادها إلى صفوف الحركة. غير أن ذلك الحجم العددى لم يعط ولا يعطى الدينكا فى الحركة أى ميزة عن المناضلين الذين ينتمون إلى الجماعات الأخرى. حقيقة الأمر، أن مزاعم لاقو حول هيمنة الدينكا على الإقليم لم يكن وراءها إلا إحباطه وخيبة أمله فى مجلس الشعب الذى انفض من حوله، بعد أن أيده من قبل ضد ابيل، كبير الدينكا. ولربما أراد أيضاً بتلك الحيلة الماكرة تأليب أهالى الاستوائية والقبائل النيلوية الصغيرة ضد خصومه السياسيين. تلك الانتهازية لا يستغربها المرء من رجل تواطأ مع نميرى لتفكيك اتفاق أديس أبابا الذى وقع عليه، ثم أدى، من بعد،

البيعة لنميرى مرتين عندما أصبح الرئيس القائد إماماً على المسلمين، وأميراً للمؤمنين، دون أن يعبر مرحلة انتقالية ضرورية: أن يصبح مُسلماً.

لم يُبد نميرى أدنى إهتمام لما يمكن أن تقود إليه مغامرته السياسية الدينية فى الجنوب، ونحسب أنه بشىء من خداع الذات، ظن أن فى مقدوره إقامة تلك الدولة الدينية والحفاظ، فى ذات الوقت، على الجنوب، أى أن يشعل ناراً فى داره ويتوهم بأنها لن تحرقه. لهذا اندفع فى سبتمبر ١٩٨٣ لإصدار قوانينه المنسوبة للإسلام، والتى عكف على صوغها صبية قانونيون منقطعو العقال فى الجهل والتخلف الفكرى. كما انبرى لتنفيذ تلك القوانين قضاة متوترون موتورون كانوا أكثر جهالة وتسافهاً عن صاغة القوانين. ولئن يحدث هذا فى السودان الذى عرف بقانونييه الفحول، فإن فى ذلك لأيم الحق انحرافاً كبيراً عن القصد. رحب الترابى، القانونى الضليع، بتلك القوانين العوجاء، لا لأنها تعبر عن الإسلام الحقيقى، فلو كانت لتولى هو إصدارها عندما أعاد صياغة قوانين السودان لكيما تتوافق مع الشريعة من موقعه كوزير للعدل ونائب عام، وإنما كمحاولة منه لقطع الطريق على نميرى لكيما لا يتزيد عليه بالإسلام. تلك هى السياسة المحضة، وللفقهاء آلات شرعية يبررون بها تلك الانتهازية (ولنسمى الأشياء بأسمائها)، هى التَقِيَّة عند الشيعة، والإيهام عند أهل السنة، وكلاهما لا يراد به إلا مصانعة السلطان حذر التلف. ولكن، لئن يذهب الترابى إلى مبايعة نميرى مرتين وإلى وصفه بمجدد المائة، ففى ذلك عوج وانحراف لا يليق بالشيخ. من هم هؤلاء المجددون؟ تعود قصة مجددى كل مائة إلى حديث أورده عن رسول الله فقهاء الدعاية لشيوخهم يقول أنه سيقوم على رأس كل مائة (أى مائة عام) من يجدد للأمة دينها. وفى أولئك المجددين حتى القرن التاسع الهجرى نظم الإمام السيوطى أرجوزة قال فيها:

فكان عند المائة الأولى عمر
خليفةُ العدل بإجماع وَقَر
والشافعىُ كان عند الثانية
لما لهُ من العلوم السارية

وابنُ سريجِ ثالثُ الأئمة
والأشعرى عِدَه من أُمه
والباقلانى رابعٌ أو سهلُ أو
الاسفرالينىُ خَلَفٌ قد حكوا
والسادسُ الفخرُ الإمام الرازى
والرافعى مثله يوازى
والسابعُ الراقى إلى المراقى
ابنُ دقيق العيد باتفاق
والثامنُ الحَبرُ هو البلقينى
أو حافِظُ الأنام زَينُ الدين
والشرط فى ذلك ان تمضى المائة
وهو علىٰ حياته بين الفئة

هذا التصنيف لا يجىء إلا من أشعرى، فأى تجديد ذلك الذى لا يتسع للحسن البصرى وواصل بن عطاء وفلاسفة الإسلام. وللعالم الأزهرى الشيخ عبد المتعال الصعيدى رأى جيد حول أبطولة المجددين هذه، قال فيه الفلاسفة أولى بالذكر لأن العلوم الفلسفية هى التى تنهض بالمسلمين فى دنياهم، ومتى نهض المسلمون فى دنياهم نهضوا فى دينهم لأن الدنيا قنطرة الآخرة، ومن أضاع دنياه أضاع آخرته(٢٦). على أى، إن قبلنا حكم الترابى وقول السيوطى على علاتهما، أو لا يدعو للسخرية أن يضم شيخنا إلى عمر الفاروق، والشافعى، والباقِلانى، والفخرِ الرازى، وزينِ الدين (الغزالى)، جعفر محمد نميرى! أدعى للهزء أنه لما تمضِ بضعُ سنوات (لا مائة سنة) إلا وخرج مجدد المائة الخامسة عشرة، الإمام جعفر نميرى من زمرة المجددين، وكان الذى أخرجه من تلك الزمرة هو الترابى نفسه الذى بايعه جازماً بيمين قاطعة، واليمين القاطعة لا عودة فيها. أترى إلى أين تقود المغالاة؟ وكيف يُسَخَّر الدين لأغراض السياسة.

ابتزاز نميرى للقيادات الدينية حمل الصادق المهدى أيضاً على تأييد الشريعة فى خطبة عيد الأضحى، سبتمبر ١٩٨٣، رغم انتقاده لتطبيق الحدود على الوجه الذى طبقها به

نميرى، والذى وصفه بأنه تشويه للإسلام. فى تلك الخطبة قال الصادق إن تطبيق الشريعة يستلزم تأسيس نظام إسلامى سياسى واقتصادى، وهناك يمكن تطبيق الحدود لحماية ذلك النظام. الصادق مخطئ فى نقده، طالما ظلت القاعدة المعرفية للإسلام التى يرتكز عليها لتأسيس نظام إسلامى، لا تختلف عن تلك التى اعتمد عليها نميرى: اعتبار الفقه الموروث، وأحكام الإسلام التاريخى، هما الشريعة. فالشريعة بهذا المعنى، هى على وجه التحديد تلك التى ذهب إليها نميرى، أو أذهبه إليها صاغة قوانينه ومبايعوه. كان من الواجب على المُجتَهِدَين (الصادق والترابى) أن يعترفا أولاً بأن الشريعة التاريخية التى طبقها نميرى لا تفى باحتياجات المجتمع المعاصرة، ويقوما بعد ذلك بصياغة شريعة جديدة تعتمد على الأصول وتُلبى احتياجات مجتمعاتهم. فإن لم يفعلا، سيظل أى حديث عن الدولة الإسلامية بالمفهوم التاريخى للإسلام احتيالاً على الإسلام، و تكريساً لغربته عن العصر. وحقاً لم يفعلا إذ ثقل لساناهما عن القول بإنهاء تلك الشريعة عندما أُتيحت لهما الفرصة، واحد منهما أصر على تطبيقها بحذفارها، والثانى أخذ يلتف حولها بأطروحات حائرة بائرة. وإن نسبنا موقف الترابى للتزيد على خصومه السياسيين، فإن موقف الصادق، الذى لم يجد لقوانين نميرى مكاناً غير مزبلة التاريخ، ظل موقفاً ظنيناً منذ أن أخذ يدعو لصحوة ودولة إسلامية تُعبر فيها الغالبية عن تطلعاتها. تلك الصحوة التلفيقية ليست بأقل جدارة بمزبلة التاريخ عن قوانين الإمام الأفين.

لم يكن الصادق والترابى وحدهما هما اللذان أشادا بالشريعة النميرية، إذ أبرق السيد أحمد الميرغنى، عضو المكتب السياسى للاتحاد الاشتراكى السودانى نميرى يقول كلفنى السيد محمد عثمان الميرغنى بمناسبة إصدار سيادتكم للقوانين الإسلامية، والتى وضعت الشريعة السمحاء موضع التنفيذ الفعلى فى بلدنا الحبيب، أن أنقل لسيادتكم التأييد الكامل والمطلق (التأكيد من الكاتب) لكل هذه الخطوات الإسلامية العظيمة والتى هى بكل المقاييس من الإنجازات العظيمة، وهي من صميم اهدافنا (التأكيد من الكاتب).[٢٧] هذا الثناء العاطر تعدى التَّقية الضرورية التى تلجأ إليها بعض الفرق الإسلامية لمصانعة الحاكم تحرزاً من الأذى. حماس أحمد الميرغنى لتلك الشريعة الشوهاء لا شأن له بالدين، بل هو أيضاً إلى

السياسة المحضة أقرب. فالتبارى بين قائدى الطائفتين الدينيتين فى الترحيب بشريعة نميرى لم يكن أكثر من تعبير عن روح المنافسة بينهما. فإن كان ابن المهدى قد أيدها على طريقة نعم ولكن، فلا محاص من أن يكون تأييد ابن الميرغنى مطلقاً. ذلك التبارى الأرعن يدل على شيئين، الأول هو أن كليهما وقع فى الفخ الذى نصبه الرئيس القائد، والثانى هو أن الثنائية الطائفية والتنافس الذى صحبها دوماً، ما زالا يتحكمان فى صنع القرار. كلا الزعيمين لم يرد أن يترك للآخر مجال الانفراد بتأييد الشريعة، بالرغم مما اعتورها من قصور، وأحاطت بصاحبها من ريب.

ظل ذلك التفكير البائس يسود الساحة السياسية فى الخرطوم، فى حين لم تكن الأمور تسير على ما يرام فى الجنوب. فرغم آمال الجنوبيين العراض فيما سيعود به الاتفاق عليهم، ظلت إدارة الإقليم تتعرض للهزات للأسباب التى أوردنا. كما أن افتقار الإدارة للمهارات والقدرة على القيادة، لم يعين كثيراً لكيما ترتفع تلك القيادات بشكل جاد إلى مستوى الأحداث. شهد الإقليم أيضاً حالات مشهودة من الفساد، وإن لم تكن بنفس الدرجة من البشاعة التى ظهرت بها فى الخرطوم، كما استمر التنازع بين الموظفين على مستوى الحكومة المركزية والحكومة الإقليمية، خاصة إزاء إصرار بعض الموظفين المركزيين على الاستمساك بسلطاتهم التاريخية حتى فى الأمور التى حدد الاتفاق فيها الواجبات بصورة واضحة. وإن علمنا، كما أسلف القول أن القانون قد نص صراحة على أن٨٠٪ من ميزانية الإقليم الجنوبى تجىء من ميزانية الدولة، اتضح لنا مدى الضير الذى لحق بالإقليم بسبب توقف تدفق هذه الأموال. لم ينحصر العجز فى ميزانيات التسيير، بل شمل أيضاً مشروعات تنمية الجنوب التى تم اعتمادها ثم أُهمل تنفيذها فى نهاية المطاف. مثال ذلك مصنع الكناف فى التونج، ومصنع الجعة فى واو، ومصنع السكر فى مليط، ومصنع الأسمنت فى كابويتا، ومصنع النسيج فى منقلا، وزراعة الأرز فى أويل. العجز عن تنفيذ بعض تلك المشاريع، ربما يرجع إلى أسلوب التخطيط لعملية التنمية الذى تم من أعلى إلى أسفل (top-down)، واقتصر القرار فيه على قلة من كبار المسئولين المركزيين والإقليميين، دون اعتبار لوجهة نظر المستفيدين الفعليين من تلك المشاريع، (أى من كنا نسميهم فى أدبيات

مايو أصحاب المصلحة الحقيقية فى الثورة). كما قد يعود لعدم ملاءمة البيئة الاجتماعية والثقافية لبعض من تلك المشروعات. ولكن أيضاً كان للصراعات التى دارت بين الوزراء على مستوى السلطة المركزية حول أسلوب تنفيذ تلك المشروعات أثر فى تعطيلها. مثال ذلك الخلاف بين وزير المالية، عثمان هاشم عبد السلام، ووزير الصناعة، بدر الدين سليمان حول مشروع سكر مليط، أيوجه إنتاجه لتحقيق الاكتفاء الذاتى، أم للتصدير على غرار مشروع كنانة ؟ ومن الجدير بالذكر أن جميع البحوث المعملية اتفقت على أن سكر مليط هو أجود أنواع السكر الذى تنتجه مصانع السودان.

خُيل للجنوب أيضاً أن هناك سياسة متعمدة لحرمانه من الدعم العربى للسودان، لاسيما فى مشاريع التنمية الزراعية فى الوطن العربى والتى كانت تحكمها إستراتيجية تهدف إلى تحقيق اكتفاء ذاتى فى الغذاء لكل البلاد العربية. تلك الإستراتيجية قادت لوصف السودان بسلة غذاء العالم العربى، وكانت تعتمد بشكل خاص على السودان لموارده المائية الوفيرة وأراضيه الخصبة الواسعة. وبالفعل أُنشئت الهيئة العربية الزراعية واتخذت من السودان مقراً لها. وفى منتصف السبعينيات كانت التقديرات تشير إلى أنه فى خلال عشر سنوات سيتم إنفاق مئات الملايين من الدولارات لتنفيذ تلك الخطة الطموحة، وسينجم عن ذلك توفير ٥٠ ٪ من احتياجات الوطن العربى من الأغذية الزراعية المختلفة و٢٠ ٪ من احتياجاته من السكر. لم يلق الجنوب أى نصيب من المشروعات المختلفة، بل إن المشروع الوحيد الذى بدأ تنفيذه فى الجنوب، خارج إطار هذه الخطة، كان هو مشروع جونقلى، والذى كان الهدف منه إمداد السودان الشمالى ومصر بمياه إضافية لأغراض الرى.

رغم كل ما سبق، يبقى سؤال: لماذا سلك نميرى طريق الصراع من جديد، خاصة إن كان ذلك الصراع سيفضى إلى تدميره ؟ تكمن الإجابة على هذا السؤال، فى تقديرنا، فى أن النفعية السياسية (political expediency)، لا التفكير الإستراتيجى السليم، ظلت دوماً محركاً أساسياً لقرارات نميرى، ولهذا لم يرَ فى اتفاق الجنوب إنجازاً سياسياً ذا بعد إستراتيجى. على أن تَشاطُر نميرى لم يقف عند الجنوب فقط، بل برز أيضاً فى تصالحه مع خصومه فى الشمال. فباحتوائه للصادق والترابى وضمهما إلى كنفه، ظن نميرى أنه

أفلح فى تحييد اثنين من أكبر معارضيه، ثم ضم إليهما من بعد أحمد الميرغنى صاحب الرأى القائل إن الشريعة من صميم أهدافنا، واحتل مكانه معهما فى المكتب السياسى للإتحاد الاشتراكى لتطبيق صميم أهدافه. وما أن تم الاحتواء حتى أعلن نميرى نفسه إماماً لكل السودان وليس لطائفة واحدة مثل المهدى أو الميرغنى أو جماعة سياسية واحدة مثل الترابى. بذلك، ظهر نميرى فى أكثر الصور تعبيراً عن نفسيته: رجل يعانى من رغبة مرضية فى البقاء دوماً على القمة، وفى كل الأحوال. لم يطرأ على بال الإمام الجديد أن الإمامة، بخلاف الحكم أو الرئاسة أو قيادة العسكر، تحتاج إلى فقاهة (والفقه لغة هو العلم والفطنة)، كما تحتاج إلى مراس سلوكى والتزام أخلاقى. هذه الأمور، فيما هو جلى، تفصيلات لم تَعنِ إمام السودان فى كثير أو قليل. ولربما قال نميرى لنفسه أن السودان، منذ إعلان الاستقلال، كان موقع بناء (building site) يقوم عليه بناؤون غير مهرة، فلماذا لا ينضم إلى هؤلاء ؟ ومهما كانت دوافع نميرى لإعلان نفسه إماماً، فقد كانت تلك هى الصعدة إلى سبقت الوقوع (the rise before the fall).

بجانب إحلال السلام فى الجنوب، قاد اتفاق أديس أبابا إلى ظهور طبقة حاكمة فى الإقليم احتكرت السلطة واستثنت المتعلمين الناشئين، ولهذا تزايدت مشاعر القلق بين هؤلاء الناشئين فأخذوا يومئون، ليس فقط إلى خروقات النظام للاتفاقية، بل أيضاً إلى هيمنة بعض القيادات الجنوبية على الحكم، واستشراء الفساد بين بعض أفرادها. وتماماً كما حدث فى تمرد ١٩٥٥ ، تمردت الكتيبة ١٠٥ برفضها التحرك إلى الشمال. وكان الرد من جانب الحكومة على ذلك العصيان هو غزو المنطقة، الذى تبعه هروب أفراد الكتيبة إلى أثيوبيا بكل ما تحمله من عتاد. من خلال ذلك التمرد، وبسبب الظروف الصعبة التى خلقتها سياسات نميرى فى الجنوب، انبثقت الحركة الشعبية لتحرير السودان وجناحها العسكرى، الجيش الشعبى لتحرير السودان. وكان قرار غزو المنطقة قراراً غير حكيم أمر به مجلس الدفاع الوطنى الذى كان يترأسه نائب الرئيس اللواء عمر الطيب.[٢٨] كان من الممكن تجنب استفحال التمرد، لولا مشاكسة بلا مبرر من جانب قائد المنطقة الجنوبية اللواء صديق البنا، خاصة والسبب المباشر للعصيان فى البدء كان سبباً إدارياً: فشل الحكومة فى دفع رواتب

الجنود لأشهر عديدة. لتخفيف حدة الموقف قام وفد يقوده نائب رئيس المجلس التنفيذى، دول أشويل اليو مع أعضاء من مجلس الشعب الإقليمى بزيارة بور، موقع العصيان، وكان بصحبتهم أحد التجار الشماليين فى المنطقة، عبد الله الياس. ناشد ذلك الوفد اللواء البنا بتوخى الحذر فيما يتخذه من إجراءات، وكان التاجر الياس بارعاً فى تنبؤه بما ستقود إليه إجراءات القائد. قال للقائد: إذا كان حل المشكل يتكلف الآن بضعة آلاف من الجنيهات أنا على أتم الاستعداد لسدادها من مالى الخاص، فإن عدم حله الآن سيكلف السودان ثمناً باهظاً فيما بعد، لن يستطيع السودان الوفاء به. تلك النصيحة لم تجد أذناً مصغية من القائد البنا، بل على النقيض قام بتحريض مجلس الدفاع الوطنى للأمر بالهجوم على المتمردين فى الجنوب. وقد تركت قرارات مجلس الدفاع الوطنى أثراً لا يمحى على الوضع فى المستقبل، ولربما بقيت تلازم بصورة مزعجة أولئك الذين وافقوا عليها فى مجلس الدفاع. أو يستغرب أحد أو يتساءل، بعد هذا، عما الذى دفع سلفا كير الذى رأى بانتيو التى كان يحميها تقتلع قسراً من الجنوب لتضم إلى الشمال، أو حمل دول اشويل، رسول السلام إلى بور، لأن يصبح فى طليعة المنضمين للحركة.

بزوغ الحركة الشعبية لتحرير السودان

على النقيض من كل حركات التمرد الأخرى فى الجنوب، لم تُدعُ الحركة الشعبية لتحرير الجنوب من هيمنة الشمال، بل أكدت على رغبتها _ منذ البداية _ فى تأسيس سودان جديد يعم فيه العدل، وينعم فيه أهل السودان جميعهم بالاستقرار. وكان آخر ما تدعو له الحركة هو بعث الروح فى اتفاق أديس أبابا الذى أصبح _ فى نظرها _ حدثاً تاريخياً. كان من رأى الحركة الناشئة أن التجارب قد أثبتت أن ذلك الاتفاق لا يمكن أن يكون أساساً صالحاً لتحقيق السلام، إلا أن نميرى، والطبقة الحاكمة من حوله، لم يكونوا مستعدين لتقبل تلك الأفكار، بل لم تكن لهم حتى الرغبة فى الاستماع إليها. ما هو الجديد الذى جاءت به الحركة؟ الجديد الذى نادت به الحركة هو أن قضية الجنوب لا تختلف عن قضايا مناطق أخرى فى الشمال ظلت تعانى التهميش الاقتصادى والسياسى عبر سنوات ما بعد

الاستقلال. شرارة ذلك الوعى الجديد أطلقها جون قرنق، وهو نفس الرجل الذى سخر استهزاء باتفاق أديس أبابا من قبل. فى هذا ينطبق عليه قول ورسيستر: التمرد ملقى فى طريقه، وها هو قد عثر عليه.(٢٩) ولكن رغم اعتقاد قرنق بأن الإجحافات التاريخية كانت هى السبب فى طغيان مشاعر الاستياء بين الجنوبيين، إلا أنه أكد بأن الشرف فى اندلاع نيران الحرب من جديد فى الجنوب يعود إلى نميرى. ففى إحدى خطبه الافتتاحية حدد قرنق قائمة التهم ضد نميرى على الوجه التالى:

١ ـ الاعتداء على اتفاق أديس أبابا وإلغاؤه فى نهاية الأمر. حدث ذلك، حسبما قال قرنق، على مراحل ومن خلال خروقات عديدة للدستور، على رأسها حل المجلس التنفيذى والهيئة التشريعية فى الإقليم.

٢ ـ تهديد سلامة أراضى السودان الجنوبى بضم الأجزاء الغنية زراعياً فيه إلى الشمال. تلك، كما قال قرنق، رسالة واضحة تفيد أن نميرى لم يكن ينظر إلى الجنوب كجزء متكامل من السودان، ومن ثم حاول اقتطاع أجزاء منه بقدر ما يستطيع، وبقدر ما يسعفه الزمن على ذلك. كما قام بإعادة ترسيم الحدود بين الجنوب والشمال عند اكتشاف البترول فى بانتيو، ثم سعى جاهداً لإخفاء الحقيقة بإنشاء ولاية جديدة نصب نفسه حاكماً عليها.

٣ ـ اتخاذ قرار تقسيم الجنوب من جانب واحد وبشكل غير دستورى وعلى خلاف ما تراه أغلبية الجنوبيين.

٤ ـ محاولاته غير المشروعة لنقل القوات الجنوبية إلى الشمال.(٣٠)

فى ذات الخطاب أكد زعيم الحركة أن الحركة لاتنظر لنفسها كحركة جنوبية تسعى لحل مشكلة الجنوب، وإنما هى حركة وطنية تهمها قضايا الوطن كله، وستعمل على أن تلعب دوراً طليعياً بهدف توحيد السودان على أسس جديدة، وعلى حل المشكلة الجنوبية فى إطار سودان موحد تحت نظام اشتراكى عبر نضال طويل الأمد. مصطلح "الاشتراكى الذى ورد فى إشارة الحركة للنظام الذى تسعى لإقامته كان واحداً من الشعارات الأيديولوجية التى سادت فى فترة الستينيات والسبعينيات قبل أن تخف حدة تلك الشعارات الزاعقة فى نهاية

الثمانينيات، وما بعدها. فمثل كثير من الحركات السياسية النظيرة لم تكن للحركة أيديولوجية محددة بالرغم من سعى قلة من الماركسيين الحقيقيين والزائفين فيها لإسباغ أيديولوجيتهم عليها. ولربما كان لانتماء قرنق لجامعة دار السلام إبان المد الاشتراكى فى عهد نيريرى أثر فى ذلك التوجه الاشتراكى. نضيف أيضاً، أن الصلة الوثيقة التى نمت فيما بعد بين الحركة ونظام منقستو الماركسى أو المتمركس، كان لابد من أن تجعل قيادة الحركة تغض الطرف عن غلواء الماركسيين المزعومين فى وسطها. بيد أن الذى يكشف عن حقيقة موقف الحركة تصريح أدلى به قائدها، فى معرض رده على اتهامات وجهها إليه صادق المهدى. قال الصادق أن قرنق يخطط لتطبيق "اشتراكية علمية ذات أصل زنجى غير عربى على السودان.[٣١] فى رده على ذلك الاتهام قال قرنق: "فى البدء أنا لا أعرف ما تعنيه الاشتراكية. أما الرأسمالية التى درستها لمدة تسع سنوات، مازلت أجهل كنهها. وعندما تجعل من الاشتراكية، اشتراكية علمية زنجية يصبح الأمر أكثر تعقيداً. ثم ما هو الأصل العربى والأصل الزنجى؟ نحن خليط بديع، دعنا نجعل من هذا الكوكتيل بلداً قوياً. أما بالنسبة للاشتراكية أو الشيوعية أو أمثالها من الأيات(isms)، أقول إن المرء لا يستطيع أن يكون شيوعياً أو رأسمالياً دون أن يكون موجوداً فى الأصل. فعلينا إذن أن نكون سودانيين وأن نؤسس سودانا جديداً. نقطة انطلاقنا، إذن، هى السودانوية لا الرأسمالية أو الاشتراكية أو أى شىء من هذا القبيل.[٣٢]

ذلك الخطاب أدلى به قرنق فى أثيوبيا الماركسية _ اللينينية أى بعد بضعة أعوام من مولد الحركة وإجلاء ميثاقها على الناس. لهذا ضل الدكتور لام أكول السبيل فى كتابه الأخير (الحركة الشعبية والجيش الشعبى لتحرير السودان : داخل ثورة أفريقية) عندما نسب الحركة إلى عقيدة سياسية معينة (الماركسية اللينينية) لأن واحدة من المسودات الأولى لميثاقها قد تبنت تلك الصفة. تلك الوثيقة الأولى حملها ضابط جنوبى إلى أجهزة الأمن فى الخرطوم فضربت لها الطبول، وما فتئ بعض ساسة الشمال ومثقفيه يعودون إلى تلك التهمة (وما هى بتهمة)، حتى بعد مرور عشرين عاماً من نشر المانفستو النهائى الذى أقرته الحركة، وبعد عشر سنوات من مراجعتها له فى شقدم. نقول ما هى بتهمة لأن المتمركسين

داخل الحركة كان لهم صحاب فى السودان وخارجه، ومن هؤلاء من لم يتشيع (أى يصبح شيوعياً)، ولكنه رأى فى الجدلية واحدة من أنجع أدوات التحليل. إلى ذلك السبيل المستحير ذهب الأستاذ عبد الله على إبراهيم فى استعراضه لكتاب لام. (٣٣). ففى مقاله وردت تعبيرات مثل "تباطأت الحركة دون هذه الصفة النظرية الباكرة (أى الماركسية)، أو اضطرت إلى ابتلاع صفتها الماركسية. وكما قلنا، كان بين رجال الحركة الأوائل من لا يعرف منهجاً للتحليل أكثر نجاعة من الماركسية، كما كان من بينهم ورثة روحيون لأقرى جادين لا يرون خلاصاً للجنوب إلا فى انفصاله عن الشمال. الأغلبية من قيادات الحركة يومذاك رفضت التوجهين، فاستكان البعض للقرار، وقال الآخرون (الانفصاليون) أن القرار لن يتحقق إلا بموتهم، فكانت حرب. هناك ثمة فرق بين المؤرخ الذى ينبش الماضى ليستقرئ أحداثه ووقائعه ثم يستنتج الدلالات من ذلك النبش، وبين المتربص (ونعيذ الأستاذ من التربص) الذى يصطفى من تلك الوقائع والأحداث ما يريد حتى يثبت به تهمة لحق بها الباطل من بين يديها ومن خلفها. فالعقيدة السياسية للحركة، لمن شاء أن يلم بالحقائق الموضوعية، تكمن فى ميثاقها الذى أعلنته، وفى خطابها السياسى الذى ما فتئت تكرر، وفى إعلانات قائدها التى ظل عليها ثابتاً.

نعود إلى الحركة ونميرى، لنقول أنها وإن وجهت جام غضبها إلى نميرى، إلا أنها لم تنزلق إلى الادعاء بأنه مصدر كل مآسى الشعب السودانى. أقرت أن جذور الأزمة أعمق بكثير من أخطاء الديكتاتور الحالى مهما كان دوره فى مضاعفة المآسى، كما أكدت أن القضاء على حكم نميرى، لن يوفر بمفرده حلاً لمشاكل السودان، ناهيك عن أن يصبح الدواء الشافى لكل الأمراض (panacea) رفضت الحركة أيضاً الادعاء القائل بأن الانقسامات المتعددة بين الجنوب والشمال هى التفسير الوحيد للأزمة، أو أن الأزمة يمكن أن تحل عبر الاستقطاب الشمالى _ الجنوبى. لهذا، قال زعيمها أن الحركة تتسع لكل من يشاركها الرأى، من الشمال جاءوا أو من الجنوب، ومهما كانت انتماءاتهم العرقية أو الدينية. ابتناءً على تلك المقدمة طرح قرنق برنامج الحركة على الوجه التالى:

١ ـ تحرير السودان وتوحيده والدفاع عن سلامة أراضيه، وفى ذلك رفض صريح لفكرة الانفصال.

٢ ـ الديموقراطية، والمساواة، والحرية، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية. وفى هذا مؤشر على تصميم الحركة على العمل على إنهاء كل أشكال الظلم على المستويين الطبقى والإقليمى.

٣ ـ العلمانية كالبديل الوحيد الذى يُمَكِّن المجموعات غير المتجانسة دينياً من التعايش السلمى.

٤ ـ اللامركزية الحقيقية التى تنتقل فيها السلطة إلى عامة الشعب، بدلاً من تكريسها فى يد النُخب فى الأقاليم. والمراد، فيما نقدر، من النبرة الشعبوية لذلك التصريح هو أن يصبح الشعب سيداً لقراره بلا وصاية من أحد.

٥ ـ إصلاح الحكومة المركزية إصلاحاً جذرياً تصبح معه الدولة آمنة من المكائد السياسية، وهيمنة السلالات الأسرية، والطوائف الدينية، وضباط الجيش.

٦ ـ إنهاء خطط التنمية غير العادلة وغير المتكافئة التى قادت لنمو غير متوازن عانت من جرائه أجزاء كثيرة فى القطر.

٧ ـ محاربة العنصرية والقبلية.

٨ ـ تحويل السودان من قزم مزدرى فى العالم العربى، ودولة مشكوك فى أمرها فى القارة الأفريقية، إلى دولة معاصرة تتدفق بالحيوية والازدهار الاقتصادى بالشكل الذى يبعث على الفخر والاعتزاز.

هذه الأطروحات تؤكد أمرين، الأول هو أن هناك شروطاً قَبلية للوحدة، والثانى هو ضرورة المراجعة الشاملة للسياسات التى ظللنا نتبع منذ الاستقلال.

انهيار النظام الحاكم

أصبح موقف نميرى بعد فشل اتفاق أديس أبابا يدعو للشفقة، ويعسر الدفاع عنه حتى على أقرب أصدقائه. فسقوط الاتفاق جعل الجنوب كله يصطفق عنه، بل قاد إلى إحياء حركة انيانيا من جديد تحت اسم انيانيا الثانية. لم يك ذلك هو المشكل الوحيد الذى جابه

نميرى، وإنما واجه أيضاً، فى أخريات سنى حكمه، أزمة اقتصادية طاحنة حين أخذ السودان يعانى من الإنفاق المتزايد على الأمن بوجوهه المختلفة. وبينما شهد الاقتصاد نمواً هائلاً لعقد كامل، كان ذلك النمو محفوفاً بالمخاطر إذ ارتفع معدل التضخم، وتضاعف ميزان المدفوعات ثلاث مرات، وعانت الميزانية من عجز خطير. علاوة على ذلك، جاءت الضربة القاصمة عندما اتجه نميرى إلى ما سُمى بأسلمة الاقتصاد. فى تلك الفترة أوكل نميرى أمر إدارة الاقتصاد لمجموعة من غير أهله، فيهم المشعوذ وفيهم الدعى، وكان نميرى فخوراً أشد الفخر بذلك الإنجاز. تلك هى الفترة التى أصبحت لغة الاقتصاد فيها هى زكاة النعم، لا عوامل النمو، وعناصر الإنتاج، وعوامل الإحلال. كما أصبحت نقاط الاستدلال فى الاقتصاد هى مقولات مالك بن أنس حول النقود، وأحكام القاسم بن سلام فى الأموال، لا النظرية الكينزية للاستثمار، أو قواعد الاقتراض من مؤسسات بريتون وودز التى كانت تمسك بخناق السودان مثل غيره. ياللعجب، كان هذا يدور فى سودان الثمانينيات من القرن العشرين، لافى الكوفة فى القرن العاشر الميلادى. وليتنا كنا فيها، ففقهاء ذلك الزمان لم يغلقوا أنفسهم على الآثار التى وردت لهم من عهد الرسول والراشدين، بل تماهوا مع زمانهم، فتأثر منهم ابن سينا بالأفلاطونية الحديثة حتى أصبح اسمه عند الإخباريين العرب المعلم الثانى. وهو الثانى ليس بعد الرسول عليه أفضل الصلوات وإنما بعد أرسطو، كما أسمى أبو بكر محمد بن زكريا الرازى جالينوس العرب، لا مقتفى أثر الطب النبوى. وفى النقود لم يذهب عبد الملك بن مروان إلى ابتداع اسم عربى إسلامى للنقود التى سكها بل أسماها الدرهم (من اليونانية دراخما)، أو الدينار (من الرومانية دينارو)، كما لم يذهب لذلك أبو جعفر المنصور الدوانيقى، وذلك اسم أطلق عليه لاستقصائه فى حساب الأموال (الدانق هو سُدس الدرهم). تلك مغالاة لا تصدر إلا من جاهل مفتتن بجهله غاية الافتتان. نعم، المتقدمة من الفلاسفة والحكام المسلمون لم ينكروا أو يتنكروا للمعارف والخبرات المعاصرة أياً كان مصدرها، بل نهلوا منها حتى رووا، واعترفوا بالفضل لأهل المناهل.

نتيجة لذلك الانغلاق الفكرى، والجهل بكل ما يدور فى العالم من حول نميرى ومستشاريه، كادت المؤسسة الاقتصادية تنهار، رغم جهود قلة من أهل الدِرية ظلت تعمل

لكيما لا ينهار الإقتصاد كنهر الجليد.(٣٤) تلك هى الظروف التى وفدت فيها منظمات بريتون وودز لإنقاذ السودان. وبدون شك، كان الذين أوكل لهم نميرى أمر الاقتصاد يجهلون كل الجهل أمر هذه المؤسسات، لا يدرون أهى مؤسسات مالية ذات أنياب قواطع، أم حية جاءت تسعى. وأنى لهم التعامل مع مؤسسات لا تضم سلة العملات التى تُقدر بها الحساب، الحقة وبنت لبون؛ فالنقود وحدها، فى عرف تلك المؤسسات، هى أداة التبادل، وهى مقياس القيمة الاقتصادية للسلع والخدمات والأصول، وهى وسيلة إجراء الحساب والمقارنة بين العوائد والتكاليف. وعلى أى، أوقعت مؤسستا بريتون وودز: صندوق النقد الدولى والبنك الدولى بالاقتصاد السودانى ضربات موجعة بسبب البرامج القاسية التى فرضاها. ومع تفاقم الفساد، وسوء إدارة الاقتصاد، انتهى الاقتصاد إلى انهيار شبه كامل. ومن سوء حظ نميرى أن نمو الإقتصاد قاد إلى خلق غوغاء باريسية (Paris mob) فى الخرطوم. ففى عام ١٩٨٣ بلغ سكان العاصمة مليوناً و ٣٤٣ ألف شخص، وكان عدد سكانها لا يتجاوز ٧٨٤ ألف شخص فى عام ١٩٧٣. كما ارتفعت معدلات البطالة بشكل مبالغ فيه، وتريفت (ruralised) المدينة بشكل متزايد، رغم محاولات النظام قسر النازحين على العودة إلى قراهم فيما كان يعرف بالكشات(٣٥). ومع استمرار تدهور الاقتصاد، أخذ الأطباء، والمحامون، والقضاة، وموظفو البنوك، والجماعات المهنية الأخرى، يتخذون طابعاً بروليتارياً فى الصراع مع النظام. فى ذات الوقت، اتجه نميرى للبحث عن الأسباب الخارقة التى قادت لظواهر لا يمكن أن تكون إلا ظواهر اجتماعية وطبيعية. فقبل آخر زيارة رسمية له إلى واشنطن أعلن نميرى أن المصائب الاقتصادية التى يعانى منها السودان، ما هى إلا ابتلاءات من السماء لأن الناس قد هجروا دينهم. كما أحاط الرئيس الإمام نفسه أيضاً بمجموعات من الأفاقين والعرافين أملاً فى أن يعينوه على اجتياز هذه الابتلاءات، ولكن، فيما يبدو، لم تكن الكرة البلورية التى ينظر فيها أولئك الدجالون للمستقبل على قدر من الصفاء، إذ ظلت الضغوط تتوالى على نميرى حتى تآكلت سلطته.

من الناحية السياسية، لم يفلح نميرى فى الحصول على التأييد الذى كان يتوقعه من بعض الدوائر الإسلامية الخارجية التى ظن أنها ستكافئه على إعلان الشريعة. نصيحة هؤلاء لنميرى

كانت هى التمهل فى تطبيق الشريعة. أما صادق المهدى وحسن الترابى اللذان حسب نميرى بأنهما أصبحا درعاً واقياً له ضد الجنوب ومعارضى الشمال معاً، فلم يذودا عن حياضه على الوجه الذى كان يترجى. كلاهما شعر بوقع المفاجأة عندما قام نميرى بفرض الشريعة كاملة فى الوقت الذى كانا ينتويان تطبيقها بصورة متدرجة. ولهذا، سعيا، كل على طريقته، للإطاحة بالنميرى. فى تلك الظروف لم يثر دهشة أحد أن ينبرى المؤمنون بإحياء حقيقى للإسلام للتعبير عن معارضتهم للهوس الدينى الذى أطلقه نميرى من عقاله، وتجلت القسوة التى تعامل بها نميرى مع هؤلاء فى أبشع صورها فى تعامله مع الأستاذ محمود محمد طه. وجهت لطه، والذى كان يبلغ من العمر ستة وسبعين عاماً، تهمة التحريض على الفتنة. وكان محمود محموداً فى كل شىء. كان ذا عطاء فكرى جم، اتفق معه الناس أم اختلفوا. وكان عامر القلب، متوقد العقل، كثير النوافل. وكان حيياً متواضعاً، لا يحسب أن رأيه هو الأول والأخير، بل كان يهوى السجال الذكى ويدعو له الناس. وكان سمحاً لايضطغن حقداً على أحد، وزاهداً يجد العفو حتى فى المال القليل الذى اكتسب بعرق جبينه وهو يمسح الفلوات. لقاء الرأى النصيح الذى أدلى به الرجل، اتهم بالردة، وأصدر ضده قاض مشحون القلب بالحنق، ومحتشد العقل بالجهل، حكماً بالإعدام احتوى على جرعات كبيرة من ابتذال الدين. الحكم ضد محمود أثار ثائرة كافة منظمات حقوق الإنسان فى العالم، وبعض حكوماته. مع هذا، لم ينزع نميرى عن الأمر، حتى بعد تدخل بعض الحادبين على نظامه(٣٦)، بل نُفذ الحكم فى يناير ١٩٨٥ . رحل محمود، فى حين بقى نميرى كديك الفجر، يخال أن الشمس لا تطلع إلا لسماع صياحه، ولعل التعبير السودانى (عوعائه) أفصح. قيل لنا، أن محموداً مات وهو يبتسم، فتذكرنا توماس مور الذى قال لجلاديه عند إعدامه:لا يملك رجل زائل أن يكون قَيِّماً على الروحانية، (no temporal man may be head of spirituatity). تداعت إلى الذهن أيضاً صورة أخرى، صورة بروميثيوس الإغريقى الذى قذف الله فى قلبه معارف الكون ونجاه من تفاهات الحياة الدنيا، فَحكمت عليه آلهة الشر بعذاب دائم. أُوثق بالحبال على قمة جبل الالمب لتقضم الصقور كبده، وبقى فى محنته تلك حتى تصدى هرقل لفك إساره ليتزوج، من بعد، ملكة الطبيعة آسيا، وينتصر بذلك الخير على الشر. محمود الشهيد هو بروميثيوس طليقاً، حاضر

غائب، يحتفى به الخيرون من أهل السودان كل عام؛ فمن ذا الذى يحتفى اليوم بإله الشر زيوس؟

قلنا أيضاً إن صادق المهدى عاد ليعارض سياسات نميرى ويقول ما قال حول قوانين سبتمبر. وبنفس القدر أخذت العلاقات تسوء مع الترابى، لا لذنب جناه ضد نميرى، وإنما لأنه كان المشجب المناسب الذى اختاره نميرى ليعلق عليه كل أخطائه "الإسلامية. ولربما كان السبب أيضاً هو إحساس نميرى بأن جماعة الإخوان المسلمين التى يقودها الترابى (والتى كانت هى القوة السياسية الشمالية الوحيدة التى ظلت تتعاون معه)، أخذت فى البروز كمنافس فى السلطة. ودون اكتراث لأن الإخوان هم القوة الوحيدة التى تعاضده فى الشمال، أخذ نميرى يوبخهم علانية ويطلق عليهم اسم إخوان الشيطان. وهكذا فقأ نميرى عينه الثانية بأصبعه مرة أخرى، كما فعل من قبل مع الجنوب. وفى نهاية فبراير ١٩٨٥، عندما اشتدت مشاعر السخط ضد النظام وضد سياساته الداخلية والخارجية والاقتصادية، اتجه نميرى إلى سِجن قيادات الإخوان بتهمة التحريض ضد النظام. كان ذلك هو المشجب الوحيد الذى بقَى له لكيما يعلق عليه كل الأخطاء التى صنعها بنفسه. فى ذات الوقت كان يُعد لمفاجأة من مفاجآته الكثر بعد أن أودع الصادق والترابى المحبس، ليطل بها بعد عودته من رحلة مزمعة إلى واشنطون. ففى الليلة التى سبقت إعدام الشهيد محمود التقى نميرى محمد عثمان الميرغنى فى حفل عشاء بحلة كوكو فى منزل صادق الحجازى، وكان عراب اللقاء، وزير العدل، الرشيد الطاهر. الهدف من اللقاء كان هو خلق تحالف جديد بين نميرى والختمية كبديل لتحالفه مع الإخوان المسلمين وحزِب الأمة. لم يقدر لنميرى أن يعود لتنفيذ برنامج المرحلة الرابعة من نظام مايو، كما لم يحل سجن الترابى دون هيجان مشاعر الاستياء العام ضد النظام. لذلك لم يبق لنميرى، غير اللجوء للاسترضاء، فقام بإلغاء حالة الطوارىء التى أعلنها فى أبريل ١٩٨٤، كما أوقف عمل المحاكم الإسلامية الخاصة. وفى الجنوب، بعد أن استنفذ كل ما لديه من حيل، عرض على الجنوبيين إلغاء قرار تقسيم الجنوب إذا ما رغبت غالبية الجنوبيين فى ذلك. أمر أيضاً بتشكيل لجنة لإبداء النصيحة له حول أسلوب حل المشكلة الجنوبية، ووضع على رأس تلك اللجنة رئيس وزراء حكومة أكتوبر، سر الختم الخليفة. هذا أمر سبقه إليه عبود عندما باءت سياسته فى الجنوب بالفشل.

على أن أكثر خطوات نميرى جراءة وحمقاً كانت هى إرساله وفداً لمقابلة قرنق للتعرف على رؤاه ومدى استعداده للتصالح. إقدام نميرى على ذلك الاستطلاع كان، بلا شك، عملاً جريئاً، إلا أن الحماقة كانت فى الأسلوب الذى أقبل به على الاستطلاع، والعروض التى تقدم بها، وكأنه لم يقرأ شيئاً مما طرحته الحركة الجديدة. فبدلاً من أن يبعث نميرى بواحد من أهل السياسة فى نظامه ليحاور الحركة فيما طرحته، أو بأحد العسكريين الذين عمل قرنق تحت قيادتهم وكانوا محل تقديره واحترامه، لجأ إلى اثنين من رجال الأعمال: عدنان خاشوقجى وتاينى رولاندز. عدنان اتخذ الأسلوب الذى يجيده: استعداده لتقديم مبلغ كبير من المال لا يستطيع قرنق أن يرفضه: عشرة ملايين من الدولارات. أما تاينى فقد، فعل، هو الآخر، ما يحسن فعله: اللجوء إلى أحد الرؤساء الأفارقة لإعانته على الوصول إلى قرنق والضغط عليه لقبول عرض ظن نميرى أن زعيم الحركة لن يرفضه أبداً. توجه تاينى إلى مقابلة قرنق مصطحباً معه الدكتور بهاء الدين إدريس، وحيثما تكون الدولارات يكون البهاء. ما الذى تقدم به نميرى عبر مبعوثيه؟ عرض نميرى على قرنق تولى رئاسه الإقليم الجنوبى مع منصب نائب الرئيس بجانب سبع حقائب وزارية للجنوبيين فى الحكومة المركزية. ولو تمعن نميرى قليلاً فى قالات قرنق عن الفساد والخراب الاقتصادى، ومافيا البترول، لما بعث إلى خصمه برجل تدور حوله الشبهات فى كل هذه الأمور. قوبل العرض بالرفض الفورى بدهشة من نميرى الذى اعتاد على التعامل مع نمط من ساسة الشمال والجنوب يعرفون تحديداً ما يطمحون إليه: السلطة والثروة. قال قرنق فى رده للمبعوثين. لن أكون أول شخص يعينه نميرى نائباً أول له، فإلى أين انتهى من سبقنى لذلك المنصب؟ كما أن تعيينى رئيساً للإقليم ونائباً للرئيس لن يحل المشكل. ثم لماذا سبع حقائب وزارية للجنوب فى الحكومة المركزية؟ فما الذى سيبقى من حقائب فى مجلس الوزراء لبقية أهل السودان؟ وما هو نصيب المهمشين الآخرين مثل الفور والنوبة فى ذلك المجلس؟ أو سينتظرون دورهم كى يحملوا السلاح كما حملناه؟

فى نهاية الأمر، بلغ السخط الشعبى ضد نظام مايو ذروته فى أبريل عندما شلت الحركة فى الخرطوم عقب إضراب عام نظمته الجماعات المهنية مثل الأطباء والمحامين

والمهندسين وغيرهم. وفى السادس من الشهر، إبان زيارة نميرى للولايات المتحدة الأمريكية، اتفقت تلك الهيئات مع الجيش للإطاحة بالنظام وأصبح وزير دفاع النظام، عبد الرحمن سوار الذهب، رئيساً.

□□

خلاصة

لقد جاء انقلاب مايو ليعلن أنه امتداد لعهد أكتوبر، وكانت سياسات النظام فى البدء توحى بعزمه على أن يسلك طريق أكتوبر، خاصة فيما يتعلق بقضية الجنوب، والحد من هيمنة القوى التقليدية على السياسة والاقتصاد. ولكن ما إن مضت السنون حتى انحدر النظام إلى تخلف وظلامية لم يعرفهما السودان منذ الاستقلال. فبحلول عام ١٩٨٣ استيقظ السودانيون ذات صباح من شهر سبتمبر فى ذلك العام ليفاجأوا بقائدهم الذى عرفوا عنه، وأحبوا فيه الكثير، يعلن بمرسوم رئاسى تطبيق الشريعة عليهم وإعلانه لنفسه أميراً للمؤمنين. نقول فوجئ أهل السودان، لأن التقوى لم تكن من بين الأشياء التى عرفوها وأحبوها فى رئيسهم القائد، وإن عرفوا فيه كل ما ينأى به بعيداً عن ذلك. لذلك المسار المتلوى الصاخب أسبابه، وهى أسباب تتجاوز المصالحة مع الإسلاميين. من تلك الأسباب شخصية نميرى وأسلوبه الشاذ (roguish) فى إدارة دفة الأمور والذى كان يراه، كما يراه المعجبون به، ضرباً من ضروب الرجولة. ثانياً، عجز نميرى التام عن الوعى بالآثار المترتبة على قراراته. ذلك يبدو بوضوح فى الطريقة التى استهان فيها بقراره بإلغاء اتفاق أديس أبابا عندما أعلن، ولاقو إلى جانبه: "هذا الاتفاق قمت به أنا ولاقو وكلانا موافق على إلغائه، فلم كل هذه الضجة؟". ثالثاً، السلطة المطلقة تسكر من يتعاطاها، خاصة إن كان ممن يفتقرون إلى الحس التاريخى، والتوازن النفسى، والإدراك لمحدودية الإنسان. تلك العوامل مجتمعة ربما تكون هى التى أدت إلى تناقضات نميرى وتلويه.

عوامل الضعف فى شخصية نميرى ما كانت لتصل إلى الحد المأساوى الذى وصلت إليه لولا سعينا لمأسسة الطغيان. فبصرف النظر عن الظروف الموضوعية التى حدت بنا

للتحالف مع نميرى، وبصرف النظر أيضاً عن الإنجازات الكبار التى تحققت فى عهده، وتلك التى كان الكثيرون ممن عمل معه يطمح فى تحقيقها، إلا أن السلطات التى منحها الدستور للرئيس، وضعف التنظيم السياسى عن استغلال الكوابح التى توفرت فى نفس الدستور للحد من سوء استغلال تلك السلطات، جعلت من نميرى صنماً، يسدن عليه من يسدن. فيوم اجتمع على نميرى قادة جيشه يتصدرهما عبد الماجد حامد خليل وعز الدين على مالك يقولان إما أن تصلح من سياساتك أو تذهب، أو كما يقول أهل البحرية الأمريكية للجندى المشاغب (shape up or ship out)، تجمع أهل الحل والعقد فى الاتحاد الاشتراكى العظيم يقودهم قدامى الساسة، وبروفيسورات النظام ليذودوا عن حمى الرئيس القائد. ويوم أن قضى بإلغاء اتفاق أديس أبابا تجمعت نفس الفئة لتهنئة الرئيس بقراره الحكيم. ويوم أن أصبح القائد إماماً تدرع نفس البروفيسورات والساسة الاشتراكيون جلابيب الدراويش ليصحبوا الإمام فى غزواته على أم ضوابان وأم مرحى. ما أقبحه خصاء الرجال.

فى نهاية الأربعينيات من القرن الماضى قال يحيى الفضلى عن اسماعيل الأزهرى، عند الخلاف معه: "هذا صنم بنيته بيدى، وسأحطمه بذات اليد. أما فى السبعينيات، كما أوردنا فى أكثر من كتاب(٣٧)، قال الراحل جعفر بخيت عن نميرى: هذا صنم بنيناه بأيدينا ولن يحطمه إلا رب العالمين. ولرب العالمين جنود منها إرادة الشعوب. ثم جاء على الإنسان حين من الدهر أصبح فيه الصنم بزعمه أميراً للمؤمنين، ولكن فى حقيقته لم يكن إلا وثناً ذا ودع. لا غرابة، إذن، فى أن يظن الوثن الذى كاد أن يعبده الأخصياء بأنه قادر على إقامة المؤسسات وإصدار القوانين، كما هو قادر، فى ذات الوقت، على تجاوزها وإلغائها أنى شاء، وكيف شاء.

□□□

هوامش وإحالات

(1) Samuel Huntington: Political Order in Changing Societies, Yale university press. 1997. Gray. L. Cowan, the Dilemma of Africa independence walker& co, New York 1968, Jack Woodis: Armies and Politics, Lawrence and Wishart, 1977.

عُرف الأولان بانتمائهما اليميني، أما ووديس فهو كاتب ماركسي مرموق. وحين نادى هنتنقتون بجدوى تدخل الجيش في السياسة لأنه أكثر تهيأة لتحقيق الوحدة الوطنية والتحديث، قال كَوان أن طبقة الضباط مؤهلة، بحكم مهنيتها ودرايتها بالأدوات الحديثة (الأسلحة)، على إنقاذ الدولة من "المستنقع الذى أودت بها إليه السياسات الأيديولوجية(غانا نموذجاً). أما ووديس فقد صنف الانقلابات إلى نوع تقدمي حميد (انقلاب عبد الناصر) ونوع رجعي خبيث (انقلاب عبود).

(2)على عبد الرحمن، الديموقراطية والاشتراكية فى السودان.

(3)انضم عدد من الإسلاميين الحركيين إلى الإمام الهادى (مهدى إبراهيم، أحمد سعد عمر، محمد صالح الكاروري، محمد صالح عمر)، وقد لقى الأخير حتفه فى المناوشات بين الجيش وأصحاب الإمام. ويذكر كاتب ينتمي لهذه الجماعة أن رأى الإخوان استقر على أن الانقلاب سيعطل عملياً قدراتهم على التحرك وينتقل بالسودان نحو الاشتراكية العلمية. حسن مكى، الحركة الإسلامية، صفحة ٣١.

(4)أيدت العراق الانقلاب وابتعثت طائرة قيل أنها كانت محملة بالعتاد، استقلها مع من استقلها ممثل السودان فى القيادة القومية لحزب البعث، محمد سليمان الخليفة. وقد تحطمت الطائرة فى مطار جدة فى ظروف غير واضحة، على الأقل بالنسبة للكاتب.

(5) Abel Alier, South Sudan, PP 111-118

(6)نشرت جريدة الديلي نيشن (٣١ مارس ٢٠٠٠) تحت عنوان "جاسوس فى مجلس الوزراء تحقيقاً كشفت فيه عن أن الوزير الأبيض، بروس ماكنزى، كان يعمل فى خدمة عدد من وكالات الاستخبارات الأجنبية، ومنها الموساد. وذكرت أن ماكنزى كان هو الوسيط الذى استخدمته إسرائيل للوصول إلى الانيانيا فى الستينيات، إلا أن الرئيس كينياتا أمر بإيقاف تلك الاتصالات عندما أُبلغ بأمرها.

(7) تشير المعلومات الوثيقة المتوفرة للكاتب أن المنظمة الخيرية بارو وقيرالدين كادبرى (صناع الشيكولاتة)، بالتعاون مع مجلس الكنائس البريطانى، هما اللذان تكفلا بأتعاب المحامى فوت.

(8)عبد الله على إبراهيم، الماركسية ومسألة اللغة فى السودان، صفحة ٢٩.

(9)جاء التعبير الأعلى صوتاً عن هذه الآراء من السادة مهدى مصطفى وموسى المبارك وأبو القاسم هاشم، وكأنا بهم كانوا أكثر حرصاً على الروح المعنوية للجيش من العسكريين (اللواء محمد الباقر أحمد، اللواء يوسف أحمد يوسف، العميد ميرغنى سليمان خليل).

(10)من بين الأسباب التى اتكأ عليها المعارضون لدعم كلية الأحفاد، أنها مؤسسة خاصة. قلنا لهؤلاء أن دعم تلك المؤسسة ضرورى ليس فقط لأنها تؤدى دوراً لا يؤديه غيرها، وإنما أيضاً لأن واجب الدولة هو الارتقاء بالتعليم فى السودان حيثما كان. كما أبلغنا المعترضين داخل الوزارة أن الوزارة التى شُرفنا بإدارتها يومذاك هى وزارة التربية السودانية وليست وزارة التربية فى مدارس الحكومة السودانية. ونحمد لمعلمين ثلاثة موقفهم الصلب إلى جانب ما ارتأينا: زكى مصطفى، عبد الرحمن الطيب على طه، والراحل السمانى عبدالله يعقوب. وقد أصبح زكى وطه مسئولين عن لجنة تمويل التعليم العالى، والسمانى مديراً لجامعة جوبا.

(11)مصطلح أطلق فى الأصل على تجار العبيد ولكنه أصبح يعنى فى الاستخدام الشائع فى الجنوب التجار الشماليين بوجه عام.

(12)حسن مكى، ٣ أعلاه.

(13)Nelson Kasfir, Sudan's Addis Ababa Agreement. Seminar on Post-independence Sudan, University of Edinbrugh, November 1988

(14)روى قرنق ما دار فى بعثته العسكرية إلى الولايات المتحدة مع رفيق سلاحه، سعود أحمد حسون. دعيا، فى ختام دراستهما مع كل المشاركين إلى ندوة نهائية، وكان المشاركون من كل أصقاع الدنيا. وعندما أخذ قائد الطابور ينادى كل مجموعة للانتظام حسب القارة التى تنتمى إليها: الآسيويين، الأفارقة، الأمريكيين اللاتينيين، انصرفت كل مجموعة إلى الموقع المخصص لها، فى حين ثبت السودانيان فى موقعهما، لم يبرحاه. وعندما التفت اليهما قائد الطابور متسائلاً ماذا تنتظران؟ ومن أى مكان فى الأرض أنتما؟ أجاب سعود: من السودان. وهنا قال القائد: أو لم تسمعانى عندما قلت أفريقيا؟ التفت سعود فى حرج لقرنق (الضابط الأدنى منه رتبة) وقال: أولم تسمعه يا ضابط؟ قال قرنق: «لقد سمعته ولكنى كنت فى انتظار تحرك رئيسى». يروى قرنق هذه القصة بتندر ليبين مدى الشيزوفرينيا التى نعانى منها. ولا شك فى أن سعوداً كان يعانى مما يعانى منه كثيرون مثله فى الشمال، لا يدرون إلى ماذا ينتمون.

(15) P. Howell, The Jongeli Canal and the the Nile, Impact and Opportunities. Cambridge University Press, 1988.

(16)فى رسالة للسكرتير المالى كتب المستر ويليس، مدير أعالى النيل، يقول:أن فرض مشروع للرى يؤثر على سبل كسب العيش بين الأهالى، وتستخدم فيه الآليات الحديثة لابد أن يحدث اضطرابات ليس فقط فى حياتهم المادية، بل أيضاً فى معنوياتهم ونظرتهم للحياة

C.A. Willis. The Upper Nile Province Hand book, 1931 P.366

(17)وقعت حالات العصيان فى جوبا ١٩٧٤: أكوبو ١٩٧٥، واو ١٩٧٦، أويل ١٩٨٢.

(18) Abel Alier. Southern Sudan. P162.

فى تقرير الير أن كل تلك الحالات من العصيان كانت تعزى، إما للمخاوف المترسبة فى قلوب جنود الانيانيا، أو لضيق أفق بعض الضباط الشماليين الذين لم يدركوا بعد روح اتفاق أديس أبابا. كما أضاف بأن هؤلاء الضباط لم يكونوا على إستعداد للالتزام بما نصت عليه الاتفاقية حول نسبة ١ إلى ١ فى تكوين القيادة الجنوبية.

(19) Abdel Wahab El Affendi (op.cit) in Francis Deng, War of Visions. P167.

(20) الأنباء، الخرطوم ١١ مايو ٢٠٠٢.

(21) وقع الكاتب، بوصفه وزيراً للخارجية، اتفاق الحدود مع وزير الخارجية الأثيوبية، مناسى هايلى فى ١٨ يوليو ١٩٧٢ بمدينة أديس أبابا. وكان الحوار دائراً بين البلدين حول موضوع الحدود منذ عام ١٩٦٧ دون أى تقدم. وقد أودعت الخارجية صوراً من هذا الاتفاق فى الأمم المتحدة ودار الوثائق السودانية. وكان من المقرر أن تقوم حكومة فنلندا بترسيم الحدود، ولكن التطورات السياسية التى تلت فى أثيوبيا لم تجعل ذلك ممكناً. ومن الغريب أن تشير الصحف السودانية مؤخراً، فى مدينة قلما تقرأ، أن حكومة (الإنقاذ) قد بدأت للمرة الأولى المفاوضات حول الحدود السودانية ـ الأثيوبية.

(22)عقب انقلاب مايو مباشرة رتب العميد الفاتح عابدون لقاء بين نميرى والصادق. فى ذلك اللقاء تحدث الصادق عن الأخطاء التى وقعت فيها الأحزاب، وأشار بوجه خاص إلى استنكافه لهيمنة الطائفية على السياسة بدليل موقفه عن عمه. كما أبلغ نميرى أنه، نتيجة لتلك الأخطاء، لم يفاجأ بالانقلاب.

(23)من المُثير أن الصادق، ولى الدم، قد عاد مرة أخرى يطالب بالقَوَد (القِصاص) على مقتل عمه بعد سقوط نميرى، ولكن الصادق، الفقيه الإسلامى، لم يستذكر أن العفو يَجُب القصاص.

(24)الراية القطرية، ٨ ديسمبر ١٩٨٣ .

(25)يطلق الدينكا على أنفسهم وصف مونيانق أى سادة الناس أو كما يفسر فرانسيس دينق الكلمة men of men".

(26)عبد المتعال الصعيدى، المجددون فى السُنة من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر الهجرى.

(27)الصحافة ١٤ سبتمبر ١٩٨٣ .

(28)ضم مجلس الدفاع الوطنى، بجانب رئيسه اللواء عمر محمد الطيب، اللواء عبد الرحمن سوار الدهب، اللواء يوسف أحمد يوسف، النائب العام الدكتور حسن الترابى، وزير الطاقة الدكتور شريف التهامى. وباستثناء اللواء يوسف، أيد الجميع استخدام العنف ضد الفرقة المتمردة. ومن المفارقة أن يوسف هو الوحيد من بين أعضاء ذلك المجلس الذى كان على صلة مباشرة باستيعاب جنود الانيانيا فى الجيش. وتجدر الإشارة إلى أن الضابط الذى كلف بمهاجمة الفرقة المتمردة ضابط جنوبى أصبح، فيما بعد، ذا شأن فى حكومة البشير: الضابط دومينك كاسيانو.

(29)وليام شكسبير، هنرى الرابع.

(30) John Garang, Call for Democracy. PP 36-48.

(31)المصدر السابق، صفحة ١٣٤ .

(32)نفس المصدر.

(33)الرأى العام ١٨ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٢

(34)كان من بين هؤلاء، إبراهيم منعم منصور، عبد الرحمن عبد الوهاب، فاروق المقبول، بدر الدين سليمان، محمد بشير الوقيع.

(35)الكشه تعبير شعبى ذائع عن الحملة المفاجئة التى يقوم بها البوليس على تجمعات الأهلين، خاصة النازحين من الريف إلى المدينة.

(36)كان بين الذين تدخلوا لإنقاذ حياة الأستاذ الشهيد نائب الرئيس الأمريكى جورج بوش ورئيسة البرلمان الأوروبى سيمون فى بعد أن استنجد بهما الكاتب، واللورد ديفيد أوين وزير الخارجية البريطانى السابق عقب اتصال من الدكتور خليل عثمان.

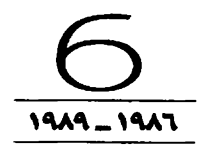
(37)السودان والنفق المظلم، جنوب السودان فى المخيلة العربية.

□□□

«السياسة هى ثانى أقدم مهنة فى العالم، إلا أننى أدركت من التجربة أنها تشبه بدرجة كبيرة المهنة الأولى»

رونالد ريجان

□□



ما أشبه الليلة بالبارحة

لا يختلج الشك فى صدر أى عاقل فى أن النخبة السياسية الحاكمة فى شمال السودان قد استوعبت الدرس من سنوات الحرب العوان (التى يدور فيها القتال المرة بعد الأخرى)، والانهيار الاقتصادى، وتسلط الجيش على السياسة مرة أخرى، وتبعاً لذلك أدركت الحاجة إلى إعادة النظر فى سياساتها التى قادت لكل تلك المآسى. ولكن دراسة سودان ما بعد نميرى أثبتت أن الطبقة الحاكمة لم تفشل فى استيعاب الدرس فحسب، بل تنكبت، مرة أخرى، وضح السبيل إلى مَخالِج (طرق فرعية) أودت بها لطريق مسدود. وفى الحديث "تَنَكَبت المخالجُ عن وَضَح السبيل.

بحلول العام ١٩٨٥ أصبح السودان كله يعانى _ بطريقة أو أخرى _ من رعونات نميرى. وبالرغم من أن الأحزاب السياسية كانت عرضة للقسط الأكبر من تلك الرعونات، إلا أن ما تعرضت له من مصائب لم يكن، فيما يبدو، كافياً لحملها على أن تصلح من شأنها، خاصة فيما يتعلق بإدارة السياسة. أصدق وصف لتلك الحالة هو المقولة الفرنسية الذائعة ":كلما تغيرت الظروف، بقى الحال على ما هو عليه (plus cachange, plus c'est la meme chose) فمع تبدل الأنظمة، بقيت مشاكل السودان هى نفس المشاكل التى جاءت بنميرى للحكم فى ٢٥ مايو العام ١٩٦٩ . كان السودان أيضاً يعيش إلى حد ما، نفس الوضع الذى كان عليه عند سقوط نظام عبود فى أكتوبر ١٩٦٤ ، إذ شهد العام ١٩٨٥ قيام انتفاضة أطاحت بحكم دكتاتورى، تولت السلطة بعدها حكومة انتقالية كُلِفت بنفس المهام التى أنيطت بحكومة أكتوبر. غير أن إنتفاضة العام ١٩٨٥ اختلفت عن نظيرتها (انتفاضة أكتوبر ١٩٦٤) فى جانبين هامين:

أولهمـا :أن الجـيش هو الذى نزع التـمـثـال من قـاعـدته، وبسـبب من هذا سلب الشـعب انتصاره بإيكال السلطة إلى مجلس عسكرى انتقالى.

وثانيهما :أن الأمور قد تغيرت فى الجنوب بشكل غير مسبوق، فالذين حملوا السلاح ضد نميرى _ على عكس أنيانيا _ لم يحملوه من أجل قضية الجنوب، بل من أجل إعادة هيكلة السياسة فى السودان كله حتى تختفى إلى الأبد من خريطة السودان السياسية كل المشاكل التى تشابه مشكلة الجنوب.

اللاعبون الرئيسيون فى الانتفاضة كانوا من ناحية، هم الأحزاب السياسية ونقابات المهنيين تحت راية التجمع الوطنى، ومن الناحية الأخرى، الجيش الذى دُفع للقيام بانقلاب على نظام نميرى. الاستثناء الوحيد كان هو جماعة الإخوان المسلمين (والتى أطلقت على نفسها فيما بعد اسم الجبهة القومية) . تلك الجماعة بقيت خارج إطار العملية السياسية الجديدة، ولم تشارك فى التوقيع على ميثاق الانتفاضة الذى أصبح الوثيقة الهادية لحكم البلاد. وكان ثمة أثران لتغيب أو تغييب الإخوان عن التحول الجديد؛ الأول هو مخاوف الأحزاب التقليدية من مدى تأثير الجبهة القومية الإسلامية على توازن القوى فى الساحة السياسية، تلك مخاوف لها ما يبررها لأن الإخوان قد إستغلوا ببراعة فائقة سنوات حكم نميرى لبسط نفوذهم. والثانى هو القواعد الجديدة للعبة السلطة التى فرضتها الجبهة بأطروحاتها (تطبيق الشريعة) . تلك القواعد لم تكن تضع السلام العادل المتفق عليه من جميع الأطراف على رأس أولوياتها، فأولوية الجبهة القصوى كانت هى إقامة دولة إسلامية فى السودان وفق رؤاها للإسلام، ومهما كلف الأمر. فى سبيل ذلك دعت الجبهة للتمسك بالقوانين التى وضعها نميرى ونسبها للشريعة. ولكن، بسبب مراوغة المجلس العسكرى الانتقالى حول، وعجز ذراعه التنفيذى عن، إلغاء تلك القوانين، ثم _ من بعد _ تلكؤ صادق المهدى فى إلغائها خلال مساعيه لاسترضاء الجبهة القومية الإسلامية، لحق ببرامج الانتفاضة تلوث كبير، ثم قوضت فى النهاية. على الجانب الآخر أُطلق قرنق اسم مايو الثانى على نظام الحكم الجديد، وهذا أمر لم يرضِ الكثيرين، بل مازال البعض يلج فى المنازعة حوله، رغم صدق توقعاته بعد مرور أربع سنوات. كان من رأيه أن انقلاب أبريل

لا يعدو أن يكون انقلاب قصر، وبطبيعته تلك، لن يفلح فى تبديل المسار الذى شقه نميرى.[1] ولربما كان أكبر التحديات التى واجهتها النخبة السياسية فى الشمال هو بروز حركة فى الجنوب تتحدث بلسان غير ذلك الذى ألفوه. تلك واحدة من "مراوغات التاريخ، كما يسميها هيقل. فالتاريخ، فى قوله، لا يسير فى خط طولى مستقيم، بل كثيراً ما تعتريه المفاجآت التى تقلب الحسابات رأساً على عقب. وكما سنرى، اتسمت الأساليب التى استقبلت بها القوى السياسية الشمالية هذا الكائن الجديد الذى قلب المناضد وراوغ التاريخ بتردد فى البدء، ثم من بعد بتجاوب مستحيى. وكان واضحاً أن بعض تلك القوى السياسية كان يتمنى أن تتأسى الحركة من سبقها من الحركات السياسية الجنوبية وتنصرف كلية إلى معالجة «مشكلة إخواننا الجنوبيين» على النحو الذى عرفته.

□□

تقويض اهتمامات الأمة الأوسع نطاقاً

حدد ميثاق الانتفاضة أربع أولويات فى أجندته السياسية: إنقاذ الاقتصاد، إلغاء قوانين سبتمبر، إنهاء الحرب فى الجنوب، الانتخابات. وكشأن السياسة التقليدية تم تقريباً تجاهل الأولويات الثلاث الأولى، وأصبح الشغل الشاغل هو التشاحن والتبارى من أجل استقطاب الجماهير للمشاركة فى الانتخابات. أهدرت الأحزاب اهتمامات الأمة الأوسع نطاقاً حتى تتكرس على الانتخابات، بينما الحرب مستعرة، والاقتصاد مهلهل فى انتظار المنقذ. بهذه الصورة كان الحال فى العام ١٩٨٥ مشابهاً لما كان عليه فى العام ١٩٦٤، غير أن مسلك سلطة الإنتفاضة فى ١٩٨٥ كان يختلف بشكل جوهرى عن موقف نظيرتها فى أكتوبر ١٩٦٤. وجوه الاختلاف تتلخص فى:

أولاً: فتح التجمع ذراعيه لقيادة الجيش التى "انحازت لجانب الشعب لكيما تكون صاحبة الأمر والنهى عبر مجلس عسكرى يمارس كل سلطات السيادة والتشريع، تاركة العمل التنفيذى لمجلس وزراء مدنى أليف. ما لم يدركه التجمع، بشقيه الحزبى والمهنى، فيما نرى، هو أنه لم يكن هناك أى انقلاب على نميرى من الناحية الموضوعية. فالحاكم الجديد، سوار الدهب هو

وزير الدفاع والقائد العام للجيش، أى للقوة الضاربة فى عهد نميرى. تلك حقيقة لا يلغيها ما يتمتع به الرجل من سماحة وصدق، ولا شك فى أن الرخاوة الرومانسية طغت على أفكار بعضنا للحد الذى غيّب هذه الظلال فى الصورة. كذلك، تكون المجلس الانتقالى العسكرى من كبار الضباط فى نظام المخلوع نميرى، ومنهم من كان حبيباً إلى نفسه. ولو كان التجمع قادراً حقاً على الهيمنة على العسكر، لما تخلى عن الإشراف على وزارة الدفاع ـ أهم الوزارات فى ظل نظام عسكرى ـ لعضو فى المجلس الانتقالى العسكرى، العميد عثمان عبد الله محمد، خاصة وهو عسكرى مزدوج الولاء. فخلال الانتفاضة طالب فى اجتماع لمجلس الأمن القومى النميرى بإطلاق النار مباشرة على المتظاهرين، وكان أمره المشىءوم للجند الذين أوكل لهم قمع الانتفاضة هو إطلاق النار على المتظاهرين حتى الموت (shoot to kill). فى واقع الأمر، ترك التجمع للجيش والشرطة اختيار وزيرى الدفاع والداخلية، وغنى عن البيان أن أول ما يقوم به أى نظام ديموقراطى، حتى بدون تجارب السودان الأليمة فى تدخل الجيش فى السياسة، هو إحكام السيطرة المدنية على أجهزة الردع: (وزارتى الداخلية والدفاع). فتولى العسكريين لوزارات الدفاع، والذى هو سمة ملازمة للأنظمة العسكرية وشبه العسكرية فى العالم العربى، أمر لا تعرفه ولا تقره الأنظمة الديموقراطية. ولربما كان صناع الملوك (king-makers) منطقيين مع أنفسهم، إذ درجت النقابات منذ أكتوبر ١٩٦٤ على الظن بأنها تجمعات لوزراء الظل، أو بالحرى حكومات انتظار (governments - in -waiting) فى مراحل الانتفاضات ؛ فوزير التعليم يختاره المعلمون ، ووزير الاقتصاد يختاره الاقتصاديون، ووزير العدل يختاره المحامون، وفى جميع الأحوال من بين عضويتهم الراهنة. هذا الوضع النابع من تراثنا، على غرابته، تطور كبير عما ذهب إليه مدير جامعة الخرطوم عقب استقالة سر الختم الخليفة فى عام ١٩٦٥، اقترح مدير الجامعة يومذاك، كحل للأزمة، تكوين حكومة من عمداء الكليات. ولحسن الحظ، أستسخف تلك الفكرة رئيس مجلس السيادة الحكيم، الدكتور التجانى الماحى.

لم يبالغ قرنق، إذن، عندما قال إن المجلس الانتقالى العسكرى ما هو إلا نظام حكم نميرى بدون نميرى. نتيجة لذلك تم إبعاد الحركة الشعبية لتحرير السودان ـ أو بالأحرى

أبعدت نفسها ـ عن بدايات العملية الانتقالية فى الخرطوم، رغم الدور الهام الذى لعبته فى سقوط نميرى. ومع موقفها هذا، حرصت الحركة على القول بأن نميرى ليس هو العدو الوحيد، بل ليس الجيش هو العدو الحقيقى. العدو الحقيقى، فى تقديرها، هو المؤسسات والثقافة السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة، والتى مكنت نميرى ومن آزره من تفريغ اتفاقية أديس أبابا من مضمونها مما أدى إلى إشعال الحرب مرة أخرى.

ثانياً :على خلاف حكومة أكتوبر، لم تكن الحكومة الانتقالية الجديدة ذات برنامج عمل إصلاحى واضح التزمت به الأحزاب مسبقاً. صحيح أن النظام الجديد كان يلقى تأييداً كبيراً من قاعدة من النقابيين حسنى النوايا والراغبين فى تطوير الحياة السياسية، إلا أن النوايا الحسنة لا تُغنى عن السياسات ولا تُرجح موازين القوى كما أبانت الأحداث من بعد. فالذين تولوا زمام السلطة لم يعجزوا فقط عن ترجمة نواياهم الحسنة إلى سياسات، بل أيضاً عن تنفيذ واحد من أهم أهداف الانتفاضة: إلغاء قوانين سبتمبر بعد أن تلكأ المجلس العسكرى فى إلغائها. ومن ثَم لم يكن مستغرباً أن تكافئ الجبهة القومية الإسلامية الأعضاء البارزين فى المجلس الانتقالى العسكرى بمناصب فى واجهاتها الاجتماعية[٢] بعد مرور بضع سنوات على الانتفاضة. ومن المعروف أيضاً أن سوار الدهب كان من بين أول من أبرقوا نميرى (اليوم التالى لتطبيق قوانين سبتمبر) مؤيداً لتلك القوانين المشينة، وقاطعاً العهد بتقديم دعمه ودعم القوات المسلحة لها. ومع ثقتنا بأن دوافع الرجل ـ على المستوى الشخصى ـ كانت دوافع يقينية صادقة، إلا أن إشارته لدعم القوات المسلحة لتلك القوانين لم تكن موفقة، إذ تجاهل الفريق المستيقن آراء الآلاف من غير المسلمين فى الجيش، عندما أباح لنفسه أن يجعل عليهم عُهدة لا خلاص منها[٣]. نخاله أيضاً تجاهل آراء العديد من المسلمين بين الجنود والضباط الذين نقطع أنهم لم يكونوا يشاركون نميرى رؤيته للإسلام، فأغلبهم كان أقرب إلى ما كان عليه نميرى قبل أن تحل عليه الهداية. إضافة إلى ذلك، أدى الفريقان اللذان تصدرا المجلس العسكرى الانتقالى يمين الولاء لـ "أمير المؤمنين.

دولة الإمامة والبيعة تلك شهدت أخطر حدث فى تاريخ الجيش السودانى تبعه أثره: انتداب الضباط لدورات فى التوعية الدينية بالمعهد الأفريقى الإسلامى كانت، فى

جوهرها، دورات للتهيئة الأيديولوجية. لهذا يجب أن لا يثير العجب أن أغلب الذين شاركوا فى انقلاب يونيو الجبهوى كانوا ممن تلقوا تدريباً فى ذلك المعهد. تنتابنا غصة عندما نستذكر دورنا، فى عهد وزارة الشباب والشئون الاجتماعية، فى إنشاء ذلك المعهد فى عام ١٩٧٠ كمركز لتغذية شباب الدول الأفريقية بالدراسات الإسلامية والمعارف الحديثة، وباللغتين الإنجليزية والفرنسية، بجانب العربية[٤]. تمبكتو السودانية هذه، تحولت بعد قوانين سبتمبر إلى مفرخ للتشدد والغلواء، وظل انتداب الضباط للمعهد سارياً طوال الفترة الانتقالية «العلمانية»، والفترة الأولى من حكومة الصادق المهدى، إلى أن أمر بإيقافها الفريق الراحل فتحى أحمد على عندما أصبح قائداً عاماً للجيش فى عهد رفيقه وزير الدفاع، عبد الماجد حامد خليل. ولا نحسب أن «العلمانيين» فى التجمع كانوا راغبين فى الإبقاء على ذلك الصرح «الجبهوى» الأيديولوجى، ولكن انهماكهم فى محاربة طواحين الهواء أعمى أبصارهم عن مواطن الخطر الأساسية التى خلفها نميرى.

من وجه آخر، لم يتدبر صناع الملوك بين النقابيين ذوى النوايا الحسنة أمر من جاءوا بهم إلى سدة الحكم، خاصة فيما يتعلق بصدق إيمان هؤلاء بضرورة إلغاء القوانين المنسوبة للإسلام. فرئيس الوزراء، د. جزولى دفع الله كان من أوائل النقابيين الذين أبرقوا نميرى يهنئونه بوضع "الشريعة موضع التنفيذ. رسالة التأييد تلك أذيعت على موجات إذاعة أم درمان ونشرت فى الصحف التابعة للنظام.[٥] ولعل دوافع الجزولى - مثل سوار الدهب - كانت أيضاً يقينية؛ ولكن، كما أيد الفريق قوانين سبتمبر باسم القوات المسلحة التى لم يستقصِ رأيها، هلل دفع الله للشريعة الزائفة، ليس فقط بالأصالة عن نفسه، بل أيضاً بالنيابة عن نقابة الأطباء السودانيين. زعم النقيب أن تأييد النقابة وموافقتها على تلك القوانين كان نابعاً من التزام الأطباء نحو الله والوطن، ولم يجد ما يصطفيه ويخصه بالثناء من بين كل قوانين سبتمبر العوجاء، غير القوانين الجنائية (الحدود). ولا شك فى أن النقيب قد ألحق ظلماً فادحاً بزملائه الأطباء، فالمعروف أن جميع الأطباء السودانيين رفضوا رفضاً باتاً (بإستثناء واحد منهم هو الدكتور كمال زكى) أن تكون لهم أدنى صلة بتطبيق الجوانب القاسية عن الحدود مثل قطع اليد فى حد السرقة، دعك عن القطع من خلاف فى حد

الحرابة. وبتقاعس الحكام المدنيين والعسكريين عن إلغائها، تحدد مصير قوانين سبتمبر، إذ قُدر لها البقاء نافذة بفضل السدنة الحقيقيين لأكثر الفترات المايوية قبحاً. أما الذين كان يُترجى منهم حقاً إنقاذ السودان والإسلام من القوانين النميرية فقد أضحوا كقطة تينيسى وليامز، يتململون فى سقف صفيح ساخن. فمع وعيهم جميعاً بأن مكان تلك القوانين، كما قال صادق المهدى، هو مزبلة التاريخ، إلا أن الجسارة عصتهم. قلة منهم ظلت تجابه الأمر بما يقتضيه من جرأة، وكان جهدها صيحة فى واد. حتى اسم القوانين لم يعد هو اسمها الذى أطلقه عليها نميرى: الشريعة بل أصبح اسمها قوانين سبتمبر. وفى طوال تاريخ القانون السودانى لم ينعت أى أمر قانونى باسم الشهر الذى صدر فيه.

من ثَمَّ لم تفعل الحكومة شيئاً واحداً حيال القضايا الملحة، باستثناء قضية واحدة. ونعترف للنظام بأنه أولى قضية الحرب اهتماماً ملحوظاً واتجه إلى الحوار الجدى مع الحركة الشعبية لتحرير السودان. ففى البداية أوفد المجلس العسكرى الانتقالى الفريق المتقاعد يوسف أحمد يوسف، للاتصال بالحركة بهدف الاستكشاف وجس النبض. كان يوسف على صلة وثيقة بقرنق، كما كان ـ ومازال ـ بين الرجلين ود واحترام متبادل. فالفريق يوسف، كما أوردنا فى الفصل السابق، هو العضو الوحيد فى مجلس الأمن القومى(الذى كان يضم سوار الدهب ويترأسه نائب الرئيس عمر محمد الطيب) الذى اعترض على اللجوء إلى القوة ضد القوات المتمردة فى الجنوب والتى أصبحت نواة، فيما بعد، للحركة الشعبية. التقى يوسف زعيم الحركة السودانى فى أديس أبابا لينقل له رسالة المجلس. ولكن بدلاً عن الرد على تلك الرسالة بالصورة التى كان يريدها من أوفد يوسف، قال قرنق أنه لا يثق بالمجلس العسكرى الانتقالى الذى سلب الشعب ثورته ولا يملك الجرأة للقيام بالتغييرات الهيكلية المطلوبة. لم يترك قرنق الفريق يوسف يغادر أديس أبابا خالى الوفاض، بل قال له: أعرف أن كثيرين فى الشمال لا يعتقدون أن حركة ذات منبت جنوبى يمكن أن تعمل من أجل الوحدة. لتبديد تلك المخاوف أنا على استعداد للتنازل لك عن قيادة الحركة فأنا أعرفك وأثق بك. وبدهى أن يوسف لم يأخذ هذا العرض بجدية.

صمدت الحركة الشعبية فى موقفها ضد المجلس العسكرى الانتقالى حتى النهاية، وثابرت على المطالبة باستقالة حكومة سوار الدهب فوراً، وانتقال السلطة إلى حكومة أوسع نطاقاً

تشارك فيها الحركة. وتعبيراً عن حسن نواياها أعلنت وقفاً لإطلاق النار لمدة سبعة أيام لتسهيل هذا الاحتمال. ترى ما السبب وراء نداء قرنق وتشبثه بموقفه؟ فى صلب النداء بتنحية المجلس العسكرى الانتقالى استنتاج قرنق بأن رؤية تلك المجموعة للأزمة لا تختلف جوهرياً عن رؤية الأنظمة السابقة، فأغلب التسويات منذ الاستقلال لم تكن أكثر من محاولات تسكين للأزمة تتمثل فى قطع وعود للجنوبيين بحكم ذاتى، ومنح قلة من النُخب الجنوبية وظائف هامشية، دون أن يصحب ذلك التزام صادق بعلاج جذرى للمشكلة. قالت الحركة أنها ترفض التفاوض مع المجلس العسكرى الإنتقالى ؛ أولاً لأن الحركة لن تدخل فى مفاوضات تقتصر على حل المشكلة الجنوبية، باعتبارها حركة وطنية ألزمت نفسها _ مثل غيرها _ بالسعى إلى حل المشكلات الوطنية؛ وثانياً لأن المجلس العسكرى لا يملك التفويض الدستورى بالحكم أو التفاوض. ولربما يرى البعض، بحق، أن السبب الثانى سبب واهٍ إذ دخلت الحركة، فى حالات عديدة، فى مفاوضات مع أنظمة منقوصة الشرعية، فى تقديرها، ولكنها تعاملت معها باعتبارها حكومات أمر واقع. وربما كان الاختلاف بين المجلس الانتقالى وأنظمة الأمر الواقع الأخرى هو أن الحركة كانت تسعى فى تلك المرحلة إلى ترجيح كفة القوى الجماهيرية على السلطة العسكرية. ثالثاً، أثار ثائرة قرنق قرار المجلس بإعادة تفعيل اتفاق أديس أبابا دون مراعاة للتغيرات الكبيرة التى حدثت منذ إلغاء نميرى للاتفاق، ودون اعتبار لخطابه الذى ألقاه على مدى يومين وأبان فيه موقف الحركة من الحل السلمى ومن اتفاق أديس أبابا.(٦) وفيما نحسب، لا يعود غضب زعيم الحركة الشعبية على قرار المجلس بإعادة الحياة إلى اتفاق أديس أبابا إلى تجاهل الخرطوم لخطابه فقط، وإنما أيضاً للتدليس الذى صحب قرار العودة إلى اتفاق أديس أبابا. إذ كيف يجوز عقلاً أن يدعو للعود للاتفاق نفس الضباط الذين أعانوا نميرى على إلغائه، بل على اتخاذ قرارات قوضت، بطبيعتها، مقومات الاتفاق مثل مباركة قوانين سبتمبر، وجعل الجهاد فى سبيل الله عقيدة للجيش.

فى نفس الخطاب أعلن قرنق أن الحركة الشعبية تأمل فى الإسهام مباشرة فى إعادة تشكيل سودان جديد بمشاركة جميع القوى الديموقراطية والوطنية فى البلاد. قال: "القضية ليست قضية خمسة عشر جنرالاً يمسكون بمقاليد السلطة فى الخرطوم ويشكلون مجلساً

عسكرياً ومجلساً مدنياً للوزراء ثم يطالبوننا بالوفود للخرطوم لكيما نحتل الوظائف المحجوزة لنا. كلا، لا ينبغى لأحد أن يظن أنه هو الآخذ وهو المعطى، فالله وحده هو المعطى والآخذ (the Lord giveth and the Lord taketh). مضى زعيم الحركة يقول: علينا أن نسعى معاً لبناء سودان جديد بمشاركة القوى الديموقراطية الأخرى فى البلاد فنحن لسنا كرادلة لنبارك ما يقرره الذين يمسكون بمقاليد الحكم فى الخرطوم، إنما نحن سياسيون لنا الحق فى أن نعمل على قدم المساواة مع صانعى القرار فى الخرطوم لكيما نرسم الطريق إلى المستقبل.(٧)

أذهل حكام الخرطوم هذا النمط فى التعبير الذى لم يألفوه فى تعاونهم مع ساسة الجنوب. ففى كل التغييرات السابقة كانت الحكومات الجديدة تسعى إلى استيعاب أفراد من النخبة السياسية الجنوبية لإضفاء شرعية على النظام الجديد، وهى قانعة بأن فى ذلك ما يرضى طموح الطامحين. الحركة رفضت استغلالها لتجميل وجه حكومة المجلس العسكرى الانتقالى وتساءل زعيمها "كيف يتأتى للمجلس العاجز عن تشخيص الأزمة السودانية بطريقة صحيحة، وإدراك عمق الأزمة الوطنية (وليس مشكلة الجنوب فقط)، أن يوفر العلاج المناسب لتلك الأزمة(٨). أردف قرنق قائلاً : السلام الردىء القائم على الأكاذيب والخداع والمداهنة - مثل السلام الذى حدث فى العام ١٩٧٢ - أسوأ من الحرب، والحل الناجع الوحيد لمشكلات السودان لن يتحقق إلا بإجماع وطنى ديموقراطى واسع النطاق(٩). لتحقيق ذلك، دعت الحركة إلى العمل الشعبى ضد المجلس العسكرى الانتقالى، مؤكدة استعدادها للتفاوض مع القوى الديموقراطية حول الخطوات اللازمة للإطاحة بما أسمته نظام مايو الثانى.

وإن كان هذا هو موقف الحركة من المجلس الانتقالى، فما هو موقفها من الشق المدنى فى الحكم؟ تشككت الحركة فى مجلس الوزراء المدنى بسبب إصرار رئيسه على العودة لاتفاق أديس أبابا رغم ما أعلنته الحركة حول ذلك الاتفاق. كما أثار قرنق ما حسبه تهويناً من الأزمة من جانب رئيس الوزراء، الجزولى دفع الله. ففى خطاب أرسله إلى قرنق وصف رئيس الوزراء الحرب فى الجنوب بقرح السودان الدامى(bleeding sore).(١٠)

المشكلة، بلا مماراة، أكبر من قرح دام بعد أن خَبُثَ القرح وتأصل. قدم دفع الله في ذلك الخطاب عدداً من المقترحات ظن أن فيها مقنعاً لقرنق لكيما ينضم إلى الحكومة. تلك المقترحات هي:

١ ـ حل المشكلة الجنوبية وفقاً للميثاق الوطني المتفق عليه من جانب النقابات والأحزاب السياسية والجيش.

٢ ـ إحياء اتفاق أديس أبابا.

٣ ـ الاعتراف بالخصائص الثقافية للجنوب.

٤ ـ الإقرار بحقيقة التخلف في الجنوب والتعهد بإصلاح الخلل.

زاد من الشكوك موقف رئيس وزراء الانتفاضة من القوانين الدينية لم يبد رأيه فيها صراحة بل قال إنه من الأفضل أن تترك لمؤتمر دستوري يبت في أمرها. وما كان الاقتراح ليثير زعيم الحركة، فقد قبل في اتفاقه، فيما بعد، مع الميرغني تأجيل البت النهائي في موضوع الشريعة إلى حين إنعقاد المؤتمر القومي الدستوري، شريطة تعليق العمل بها في الفترة الانتقالية، ولكن إشارة رئيس الوزراء كانت مبعث ريبة لدى الحركة، لأن رئيس حكومة الانتفاضة ابتنى كل أجندة حله لـالمشكلة الجنوبية على ميثاق الانتفاضة، ومع ذلك، أغفل أن الميثاق ينص، فيما ينص، على إلغاء قوانين نميري الاعتباطية. وعندما يسكت الرجل المنوط به ـ أكثر من غيره ـ التعبير والدفاع عن ثوابت الانتفاضة، بل يتلجلج في الأمر لا يفصح ولا يبين، يصبح للارتياب دواعيه. مع ذلك، انتقل رئيس الوزراء في رسالته تلك إلى محاربة طاحون عتيق هو نميري، أسماه "الدكتاتور المتفسخ البغيض. لا ننكر أن اللعنة تحق على الرئيس نميري بسبب خطاياه وأخطائه والتي نظلم أنفسنا _ قبل الحقيقة – إن أعفينا النفس عن المسئولية عن المشاركة في بعضها. ولكن جرائم نميري التي جاءت في أعلى مراحل تفسخه: مرحلة الإمامة، ستظل محفورة في ذاكرة التاريخ. وليت رئيس وزراء الانتفاضة تذكر أنه كان لـ الطاغية البغيض المتفسخ مواسون ومؤيدون، وهو في قمة تفسخه.

موضوع الرسائل المتبادلة بين قرنق والجزولي، وموقف الأول من الانتفاضة بوجه عام، تناوله الدكتور لام اكول في كتابه الذي أشرنا إليه حول الحركة الشعبية (داخل ثورة أفريقية)(١١). ما كان ينبغي للام تجاوز الحقيقة عندما تناول قصة قرنق والانتفاضة، واندفع في الحديث المستهلك عماذا كان سيحدث لو جاء قرنق إلى الخرطوم. حديث لام لا يبعث على الدهشة فقط، بل بدا لنا أشد مساخة من الأغاني الهابطة قالو جا، مالو ماجا. نقول هذا، أولاً لأن لام ترك خرطوم المجلس العسكري الانتقالي ولاذ بالحركة، مما يوحي بأن رجاءه قد انقطع في ذلك المجلس وحكومته، خاصة بعد أن وصِم - في ظل ذلك النظام - بتهمة التنظيم لانقلاب "عنصري، وللكلمة دلالات أشرنا إليها. أعجب ما أتى به لام قوله بأن زعيم الحركة كان متردداً في الإجابة على رسالة الدكتور الجزولي دفع الله لولا إلحاف مارتين مانييل والطاهر بيور عليه بالرد. هذا قول يجافي الحقيقة، خاصة وقد كانت لنا صلة مباشرة بتلك الرسالة. كان ذلك في لقاء بيننا وبين الدكتور أمين مكي مدني خلال زيارة قصيرة قمنا بها للخرطوم قبل إرسال الرسالة. وقد أبلغنا أمين بفحوى الرسالة دون اطلاعنا على نصها، فنقلنا الأمر لرئيس الحركة الذي أبدى استعداداً للرد عليها متى ما تسلمها. وبالفعل وصلت الرسالة في ١/٦/١٩٨٥ وكان الرد عليها في ١/٩/١٩٨٥. ثم تبع ذلك رسالة أخرى من الجزولي بتاريخ ١٠/١١/١٩٨٥ يرد فيها على رسالة قرنق المؤرخة في ١/٩/١٩٨٥. فما الذي يعنيه لام بالتلكؤ في الرد. قد يختلف لام مع فحوى الرد، أما انتحال قصة كهذه ليقدمها دليلاً على أن قرنق لا يريدها إلا حرباً لا تبقي ولا تذر فأمر لا يحمد له. في ذات الوقت لم يتوقف التواصل بين زعيم الحركة وقيادات التجمع النقابي. ففي شهر مايو ١٩٨٥ (أي بعد شهر من الإنتفاضة) تسلم قرنق رسالة خطية من رئيس التجمع حملها الدكتور فاروق محمد إبراهيم، تبع ذلك رسالة خطية بتاريخ ٥/١٠/١٩٨٥ بعث بها قرنق لخالد ياجي رئيس التجمع النقابي وجاء الرد عليها بتاريخ ٢٦/١٠/١٩٨٥، وكان رده على الرسالة الثانية في الثالث والعشرين من ديسمبر من نفس العام. ولا يخال عاقل أن كل تلك الرسائل المتداولة كانت تدور حول حرب لا تبقي ولا تذر.

في جميع الأحوال، لم تجد رسالة قرنق عن التوجه الوطني للحركة، وعن عدم صلاحية اتفاق أديس أبابا في ظل ما استجد بعد إلغائها، صدى عند رئيس الوزراء، فعاد

إليـهـا بعـد ثلاثة أشـهـر من خطاب قرنق حـولهـا. مـثل حكام الماضى لم يستطع بعض الحاكمين الجدد حمل أنفسهم على تقبل حقيقة بسيطة، هى أن للجنوب أيضاً حقاً فى التقرير بشأن القضايا الوطنية (وليس قضيـة الجنوب وحـدها)، رغم أنهم ما انفكوا يؤكـدون أن الجنوب جزء لا يتجزأ من الأمة. وفيما نحسب، لم يصدر اقتراح العودة لاتفاق أديس أبابا عن نية سيئة، وإنما كان يعبر عن سمة ظلت تلازم السياسة السودانية: البحث عن الحلول المختطفة، واستسهال الأمور، لكيلا نقول ضمور الخيال. فإلغاء اتفاق أديس أبابا لم يدمر النظام الذى حقق سلاماً فى الجنوب فحسب، وإنما صحبه أيضاً تدمير للبنية الدستورية التى ارتكز عليها الاتفاق فيما بعد بالتخلص من (دستور ١٩٧٣ شبه العلمانى)، واستبداله بدستور قائم على أساس دينى. نحسب أيضاً، أن أكثر ما أثار غضب قرنق من الدعوة للعود إلى أديس أبابا، هو أن ذلك التوجه جعل من القضية الراهنة قضية شمالية _ جنوبية، ولهذا قال لا ينبـغى لأحـد أن يجـعل من أهل الجنوب أشـبـاه مـواطنين مـتـحـجـرين فى الأقـاليم (fossilized sub-citizens of regions) [١٢] قد يتفق الناس أو يختلفون حول أطروحات قرنق يومذاك، ولكن لا ينكر أحد أن الوعى بأفكار الحركة كان ضرورياً لكيما تُشرك بشكل بناء فى أى حوار. لغيـاب هذا الوعـى رفضت الحـركـة أن يتم تحـويلهـا إلى حـركـة أقليـة، فـحسب قول قـرنق لرئيس الوزراء لا أحـد يمثل أقليـة بالنسبـة إلى الآخـر، كلنا سـودانيـون وحسب.[١٣]

رغم ذلك أكـدت الحـركـة مـجـدداً التزامـهـا بإجراء حـوار مع التـجـمع الوطنى وحـددت الشروط اللازمة لبدء الحوار. تلك الشروط هى:

١ ـ التخلى عن الفكرة الخاطئة حول طبيعة الأزمة باعتبارها مشكلة جنوب والتعاطى الجدى مع جذور الأزمة بحسبان المشكلة هى مشكلة السودان كله. ذلك يستلزم عقد مؤتمر قومى دستورى لمناقشة القضايا الأساسية مثل نظام الحكم فى الخرطوم والأقاليم.

٢ ـ إلغاء حالة الطوارئ.

٣ ـ حل المجلس العسكرى الانتقالى واستبداله بحكومة مؤقتة تشارك فيها الحركة.

٤ ـ إلغاء قوانين الشريعة.

٥ ـ إلغاء معاهدات الدفاع مع كل من ليبيا ومصر، وكذلك إلغاء اتفاقية التكامل الاقتصادى والسياسى مع مصر.

وفيما يتعلق بالموضوع الأخير، ساور الحركة الشعبية الشك فى أن معاهدة الدفاع المشترك التى أبرمها نميرى مع السادات كانت تهدف إلى دعم نميرى فى حرب الجنوب. وبصرف النظر عن إن كان نظام السادات يدعم نميرى فى حرب الجنوب أو لا يدعمه، الا أن معاهدة الدفاع المشترك المشار إليها جاءت تطبيقاً لاتفاقيات الجامعة العربية الطرازية (Prototypal)حول الدفاع المشترك، والتى يفترض فيها أن تكون موجهة ضد العدوان الخارجى. تلك فوارق دقيقة فى المعانى (nuances)، تغيب على الناس فى ظروف التوتر والريب. مع هذا، فإن المطالبة بإلغائها ماكان ينبغى أن يكون سبباً للهزة التى انتابت الخرطوم بسبب ذلك الطلب، فاتفاق الدفاع المشترك هو واحد من آثار مايو التى تعهدت الحكومة الانتقالية بإزالتها. أما الترتيبات الدفاعية مع ليبيا ـ والتى وقعها عن الجانب السودانى وزير دفاع المجلس الانتقالى العسكرى ـ كانت أمراً مختلفاً، إذ أن الهدف الأساس منها كان هو دعم جهود الحرب ضد الحركة. فنتيجة للمعاهدة الليبية ـ السودانية قامت ليبيا بإمداد القوات المسلحة السودانية بشحنات كبيرة من الأسلحة والعتاد شملت أربع طائرات مقاتلة من طراز ميج يقودها طياروها الليبيون. الأمر الذى يدعو للدهشة هو أن ليبيا كانت أولى دول العالم التى بادرت بدعم الحركة عسكرياً فى حربها ضد نميرى، والذى يقول أن فى السياسة ثوابت، جاهل بالسياسة، على كمال الجهل. كان رد فعل الخرطوم إزاء نداء الحركة بإلغاء المعاهدتين متوقعاً: كيف يجرؤ قرنق على الطعن فى حق دولة ذات سيادة فى إبرام المعاهدات مع من تراه. ولكن، فى السياسة نفسها ما يعرف بمعطيات الواقع، ومقاصد الحاجة، وانتهاب الغايات. ويقول الواقع بأن لاسلام دون حوار مع من يحمل السلاح، وتقضى الحاجة بأن يكون فى السودان سلام، ولا يتغيأ صاحب الحاجة حاجته بالتلبث عند الشكول، بل ينتهب غايته انتهاباً .ولا شك فى أن حكام الخرطوم كانوا على علم بما بين تلك الاتفاقية والحرب من صلة حقيقية أو متوهمة.

وبينما رحبت الحكومة الانتقالية بفكرة عقد مؤتمر قومى دستورى، إلا أنها وقفت بجانب المجلس العسكرى الانتقالى فى رفضها لشروط الحركة قائلة أنه ليس من حق أى طرف على الإطلاق فرض شروط مسبقة قبل عقد المؤتمر. مع ذلك سلمت الحكومة الانتقالية جدلاً بأن مصير الشريعة ومعاهدات الدفاع سوف يتقرر فى المؤتمر القومى الدستورى المرتقب وليس قبله. كان من الواضح أن ثمة فجوة فاغرة بين رؤية الجانبين فيما يتعلق بأسلوب حل المشكل. وربما كانت وصفة رئيس الوزراء الطبيب لعلاج «قرح السودان النازف»، وادعاءات السيادة لتصبح ذات موضوع، لولا أن الحركة الشعبية لم تكن تشاركهم هذا التصور. وكيف لها أن تعتبر الحرب التى كلفت أهلها فى الجنوب مليون ضحية قرحاً نازفاً، وأنى لوزير الدفاع أن يقنع حركة مسلحة تتنازع معه السلطان على رقعة فى الأرض مساحتها أكبر من مساحة كل الدول المجاورة فى حوض النيل الجنوبى، أن تقبل أسطورة سيادة النظام الحاكم فى الخرطوم على كل السودان ؟ لهذا السبب ما فتئت الحركة تقول أن السودان متكامل السيادة ليس هو إلا مشروع بناء لم يكتمل، ولن يكتمل إلا باتفاق جميع أطراف النزاع على شرائط توحيده.

للخروج من هذا الطريق المسدود انبرى النقابيون المهنيون فى التجمع الوطنى لمعالجة الموقف، خاصة وقد كانوا، منذ اندلاع الانتفاضة، رأس الرمح فى كل الاتصالات مع الحركة. تلك الاتصالات توجت بلقاء كوكا دام فى مارس ١٩٨٦ . الذى شاركت فيه، بجانب التنظيمات النقابية، كل الأحزاب باستثناء الحزب الاتحادى الديموقراطى. ويبدو لنا أن ذلك الحزب _ حتى تلك اللحظة _ لم يكن قد عقد العزم على التعامل مع الحركة باعتبارها رقماً لا يمكن تجاوزه فى معادلة الحرب والسلام. ذلك الموقف لم يكن موقفاً طبيعياً، لاسيما وقد كان الحزب الاتحادى الديموقراطى (جماعة الشريف) على صلة وثيقة بالحركة فى فترة المعارضة، وكان رسول تلك الجماعة إليها، صديق الهندى، على توافق معها حول الكثير من القضايا الآنية والمستقبلية.

انتهى اجتماع كوكا دام بإعلان مشهود تضمن الاتفاق على عقد مؤتمر دستورى فى سبتمبر ١٩٦٨ (أى بعد خمسة أشهر من إعلان كوكادام) . على ذلك الإعلان أجمع كل

المؤتمرين فى كوكا دام، دون أدنى اعتراض أو تحفظ. ولكن سرعان ما استنكر الصادق المهدى الإعلان الذى وقع عليه ممثلو حزبه، بدعوى أنهم لم يكونوا مفوضين للموافقة على ما ورد فيه. ولربما أزعجت رئيس حزب الأمة مزايدات الجبهة حول ما نص عليه الإعلان بشأن قوانين سبتمبر، رغم رأيه القاطع بأن المكان الوحيد الذى تستأهله تلك القوانين هو مزبلة التاريخ. وكان لإبتزاز الجبهة دور كبير فى تراجع صادق عما أقره ممثلو حزبه بتأييد منه، إذ كان مندوبو حزب الأمة على صلة يومية برئيسهم عبر أجهزة الاتصال اللاسلكى بسفارة السودان فى أديس أبابا. ومع أن التناقض سمة مميزة للمهدى، إلا أنه فى هذه الحالة أضاع على نفسه وعلى حزبه فرصة نادرة لكيما يلعبا دوراً تاريخياً. تلك هى أزمة الصادق، قلما يستشف ما ستئول له حركة التاريخ.

بغض الطرف عن موقف صادق، يمثل إعلان كوكا دام طفرة هامة. فكما قلنا، تم الاتفاق على عقد مؤتمر قومى دستورى، كما وافقت الحركة على تكوين حكومة وحدة وطنية حقيقية تُمثَل فيها كافة الأحزاب السياسية، والحركة الشعبية لتحرير السودان، والجيش، والقوى الاجتماعية (النقابات). وبقبول الجيش كجزء من المعادلة أكدت الحركة أن موقفها من المجلس العسكرى ليس هو موقف من الجيش، ولا من قياداته، وإنما من قيادات بعينها كان لها دور فى تعميق المأساة التى تسعى لحلها. ومن المذهل أن تفلح القوى السياسية والاجتماعية التى تمثل القاعدة الراكزة للحكم فى التجاوب مع الحركة، فى حين تعجز الحكومة التى تمثلهم عن مثل هذا التجاوب. يتساءل المرء، باسم من كانت تلك الحكومة _ بشقيها المدنى والعسكرى - تتخذ القرارات؟ حقيقة أنه لو تم اتخاذ قرار بشأن قوانين سبتمبر عقب إعلان كوكا دام - وليس بعد مرور ثلاث سنوات - لتغيرت الأمور بشكل يفوق التصور. ولكن الإحساس بدنو موعد الانتخابات قاد الأحزاب إلى ترك إلغاء تلك القوانين للمجلس العسكرى الانتقالى حذر ابتزاز الجبهة، ووصمها لهم بمعاداة شرع الله. ويالها من قيادات تلك التى لا تستبصر المحتوم، وإن فعلت، لا تملك الجسارة على تحقيقه. وللقائد البروسى بسمارك مقال فى هذا: القائد الحقيقى هو الذى يستشف الأمر المحتوم ويستعجل (expedite) تحقيقه.

من جانبهما، عقد كل من المجلس الانتقالي العسكري والحكومة الانتقالية العزم على عدم اتخاذ أي قرارات صعبة، مؤثرين ترك تلك المهمة "الشاقة للحكومة المدنية القادمة. إزاء هذا، لم يكن للحركة الشعبية سبيل للانخراط في العملية السياسية في الخرطوم في ظل وجود المجلس الانتقالي العسكري في السلطة، وبقاء قوانين نميري في مدونة القوانين. وربما كان نميري محقاً عندما أعلن في تجمع للسودانيين في أبي ظبي _ بعد سنوات قليلة من إخراجه من السلطة _ أن قوانين الشريعة هي خازوق، هو وحده القادر على إقتلاعه. ذلك الإعلان لا يكشف فقط عن خَوِر الذين تلجلجت الأمور في صدورهم عند المحك، وإنما أيضاً عن المهزأة التي صنعها نميري، وكان أول من تهزأ بها. مع ذلك ظل الخطباء يتلاحون في أمرها.

إعلان كوكا دام يدحض دعاوى المتربصين بالحركة والمتمحكين حول حرونها المزعوم عن اللحاق بركب الانتفاضة. ولعل الذين كانوا _ وما زالوا _ يتحدثون عن انضمام الحركة للإنتفاضة، لا يعنون بذلك غير انضمام العقيد قرنق إلى كوكبة الفرقاء واللواءات التي كانت تتسيد على ميدان السياسة لكيما يُرقى إلى رتبة لواء أو فريق، ثم يترك الحكم بعد عام إلى سادة السودان التقليديين. لو فعل هذا لأطفأ شمس الأمل، فالتغيير الذي ينشده لا يتحقق إلا عبر وفاق على برنامج شامل يحسم القضايا التي ظللنا نتجافى الخوض فيها قبل إعلان كوكادام. ولقد أثبتت التجارب أن أفكار القوى الحديثة _ مع حسن نواياها _ تعاني من السيولة، ولم تتبلور قط إلى برنامج عملي لا يقفز على الواقع ولكنه يسخر العناصر المواتية فيه لإحداث التغيير. ذلك أمر فعلته الحركة، ولا شك في أن نجاحها في تحقيقه يعود إلى قدرتها على تجاوز الطروحات النظرية إلى ابتداع الوسائل العملية التي تفرض التغيير.

عوداً إلي الأساليب الرديئة القديمة

ظل السودان يحكم عبر ائتلافات متواترة متوترة بين حزبين شماليين تفرق بينهما الطموحات والأهواء الشخصية أكثر من الرؤى والمبادئ. هذه الائتلافات كانت تُزين واجهتها في كل الأحوال بوزراء جنوبيين صوريين توكل إليهم مهام ثانوية استطابوها

وحَسُن حالهم بها. لهذا فوجئ الحكام المزمنون بمن يرفض هذا التقسيم الظالم للعمل، ويطالب بائتلاف أوسع يضم الشمال والجنوب والغرب والشرق. ولربما كانت هذه النظرة الموروثة للحكم هى السبب فى لجوء الأحزاب الغالبة تاريخياً إلى إجهاض إعلان كوكا دام، بمن فيها من وافق عليه ابتداءً.

انتخابات مارس ١٩٨٦ لم تأت بجديد، وكان من الحكمة تأجيلها لبضعة أشهر لحين الاتفاق على حكومة وحدة وطنية موسعة. ذلك التأجيل لم يكن ليستغرق أكثر من ستة أشهر، باعتبار أن أطراف إعلان كوكا دام اتفقوا على قيام حكومة للوحدة الوطنية فى موعد أقصاه شهر سبتمبر/أيلول ١٩٨٦، ولا شك فى أن عقد المؤتمر الدستورى، ومشاركة الحركة الشعبية فى الحكم، كانا سيؤديان إلى بدء عملية إصلاح للدولة هى فى أمس الحاجة إليها، وما كان المتلهفون للحكم الذين عدوا كثيراً تلك الأشهر الستة، لينتظروا أكثر من عقد من الزمان، ليلهثوا من بعد وراء ماشاكوس. كافة الشواهد يومذاك كانت تشير إلى أن اهتمام الأحزاب السياسية لم يكن منصباً بالضرورة على تحقيق السلام الدائم والإصلاح، بقدر ما كان مركزاً على الاستيلاء على مقاليد السلطة، وكان توق الأحزاب للسلطة عارماً. بُغيتها الكبرى، كانت هى العودة إلى الوضع الذى كانت عليه فى العام ١٩٦٩، قبل أن يقطع عليها نميرى استمتاعها بالحكم. ومن الغريب أن شارك التجمع النقابى الأحزاب فى الإصرار على عقد الانتخابات فى موعدها، لأن أى تمديد لفترة حكم المجلس العسكرى قد يفتح شهيته، فى اعتقاده، للبقاء لآماد أطول. هذا فى رأينا تحليل خاطئ، أولاً لأنه من العسير على أى حاكم عسكرى البقاء فى الحكم قسراً فى ظل نهوض جماهيرى منظم، وبرنامج وطنى متفق عليه لإحلال السلام وتحقيق الاستقرار فى البلاد. ثانياً تؤكد تجارب السودان السياسية أن الانقلابات دائماً تقع فى الحالات التى يفتقد فيها الوطن البرنامج الوطنى المتفق عليه، والقيادة الجماعية الواثقة. هذا ظن أثبتت صدقه الأيام، فانتخابات ١٩٨٦ لم تحل دون وثوب الجبهة على الحكم، وهو أمر كان من الممكن أن يقطع عليه الطريق إحلال السلام فى نهايات ذلك العام. لهذا كان قرار التجمع النقابى خطأ فى الحساب دفع السودان ثمنه باهظاً بعد سنوات فقط.

على كلٍّ، فاز حزب الأمة في الانتخابات بمائة مقعد جاء أغلبها من القواعد التقليدية للحزب في كردفان ودارفور والإقليم الأوسط، في حين حصل الحزب الاتحادي الديموقراطي على ستين مقعداً من الدوائر الانتخابية التي يسيطر عليها في الشمال والشرق. أما الجبهة القومية الإسلامية فقد استطاعت، بعد سنوات عديدة من التنظيم والتمكين الاقتصادي في عهد نميري، إختراق دوائر الخريجين وبعض الدوائر الانتخابية الإقليمية، وفاجأت الجميع بفوزها بواحد وخمسين مقعداً في البرلمان. الجدير بالذكر أن ثلاثة وعشرين مقعداً من بين ما حصلت عليه الجبهة من مقاعد، جاءت من دوائر الخريجين. تلك النتيجة توحي بأن عدد المقاعد التي فازت بها الجبهة لا يعبر، ضرورة، عن حجم قاعدتها الشعبية. نضيف أن انتصار الجبهة المحدود في الدوائر الإقليمية جاء، بشكل كبير، على حساب الحزب الاتحادي الديموقراطي نتيجة لتعدد مرشحيه الطامحين في عدد من الدوائر الانتخابية، كما أفادت الجبهة إلى حد كبير من الطريقة التي تم بها تنظيم دوائر الخريجين. فحسب القانون الذي أصدرته الحكومة الانتقالية سُمِح للخريجين، أياً كان موطنهم الأصلي، التصويت كناخبين في الإقليم الذي يختارونه. لهذا كثفت الجبهة استغلال آلتها السياسية الفعالة لتسجيل ناخبين من أنصارها في الداخل والخارج للتصويت في كل أقاليم السودان، بما في ذلك الجنوب. بهذا الأسلوب، حصل ناخبو الجبهة على ثلاث دوائر للخريجين في جنوب السودان، وكانت غالبية الناخبين في تلك الدوائر من الشماليين المقيمين خارج البلاد، خاصة في السعودية ودول الخليج.(١٤) وعلى الرغم مما في تلك العملية من نصب سياسي، لا يملك المرء إلا أن يشيد بقدرة الجبهة على تنظيم صفوفها واستغلال الظروف السائدة لمصلحتها. هذا الحكم لا ينسحب على مجموع القوى الحديثة التي لقيت الهزيمة في عقر دارها: دوائر الخريجين.

أما حول دوائر الجنوب الجغرافية، فلم تُجرَ أية انتخابات في المناطق الخاضعة لسيطرة الحركة، وكانت نتيجة الانتخابات نسخة مكررة من الانتخابات المشيءومة التي جرت في الستينيات من القرن الماضي، إن لم تكن أسوأ منها. فمن بين ٢٧٨٠٠٠٠ (مليونين وسبعمائة وثمانين ألف) ناخب يحق لهم التصويت، سُجل ٥٦٠٦٩٨ (خمسمائة وستون ألفا

وستمائة وثمانية وتسعون)، أى أن عدد الذين تم تسجيلهم فى الجداول الانتخابية، وفقاً لما أعلنته لجنة الانتخابات، كان أقل من خُمس الناخبين المؤهلين. بدلاً عن التمعن فيما تكشف عنه هذه الأرقام، قررت الحكومة المضى قدماً فى إجراء الانتخابات فى أية دائرة انتخابية يبلغ عدد المسجلين فيها ستة آلاف ناخب. وهو عدد يقل كثيراً عن العدد المطلوب لتأهيل أية دائرة فى الشمال من الدوائر الانتخابية للحكم المحلى. وهكذا أجريت الإنتخابات فى الجنوب فى ست وعشرين من أصل ثمان وستين دائرة انتخابية (٩ فى الاستوائية، و ٥ فى أعالى النيل، و ٧ فى بحر الغزال). نتيجة لذلك أصبح ما يقرب من ثلثى أهل الجنوب غير ممثلين فى ثالث مجلس ديموقراطى منتخب فى تاريخ السودان.

عقب الانتخابات، وجد كل من حزب الأمة والحزب الاتحادى الديموقراطى أنفسهما فى مأزق. كلاهما كان يتمنى إشراك الجبهة فى الحكومة احترازاً من استغلالها لبعض القرارات القاسية التى كان لا بد للنظام الجديد من اتخاذها، خاصة فى المجال الاقتصادى. ومن جانبها، مضت الجبهة فى إبتزاز الحزبين (وكلاهما يعتمد على قواعد ذات أصول دينية) حول موضوع الشريعة. لم تكن الجبهة تعارض إلغاء هذه القوانين فحسب، بل كانت تطالب أيضاً بتنفيذها كاملة. تجاه ذلك الموقف أخذ الحزب الاتحادى الديموقراطى _ وهو لما يزل يُعانى من اختراق الجبهة لقواعده _ يتحدث عن تعديل القوانين بدلاً من إلغائها، وهذا حديث لا يشيع الإطمئنان فى القلب. كان ذلك أيضاً هو موقف رئيس الوزراء كما عبر عنه فى مقابلة مع صحيفة أسبوعية مصرية[١٥] ووصف فيه قوانين سبتمبر بالبربرية، إلا أنه أضاف أن تلك القوانين لا يمكن تغييرها بجرة قلم. هذان الموقفان (موقف رئيس الوزراء وموقف الحزب الاتحادى الديموقراطى) يتناقضان مع ميثاق الانتفاضة الذى وقعه الحزبان ونص، فيما نص، على إلغاء تلك القوانين.

حقيقة الأمر، لم يكن أىٌ من الحزبين فى تلك اللحظة، حريصاً على إلغاء القوانين رغم أن هناك أكثر من دليل على أن عامة الشعب فى الشمال لا يؤيدونها. وبالتأكيد أخطأت الأحزاب فى قراءة مشاعر الناس كما أثبتت تجربة اتفاق الميرغنى ـ قرنق فيما بعد. كان الموقف فى العام ١٩٨٦ يتطلب شجاعة أدبية، لم تكن متوفرة لدى الحزبين، بل آثر

الحزبان، بدلاً عن مجابهة الجبهة، السباق لإسترضائها، أو بالأحرى استباق ابتزازها السياسي. هذا الاسترضاء، إن لم يكن الانكسار للابتزاز، قاد إلى مناورات سياسية لا تخلو من الحمق، تمخضت عنها وثيقة طائشة أعدها الحزبان (حزب الأمة والحزب الاتحادى) مع الجبهة القومية الإسلامية. أطلق على تلك الوثيقة اسم "ميثاق الوحدة الوطنية، ودعى فيها الموقعون إلى وضع دستور قائم على أساس مسودة الدستور فى عام ١٩٦٨ (مسودة الدستور الإسلامى). نادى الموقعون أيضاً بإلغاء كافة القوانين التى أقرها نظام مايو، وخاصة قوانين سبتمبر التى وصفت من قبل الأطراف الثلاثة بأنها تحريف للإسلام. والأطراف الثلاثة، كانت، تضم الجبهة الإسلامية التى كان لزعيمها قصب السبق فى مباركة تلك القوانين المنحرفة والحزب الاتحادى الديموقراطى الذى وصف أحد زعمائه ذلك التحريف بـالشريعة السمحاء وأيدها تأييداً مطلقاً. وعلى أى اقترحت الأحزاب الثلاثة، كبديل عن "قوانين سبتمبر إصدار قوانين تستند إلى كتاب الله.[١٦] تلك الوثيقة كانت معيبة من عدة أوجه:

أولاً: الاقتراح بالعودة إلى مسودة دستور ١٩٦٨ يكشف عن أن صناع الوثيقة لم يدركوا بعد عقدين من الزمان حجم الانقسام الذى أحدثته تلك المسودة فى جسم السودان السياسى.

ثانياً: الدعوة لوضع قوانين دينية صالحة بديلة لم تأخذ فى الاعتبار كَمَّ المخاوف التى تولدت فى أوساط غير المسلمين، وبين قطاع عريض من المسلمين، بسبب تديين السياسة منذ إصدار نميرى لقوانينه فى العام ١٩٨٣. تلك المخاوف لا يمكن تبديدها بالحديث المعسول عن سماحة الإسلام، فالقضية ليست قضية الإسلام بقدر ما هى قضية تطبيق البشر للإسلام، وفى السودان بالذات.

ثالثاً: الإشارة إلى إلغاء كافة القوانين التى أقرها نظام حكم مايو يعبر عن فقدان مؤسف للشجاعة الأدبية. ما أراد واضعو الوثيقة قوله حقيقة، ولكنهم عجزوا عن ذلك، هو إلغاء قوانين بعينها أصدرها نميرى فى سبتمبر ١٩٨٣ ونسبها للشريعة. وحقاً، لم يكن بمقدور أى حكومة ـ مهما بلغت درجة كرهها لنظام حكم مايو ـ إلغاء كل القوانين التى أصدرها ذلك النظام. فمن تلك القوانين ما اتخذته قوى الانتفاضة نموذجاً يحتذى مثل اتفاق أديس أبابا،

وقانون العقوبات لعام ١٩٧٤ الذى تبنته نقابة المحامين بديلاً عن قوانين العقوبات "الإسلامية، ناهيك عن قوانين البترول، والصناعة، والنقل البرى والجوى والنهرى، إلى جانب قانون المناجم والمحاجر. بهذا القدر من النفاق والتهيب من الاقدام فى كبار الأمور، لم يخدم الحزبان الإسلام أو الوطن أو نفسيهما.

وفى سودان اللامعقول، قرر صادق المهدى قبل توليه السلطة، أن يسعى شخصياً لتحقيق السلام وحل مشكلات السودان المعقدة فى اجتماع واحد فقط مع قرنق. وأحسن فعلاً عند ما لم يحتقب ميثاق الوحدة الوطنية فى رحلته تلك. ونُبدى أن الصادق ما أراد بذلك اللقاء إلا القفز على ترتيبات كوكا دام التى وقع عليها حزبه، ثم أنكرها، أو تنكر لها زعيمه. فإعلان كوكادام جهد مشترك، ولهذا لم يرِق كثيراً لرئيس الوزراء المنتخب الذى يفضل دوماً مبادرته الشخصية أو تلك المنسوبة إليه. ونستذكر أن هذا هو السبب وراء عدم التزامه بالقرار الجماعى فى عام ١٩٦٥ بدعوة مؤتمر المائدة المستديرة لإستلام تقرير لجنة الاثنى عشر، وخروجه بفكرة مؤتمر عموم الأحزاب. صدق حدسنا عندما ألقى صادق جانباً إعلان كوكادام فى لقائه الأول مع قرنق فى أديس أبابا فى ٣١ يوليو فى العام ١٩٨٦ . ذلك اللقاء استغرق تسع ساعات، وشارك فيه ممثلون للتجمع النقابى هم: تيسير محمد أحمد على، مأمون محمد حسين، مختار عثمان. فى ذلك الاجتماع المطول أدلى رئيس الوزراء المرشح ببيانات طريفة وتصريحات كاشفة. ففى البدء أبلى بلاءً حسناً فى الدفاع عن المجلس العسكرى الانتقالى واصفاً الانقلاب الذى قام به المجلس بأنه انقلاب شعبى وليس انقلاباً عسكرياً. فات على رئيس الوزراء المرشح أن الانتفاضة الشعبية كانت تفريغاً لطاقات الغضب، لا توليداً لطاقة جديدة خلقت كتلة حرجة (critical mass) تمكنهـــا من الانطلاق إلى آفاق أعلى بقوة دفعها الداخلى. ولو كان ذلك هو الحال لما عجزت قوى الانتفاضة عن تنفيذ أجندتها، أو انزوت، فيما بعد، كما ينقبض الظل عند منتصف النهار.

عدّد الصادق، فيما بعد، ست نقاط خلاف قال أنه ينبغى التعامل معها لتحقيق السلام هى: الشريعة، هُوية السودان العربية والأفريقية، التنمية المتوازنة، استغلال الموارد الطبيعية، مشاركة جميع المواطنين فى الحياة العامة دون تمييز على أساس العرق أو الدين،

إنهاء كافة المظالم التاريخية. تلك وأيم الحق أجندة عملاقة، وتشخيص رائع لأدواء البلاد. الذين لا يعرفون صادق المهدى كانوا سيقولون أن السودان قد عرف أخيراً قائداً على مستوى المسئولية. بيد أن الحاضرين كانوا يعرفون أنهم يتعاملون مع رجل يستخدم العبارات الجديدة بمهارة فائقة ليتلاعب بمعانيها وقت الحاجة. فالصادق ليس مراقباً محايداً للأحداث، ولا معلقاً سياسياً، ولا باحثاً دستورياً، بل هو سياسى فاعل فى ساحة السياسة السودانية، ولهذا لا يحكم الناس عليه وفق أفكاره وتأملاته، وإنما بمكان هذه الأفكار والتأملات فى سياساته التطبيقية. والصادق ليس تابعاً ذلولاً لغيره، بل هو صاحب رأى قاطع فى كل شيء، ما يعنيه ولا يعنيه. لذلك، كان المراقب يتمنى لو تمالك نفسه عن الإشارة لبعض نقاط فى أجندته. فالصادق وحده _ وليس أى حاكم آخر ـ هو الذى صرح عند تنصيبه رئيساً للوزراء لأول مرة أن هوية السودان هى الهوية العربية الإسلامية. لذلك يقف المرء غارقاً فى الشك حول صدق تصوره الجديد لهوية السودان الأفريقية ـ العربية. ثانياً إيحاء الصادق بأن "الشريعة موضوع مطروح للنقاش يجعل المرء فى حيرة، لأن المرة الأولى التى طرح فيها قانون أساسى (دستور) يستثنى غير المسلمين من الحق فى رئاسة السودان، كانت عندما تمت الموافقة على مسودة الدستور التى قاد الدعوة إليه، والتبشير به مع الترابى فى العام ١٩٦٨. من ثَم، كانت إشارة صادق إلى مشاركة جميع السودانيين فى الحياة العامة دون تمييز على أساس العرق أو الدين صاعقة ومربكة. ولو صحبت رؤى الصادق الجديدة مقدمة أو ديباجة يُخلى بها نفسه من المسئولية عن مواقفه السابقة إزاء القضايا التى طرحها، لقلنا: جل من لا يخطئ. ولكن، من الواضح أن الصادق لم يكن يقدر مهارة محاوريه السياسيين حق قدرها، وإلا ما ذهب إلى ما ذهب إليه من تخليط.

أهم من ذلك كله، أن الموضوعات التى جاء بها المهدى فى قائمته لم تكن تمت بصلة للأسئلة المطروحة على الساحة. فبعد إعلان كوكا دام بقيت قضيتان فقط تستوجبان الحل قبل أن تجلس الأحزاب للتباحث حول كيفية إنهاء أزمة السودان: إلغاء قوانين سبتمبر وإلغاء المعاهدات الخارجية. فكل القضايا التى جاء بها المهدى تمت تغطيتها بشكل كاف فى

إعلان كوكا دام ولم يكن لديه تحسين جديد يدخله عليها. كان بوسعه المساهمة فى التعجيل بعملية السلام لو أنه أشار إلى اقتراحات عملية لتحقيق الموضوعين العالقين. لكن يبدو أن المهدى لم يكن مغرماً بالتعجيل بعملية السلام، بقدر ولعه بابتكار إطاره الشخصى للسلام كبديل عن إعلان كوكا دام، حتى وإن على هذا إعادة صنع العجلة من جديد. وهكذا أصبح الآسى أهم من المريض أو العلاج عند الصادق.

وفيما يتعلق بقوانين الشريعة ألقى المهدى باللائمة على المجلس العسكرى الانتقالى (الذى قام بثورة شعبية) لعجزه عن إلغائها (كما لو كان يريد من ذلك المجلس أن يوفر عليه الحرج من القيام بذلك). أضاف: أعطونا الآن مهلة أربعين يوماً للقيام بذلك عن طريق البرلمان. فى ذلك اللقاء أيضاً أبدى الصادق أسفه لعدم مشاركة الحركة لقوى الانتفاضة على الفور، ذاكراً أن تردد الحركة ساهم فى زيادة المغالاة فى التعصب القومى، العربى منها والإسلامى. ولا شك فى أنه لم يخطر على بال الصادق أن الحركة كانت على استعداد على مشاركة قوى الانتفاضة فى خلال ستة أشهر من تبنى إعلان كوكا دام بالشروط التى تراضت عليها كل الأحزاب التى شاركت فى ذلك الاجتماع، بما فيها حزبه.

أشار المهدى أيضاً إلى هجمات على عرب النيل الأبيض نسبها إلى حركة تدعى حركة تحرير ملوط وقال إن أعمالاً من هذا القبيل قد تخرج جهود السلام عن مسارها. وفى معرض الحديث عن بغضه للعنف، أدان صادق المهدى التجاوزات التى حدثت فى الجنوب من قبل حكومة رئيس الوزراء محجوب (زعيم حزب الأمة ورئيس الوزراء فى منتصف الستينات)(١٧)، خاصة أحداث جوبا وواو متهماً محجوب بالاستخفاف بلجنة الاثنى عشر. وفى نهاية حديثه المطول قال الصادق: اليوم أصبحت وزيراً للدفاع لا لكيما أصبح مشيراً للجيش السودانى، ولكن لأننى أعلم أن هذا المنصب من أكثر المناصب عرضة للاستغلال وهنا نعترف للصادق بأنه كان أكثر وعياً ممن سبقه فى الحكم بضرورة الهيمنة المدنية على مؤسسات العنف. وفى ختام الاجتماع قال قرنق للمهدى: إن السودان بلد فريد من نوعه، فلا يمكن فى أى مكان فى العالم أن يجتمع زعيم "المتمردين مع رئيس الوزراء الذى تمرد ضده بهذه الصورة الودية. فإن عدت للخرطوم وشرعت فى إلغاء قوانين

سبتمبر، سوف أعلن الوقف الشامل لإطلاق النار من جانب واحد. وأقول لك أننى على استعداد لأن أخطو خطوتين مقابل كل خطوة تخطوها، وعند ذلك نستطيع الاتجاه سوياً لتشكيل حكومة وحدة وطنية. رد المهدى على ذلك قائلاً: إن شاء الله، إلا أنه أضاف بأنه سيعود إلى البرلمان ليصدر قراراً بشأن ما تم تداوله. وسرعان مارد عليه قرنق قائلاً: أعرف أن الإخوان المسلمين سيحاولون إحباط جهودك. ولكنى أعرف كذلك أن الشعب السودانى يريد السلام وسيخرج الناس محتشدين فى الشوارع لتأييدك.

تقويض السلام

إطلاق النار على طائرة تابعة للخطوط الجوية السودانية فى ١٦ أغسطس ١٩٨٦ بالقرب من ملكال كان هو الذريعة التى اتخذها المهدى لوقف المحادثات مع الحركة، خاصة على خلفية بيان نسبته صحافة الجبهة للحركة، وإتهمت فيه لام أكول بإسقاط الطائرة. وليس من المعقول أن يفاخر مناضل فى حرب تحرير بإسقاط طائرة مدنية، هذا أمر لا يقدم عليه إلا أحمق يفتقد أدنى درجات الحساسية والوعى. ولعل هذا هو السبب الذى حمل لام على نفى التهمة عن نفسه(١٨) . أشعل الحدث، ردود فعل متوقعة ولم يكن أمام رئيس الوزراء إلا أن يؤجل المحادثات، وتأجيل المحادثات إجراء ضرورى لتهدئة الأعصاب، ولكنه ما كان ينبغى أن يصبح حافزاً على مضاعفة مشاعر الكراهية، وإثارة الفتن التى تخرج عملية المصالحة عن مسارها. فالتحكم فى أعمال العنف الطائشة ـ أياً كانت الجهة التى قامت بها ـ لن يكون يسيراً فى غياب السلام، السلام وحده هو العلاج لكل الأعمال الطائشة، من أى مكان جاءت. رد قرنق على بيان صادق المهدى الذى أدان فيه الحادث بقوله: إن صادق لم يطلق النار على طائرة واحدة وإنما، باستغلاله للحدث، أطلق النار على عملية السلام برمتها. ومع إدراكنا لكل هذه العوامل، لا ندرك استبداد الغضب برئيس الوزراء للحد الذى جعله يفكر فى الدعوة إلى مؤتمر دستورى دون مشاركة الحركة الشعبية. لو حدث ذلك لكان تكراراً لمؤتمر عموم الأحزاب الذى ابتدعه من قبل واستبعد عنه الذين حملوا السلاح فى الجنوب. وبعد مرور ثمانية أشهر، قرر المهدى استئناف المفاوضات مع الحركة وأفصح عن مبادرته فى رسالة غير موقعة أو مؤرخة سلمت بواسطة مجهول إلى الحركة(١٩)، كما

لو كان المهدى مُكرهاً على القيام بتلك المبادرة، ولعله كان يقصد من الرسالة جس النبض. فى تلك الرسالة تجنب المهدى، مرة أخرى، الحديث عن موضوع إلغاء قوانين "الشريعة واقترح كبديل لذلك نصاً يتجاوز ما اتفق عليه فى إعلان كوكادام. ذلك النص يقضى بأن تمنح الأغلبية الحق فى تطبيق "الشريعة، إن رغبت فى ذلك. ردت الحركة على هذا الاقتراح المريب فى ٢٠ أبريل عبر إذاعة الحركة بالقول: إن هذا الاقتراح غير مقبول، أولاً لأنه يحاول الالتفاف على إعلان كوكا دام، وثانياً لأنه يُعَرف السودان على أساس الدين.

جاء تحرك المهدى المتردد نحو السلام بعد فترة لم يكف فيها عن إدانة الحركة فى كل محفل للجوئها إلى العنف المتعمد، ووصف قائدها بالدمية التى يحركها منقستو.[٢٠] وفكرة المهدى عن عمالة قرنق لمنقستو ليست بالجديدة، بل تعود إلى الفترة التى سبقت توليه السلطة. ففى محاضرة له بالرياض (المملكة العربية السعودية)[٢١] سلفت الإشارة اليها فى تلك الرسالة دعا الصادق لعزل قرنق داخل السودان وخارجه لأنه، على حد قوله، يعمل بمباركة نظام حكم أديس أبابا. لن يهدأ له بال حتى يحول السودان إلى نظام زنجى اشتراكى علمى. وبغض النظر عن كذب الادعاء أو صدقه، فإن الاتهام مريك. فالاشتراكية العلمية أداة تحليل وليست نظاماً اجتماعياً توصف به دولة حتى يفكر منقستو أو "عميله قرنق فى فرضه على السودان، أما فكرة الاشتراكية الزنجية غير العربية فهى إضافة جديدة إلى الفكر السياسى. تلك الآراء حول "خضوع قرنق لنظام منقستو نقلها الصادق إلى السفير الأمريكى فى الخرطوم، ربما تزلفاً إلى الإدارة الأمريكية المعروفة بكرمها للنظام الأثيوبى. ولا شك فى أن الصادق قد فوجئ برد السفير عندما قال إن أثيوبيا لا تستطيع إعاقة أى سلام تتوصل له الحركة الشعبية مع نظام الخرطوم، و لو أن الخرطوم عرضت شروطاً مقبولة لما كان بمقدور منقستو أو أى متدخلين آخرين العمل على استمرار الحرب الأهلية السودانية[٢٢]. على الرغم من ذلك، كان المهدى موقناً من تأثير أثيوبيا على قرنق لدرجة أنه فكر فى شن هجوم تأديبى على ما أسماه نظام الأقلية الأمهرى والذى وصفه بأنه نمر من ورق.[٢٣] غير أن محاورى الصادق (السفير الأمريكى فى الخرطوم ومساعد وزير الخارجية لشيءون أفريقيا، شيستر كروكر) حذراه من الإقدام على هذا التصرف[٢٤]، مع بغض كروكر لمنقستو ونظامه.

غضب المهدى من ارتباطات قرنق "الأثيوبية أمر محير، إذ كانت أثيوبيا فى عهد منقستو هى المحطة الأولى لقوات الأنصار الذين حشدهم المهدى فى السبعينيات لزعزعة نظام نميرى، وقبل ثورة قرنق ضد نميرى بفترة طويلة. تلك العلاقة لم تؤثر، أو يفترض المرء أنها لم تؤثر، على قدرات الصادق، قائد الأنصار، فى الاستقلال برأيه حول ما يهم بلاده. ولكن الصادق ظل ينكر هذه الاستقلالية على القائد الجنوبى كما تُبين رسالة بعث بها إلى بونا مالوال فى أغسطس ١٩٩٢، دحضاً لذلك الإتهام قال مالوال فى رده على المهدى فى ١٨ أكتوبر ١٩٩٢: لقد أثبتت الأحداث اللاحقة أن التنسيق (بين الحركة الشعبية لتحرير السودان ومنقستو) لم يقلل من قدرة الحركة أو الجيش الشعبى على العمل باستقلالية كاملة فى اتخاذهما للقرارات. وسأل مالوال المهدى قائلاً: هل تاثرت جبهتك الوطنية من جراء العلاقات والتنسيق مع ليبيا ؟. المثير للسُخرية أن أثيوبيا منقستو كانت أيضاً هى الحاضنة للتجمع الوطنى الديموقراطى فى تجليه الجديد (بعد استيلاء البشير على السلطة) وبعد انضمام الحركة إليه؛ وكان القابلة التى أخرجت الجنين من بطن أمه هو مبارك المهدى، ممثل حزب الأمة بالخارج، والسكرتير المنسق للتجمع. هذه الاتهامات من جانب الصادق ليست مجرد تناقضات تسيطر على عقل حائر، بل تعكس ما هو أكثر تلفاً. فبعض الشماليين لا يصدق أن الجنوبى قادر على أن يملك زمام أمره، هو دوماً تحت وصاية أحد.

السرك السياسي من جديد

فى الخرطوم تم تشكيل حكومة ائتلافية استُبعدت منها بعد لأى الجبهة القومية الإسلامية، وتم توزيع المناصب الحكومية بشكل أرضى الحزبين رضى بالغاً. عُين أحمد الميرغنى _ الشقيق الأصغر لزعيم الختمية - رئيساً لمجلس الدولة، كما أصبح الأمين العام للحزب الاتحادى الديموقراطى، زين العابدين الهندى، نائباً لرئيس الوزراء ووزيراً للخارجية. وبطبيعة الحال، أصبح صادق المهدى رئيساً للوزراء. وكان من الممكن أن يتيح هذا التشكيل الجديد فرصة للحزبين للإعراب عن الحد الأدنى من الاعتراف بالجنوب أو بالمناطق المهمشة من خلال توزيع الحقائب الوزارية، كما فعلت حكومة أكتوبر الأولى،

ولكن من ذا الذى يستذكر التجارب فى بلد كل حدث فيه هو مرجع ذاته. هذه الفجوة فى الذاكرة هى التى قادت لانعدام أى تراكم معرفى للتجارب السياسية. على أن المشكلة لا تقف عند الإجداب الفكرى والمعرفى، بل تجاوزته إلى تبلد الحس السياسى. ففى دولة الديموقراطية الثالثة لم يحتكر الشماليون رئاسة أذرع الدولة الثلاثة (التنفيذية، والتشريعية، والقضائية) فحسب، بل أصروا أيضاً على احتلال المناصب التى تليها فى الدرجة. فعلى سبيل المثال، لم يحصل الأب فيليب عباس غبوش (النوبة) على منصب النائب الأول لرئيس البرلمان (وهو المنصب الذى تبارى للحصول عليه)، وأُبلغ أنه إن كان له أن يحتل موقعاً قيادياً فى البرلمان، فليكن ذلك هو منصب النائب الثانى وليس الأول. هذا الموقف لم يرفضه غبوش وحده، وإنما رفضه أيضاً النواب الجنوبيون الذين آزروه. وعندما حيل فى البرلمان دون طعن النوباوى الطامح (أو لعله الطامع فى نظر الأحزاب الشمالية) فى تواطؤ الأحزاب الثلاثة (الأمة، والحزب الاتحادى الديموقراطى، الجبهة القومية الإسلامية) لحرمانه من الترشيح، لم يمضغ الرجل كلماته، ثم اندفع تو فراغه من الإفضاء بما فى صدره، مغادراً الاجتماع بصحبة إليابا سرور للتعبير عن اعتراضها على ما أسمياه دكتاتورية الأغلبية[٢٥]. وكان اليابا قاسياً فى كلماته: لقد تحملنا الحرب طوال هذه السنوات، وأسمينا هذا الوطن بلداً عربياً _ أفريقياً ولكن من الآن فصاعداً هى بلد أفريقى فقط[٢٦]، ولا يلد التطرف غير التطرف. رغم ذلك عجز رئيس الوزراء عن فهم السبب الحقيقى وراء غضبة سرور، ولم يرَ فيها إلا التجليات الظاهرية. وصف رئيس الوزراء، بازدراء ملحوظ، الخروج الغاضب لممثلى الجنوب والحزب القومى (النوبة) بالكلمات الآتية: هؤلاء الناس يكرهون الديموقراطية.[٢٧] ولقلما كان هناك سياسى كالصادق لا يعبأ بالخطأ فى سياسات النظام الذى يقوده، أو يأبه للغضب الكظيم الذى تنجبه تلك السياسات. فقوة السياسة ليست بأى حال هى سياسة القوة.

بطريقته الخاصة، تحرك رئيس الوزراء لامتصاص غضب الجنوبيين على وجه الخصوص بالتلويح لهم بالمناصب، وكان منهم فيها طامعون. كان أمام رئيس الوزراء خمسة أحزاب جنوبية[٢٨] ليختار وزراءه منها، رغم أن بعض هذه الأحزاب لم تكن ترتكز

على أية قاعدة شعبية تضم حتى ناخبى دائرة جغرافية واحدة. لتحقيق هدفه ذلك، أعاد المهدى إلى الوجود فى أوائل عام ١٩٨٧ المجلس التنفيذى العالى لجنوب السودان تحت اسم جديد هو مجلس الجنوب، وعلى رأس ذلك المجلس عين الصادق_ لدهشة غالبية الجنوبيين _ ماثيو أبور وهو أحد السياسيين القلائل الذين وقفوا بجانب قرار نميرى بتقسيم الجنوب. فى ذات الوقت، وعد رئيس الوزراء الساسة الجنوبيين بأنه سيأخذ بآرائهم فى تشكيل هذا المجلس. ولكن فى مارس ١٩٨٧ مضى الصادق قُدماً فى تعيين المجلس دون استشارتهم، مما أعاد إلى ذاكرة الجنوبيين، باستثناء ضعاف الذاكرة من بينهم، نقض الأحزاب الشمالية لوعدها بالنظر بالاعتبار لمطلب الجنوب المتمثل فى الفيدرالية بعد الاستقلال. نتيجة لذلك النكوص الجديد انسحب كل أعضاء حزب المؤتمر الأفريقى السودانى، والاتحاد السياسى لجنوب السودان من مجلس الوزراء، مما أدى إلى إنشقاق فى صفوف المجلس.

كما أثبت التاريخ غير مرة، لا تخلو ائتلافات الحكومات الطائفية من الاختيان والخصومات التافهة هذه الخصومات لم تعد عَرَضاً عابراً بل أضحت مرضاً مزمناً. نتيجة لذلك المرض المزمن شهدت حكومة الصادق عاماً من الارتباك انهار فيه الائتلاف، ثم أعيد تشكيله لينهار مرة أخرى، فشهور العسل فى السياسة السودانية لا تدوم طويلاً. وهكذا ظلت البلاد لفترات طويلة بين عامى١٩٨٧ و ١٩٨٨ وكأنها بلا حكومة نتيجة لفشل الحزبيين فى الاتفاق على توزيع الغنائم: الوزراء، وزراء الدولة، محافظى الأقاليم. وبالفعل اضطر المهدى لتغيير مجلس الوزراء خمس مرات على مدار ثلاث سنوات من حكمه، الأمر الذى يعكس أزمة داخلية عميقة فى الحكم لم يستبصرها المأزومون. غير أن معين رئيس الوزراء لا ينضب من التفسيرات، ففى حديث إلى السفير الأمريكى بالخرطوم، بدلاً من الاعتراف بأن عدم الاستقرار السياسى فى السودان يعود إلى مشكلات داخلية خطيرة لم تكن حكومته حازمة فى التعاطى معها أو فى إعطائها الأولوية الكافية، اختار المهدى طريق التفلسف. قال: إن السودان فى تحوله من الديكتاتورية إلى الديموقراطية يشبه الأحصنة التى قُيدت لفترة طويلة فى اسطبلاتها ..وعندما يطلق سراحها تنطلق بسرعة دون هدف قبل أن تستقر.[٢٩] مشكلة السودان لا تحتاج إلى تفيهق، بل، فى واقع الأمر، لا علاقة لها

بالأحصنة العايرة. وإن كان لنا أن نستخدم لغة الخيالة، نقول هي أكثر قربى بـ "الاسطبلات الإيجبية السياسية والسُّياس غير المقتدرين.

بلغت الأزمة أوجها باستقالة محمد أبو حريرة، وزير الحزب الاتحادى الديموقراطى الموكل بوزارة التجارة في مايو ١٩٨٧، وما أعقبها من تطورات كان من الممكن أن تهز أى نظام ديموقراطى يحترم قواعد اللعبة السياسية. فعند تقديمه استقالته، وجه أبو حريرة اتهامات خطيرة إلى بعض زملائه من وزراء حزب الأمة بإرتكاب ممارسات تجرمهم. والاتهامات، بالطبع، لا تثبت إلا بدليل، ولكن تجاهلها يشى بالتستر الذى يجهض سيادة حكم القانون. شبهة تستر. فعوضاً عن التحقيق في تلك الاتهامات الخطيرة، قام رئيس الوزراء بإقالة مجلس الوزراء بكامله في ١٣ مايو، ولم يسمع الناس بعدها شيئاً عن الاتهامات. بهذا ارتكب رئيس الوزراء خطأً مركباً، فمن جانب، عندما تجىء اللامبالاة حول قضايا الفساد من قائد معارض لم يترك مجلساً إلا وندد فيه بالفساد في عهد نميرى، فإن أول ما يترجاه الناس من ذلك القائد هو أن يضرب المثل (هو ومن معه) في النزاهة واحترام قواعد الحكم الصالح وعلى رأسها الشفافية والمحاسبة. لا يخامرنا شك في أن الصادق المهدى، على المستوى الشخصى، رجل عفيف لا تمتد يده إلى المال العام، ولكن المتستر على الجرم وفاعله سيان في نظر القانون. ونحسب أن الصادق ظلم نفسه كثيراً عندما استهان بالاتهامات التى قدمها وزيره، لأن النظام الذى يتغاضى عن مثل هذه الأمور يفتقد الأساس الأخلاقى لإرساء قواعد الحكم الصالح. لهذا لا نملك إلا أن نقول أن حكومة صادق المهدى لم تكن قاصرة سياسياً فحسب، بل وغير مُلهِمة أخلاقياً أيضاً. الأمر الثانى هو أن رئيس الوزراء، عند إقالته لوزرائه لم يذهب هو نفسه إلى الاستقالة، طبقاً للتقاليد البرلمانية الراسخة في البلدان الديموقراطية التى تقدس مبدأ المسئولية الجماعية. لهذا حير الصادق الناس بخطاب إقالته للحكومة، والذى زعم فيه أنه كان ضحية لفقدان الترابط في الحكومة، والمكائد التى كان يحيكها شريكه في الائتلاف، الحزب الاتحادى الديموقراطى(٣٠). هل نقول أن الصادق، مع كل تفوقه الفكرى على نظرائه، يفتقد أهم صفات المُفكر الحقيقى: الشجاعة الأدبية على الاعتراف بالأخطاء؟ أم نقول أن رغبته

المستعرة فى إثبات عدم وقوعه فى الخطأ تدفعه إلى تلوين الحقائق، إن لم يكن تزيين ضدها؟ حتى بعد تلك الزلة المهينة، لم يجد رئيس الوزراء غضاضة فى الاستمرار فى الرئاسة وهو راضٍ عن نفسه تمام الرضا، كما لم يبطئ أو يتأخر الصادق فى سلوك نفس الطريق عندما أتيحت له الفرصة بعد خروجه من الحكم لمراجعة نفسه، والتأمل فى مسيرته. ففى كتاب له بعد خروجه من الحكم[٣١] لم ينقد الصادق نفسه مرة واحدة، بل عزا كل قصور حكومته إلى حليفه. وحقاً لم يجانف السفير الأمريكى الحقيقة عندما قال أن المهدى تعلم القليل من الأخطاء التى ارتكبها أثناء وجوده فى السلطة وظل شغوفاً بالتفكير الإستراتيجى الذى يتفاخر به (high-blown strategic thinking)، رغم البعد الكبير لذلك التفكير عن أرض الواقع [٣٢]. هذا الشره بالكلام الكبير يستدعى إلى الذهن ملاحظة ديزرائيلى حول غلادستون، وصف دزرائيلى غريمه بـ الخطيب الحاذق الذى يسكر حتى الثمالة من إسهابه فى الكلام. مشكلة رئيس وزراء السودان السابق، فيما نظن، تكمن فى عجزه التام عن إدراك حقيقة جوهرية حول الحكم: فبعد كل الخطب الطنانة، لا يُقوِّم أداء الحكومات إلا بشىء واحد: النتائج.

أخيراً طُرِح البساط الأحمر للجبهة القومية في مايو ١٩٨٨، لكيما تشارك فى الحكم، وأصبح أمينها العام الدكتور حسن الترابى، نائباً عاماً ووزيراً للعدل. الترابى مؤهل لذلك المنصب بكل المعايير، إلا أن تعيينه فيه أثار الدهشة، إذ أن رئيس الوزراء كان قد اتهم وزيره الجديد بارتكاب تجاوزات خطيرة عندما كان يشغل منصب النائب العام فى حكومة نميرى. وبحكمته المعهودة، لم يجد رئيس الوزراء مكاناً للترابى فى حكومته غير نفس الموقع الذى ارتكب فيه تلك التجاوزات. مع ذلك، فإن قيام المهدى بضم الجبهة القومية الإسلامية لحكومته كان مفيداً له، وبالطبع إن صدقت دعاوى الصادق بأن كل ما يبتغيه أهل شمال السودان هو الدولة الدينية، لا يحق للحركة الشعبية وغير المسلمين من أهل السودان الاعتراض على هذا الخيار. بنفس القدر، لا يحق لأهل الشمال إن كانت الدولة الإسلامية هى بغيتهم كما يدعى الزعيمان الصحويان، إرغام غير المسلمين على البقاء فى تلك الدولة. هذان هما الخياران الوحيدان اللذان أبقاهما الصادق وحليفه الجديد للجنوب، ولا

ثالث لهما. فإن كان الصادق يخشى من إبتزاز الجبهة لحكومته فى حال إقدامه على إلغاء قوانين سبتمبر، كان من الواجب عليه أيضاً أن يفطن إلى أن إبقاءه على تلك القوانين لن يترك فى يده ما يستطيع تقديمه للحركة الشعبية.

وكان المهدى قد أدلى بحديث إلى صحيفة مصرية قبل ذلك بعامين قال فيه: ينبغى تطبيق الشريعة إذا أرادت الأغلبية ذلك(٣٣). ذلك التصريح يمثل انحرافاً واضحاً عن تصريحاته السابقة عن إلقاء قوانين سبتمبر فى مزبلة التاريخ، وعما ورد فى إعلان كوكا دام عن إلغاء تلك القوانين. وهكذا تحول رئيس الوزراء إلى طبيب تجميل مهمته تحسين وجه قوانين سبتمبر بعمليات جراحية بسيطة بدلاً عن إعمال مبضعه لاستئصالها. لم يأبه طبيب التجميل لتداعيات هذا التشريع على وحدة البلاد، ولربما لم تكن الوحدة تعنيه كثيراً. أفصح المهدى عن ذلك التوجه فى حديث إلى السفير الأمريكى فى السودان جاء فيه: لو كان الخيار بين عزل الجنوب أو الشمال سأضطر لعزل الجنوب(٣٤)، دون أن يوضح أى شمال يقصد. فقبل حديثه مع السفير تلقى رئيس الوزراء، اقتراحات من عدد من المؤسسات والأفراد الشماليين تتعلق بقوانين سبتمبر، طالبت جميعها (بإستثناء ماورد من الجبهة القومية الإسلامية) بإلغاء تلك القوانين(٣٥). وفى وقت لاحق (٧ نوفمبر ١٩٨٧) دعا المهدى إلى منزله مجموعة عمل واسعة تضم قانونيين وسياسيين للتباحث فى هذه المسألة، وكان الرأى السائد بين هذه المجموعة منحازاً إلى إلغاء القوانين، الأمر الذى أدى فى النهاية إلى انسحاب ممثلى الجبهة. كل هذه المداولات والنصائح لم تكن كافية لحمل صادق المهدى على التزحزح عن موقفه، وإقناعه أن حديثه عن رغبة أغلبية أهل الشمال فى الإبقاء على الشريعة هو وهم اصطنعه، أو موقف أيديولوجى يستمسك به. على أن الأحداث المستقبلية أثبتت أن الصادق كان يقوم بمناورة، أو بالحرى مغامرة، سياسية علّه يخرج منها رابحاً. وعندما جاء أوان الجد، حزم أمره ونفذ الخيار الأصعب: عزْل الشمال لا الجنوب كما قال للسفير الأمريكى.

الشمال الذى كان يعنيه الصادق ابتداءً هو الجبهة، وربما نفسه ومن كان يواليه من أنصاره، وهم فى هذا فِرَق. ولكن قبل أن يعود الصادق إلى الصواب ليختار عزل الشمال،

شهد بأم عينه ما سيقود إليه فرض تلك القوانين، إذ انسحب الأعضاء الجنوبيون برمتهم من البرلمان عند مناقشة مشروع القوانين الجديدة الذى قدمه الترابى لكيلا تكتسب صفة شرعية بمشاركتهم فى مناقشتها. حتى رئيس مجلس الجنوب الجديد الذى انتقاه المهدى لم يجد ما يقول غير أن الوقت لم يحن بعد لقوانين الشريعة، بالرغم من أن مشروع الترابى منح الجنوب إستثناءً "مؤقتاً من تطبيق الشريعة.(٣٦) وكان زعيم المعارضة إليابا سرور واضحاً فى شجبه لتلك القوانين وللسياسات الحمقاء التى تنتهجها الأحزاب الحاكمة، فمرة أخرى، استهجن لجوء الحكومة إلى الأغلبية الآلية لاتخاذ قرار حول موضوع فى درجة عالية من الخطورة، كما اتهم رئيس الوزراء بتبنى سياسة فرق تسد، ورماه بعدم الارتياح إلى المكون الأفريقى فى الهوية السودانية. قال سرور: أنا أفريقى يريد أن يكون سودانياً.(٣٧) من جانبه، اتهم الحزب الاتحادى الديموقراطى رئيس الوزراء بمعاداة الجنوب وبالعمل على تفتيت البلاد. (٣٨)

جنرال السلام في مواجهة أساتذة الحرب

لم يكن الترابى هو الوزير الوحيد من بين وزراء نميرى الذين انضموا إلى حكومة المهدى، فثلثا أعضاء حكومة الصادق الائتلافية الجديدة كانوا من الوزراء الذين عملوا فى حكومة أو أخرى من حكومات نميرى المتعاقبة(٣٩)، فى الوقت الذى لم تكف فيه التظاهرات الشعبية بعد عن الهتاف: يا سفاح لن ترتاح، كما لم تتوقف الإدانة لسدنة مايو، دعك عن رموزها. ولكن فى أحيان كثيرة، تبدو الحقيقة فى السودان أغرب من الخيال. من بين وزراء نميرى الذين انضموا إلى الحكومة الجديدة الفريق عبد الماجد حامد خليل، وهو عسكرى متمرس جيء به لتنظيم صفوف الجيش، ولإدارة الحرب بقدر أكبر من الكفاءة. إلا أن عبد الماجد، العسكرى الذى كابد الحرب وخَبِر تقدير المواقف فيها لم يفتلت الأمور ويتعجل فيها. فاجأ الفريق صحبه الوزراء بموقفه الذى دعا إلى نهاية مشرفة للحرب بالوسائل السلمية. ذلك موقف لم يُرضِ خصمه فى مجلس الوزراء حسن الترابى، أستاذ القانون الذى كان يريد للحرب أن تستمر، ووعد بتقديم كافة أنواع الدعم لها.

عبد الماجد واحد من الضباط القلائل الذين كانوا يحظون باحترام فائق من قرنق وهذا ما يفسر إطراء قرنق على اختياره وزيراً للدفاع في رسالة أذاعها راديو الحركة، وهو إطراء أدهش الكثيرين. ولا نحسب أنه قد حدث في تاريخ الحروب الأهلية أن أقدم متمرد على استقبال القائد الذى يحاريه بأى ذكر حسن. هذه أمور لا تحدث إلا فى سودان العجائب، ومع عجائبيتها من حقنا أن نفاخر بها لأنها تُعلى القيم الإنسانية الباقية على نوازع السياسة العارضة. وصف قرنق خليلاً عند تعيينه بـ الجندى الشجاع الذى وقف أمام نميرى،(٤٠) فى ذات الوقت الذى ندد فيه بالثالوث الحاكم (الأحزاب الإسلامية الثلاثة) واصفاً إياهم بـ الثالوث غير المقدس من المتعصبين الطائفيين المتنكرين فى ثياب الزعماء الوطنيين. فى نفس الرسالة ذهب قرنق إلى المقارنة بين موقف خليل وموقف سوار الدهب تجاه نميرى، قائلاً أنه: فى الوقت الذى تحدى فيه عبد الماجد واثنان وعشرون ضابطاً نميرى حول الأسلوب الذى كان يدير به البلاد، بقى سوار الدهب فى الجيش دافناً رأسه فى الرمال.(٤١) الذى كان يدفن رأسه فى الرمال حقاً هو صادق المهدى الذى غَبِىَ عما أدركه وزير دفاعه الجديد، فحين كان وزير الدفاع يقدر الموقف على أساس المعطيات الواقعية التى أمامه، ظل رئيس الوزراء يصدق كل ما وقع فى ذهنه من خاطر، توافق مع الواقع أو تحالف معه. وقد عقد السفير الأمريكى الذى سنحت له الفرصة للحديث مع رئيس الوزراء ووزير دفاعه مقارنة مثيرة بين الرجلين، قال: يمتلك عبد الماجد ذكاءً عملياً يتميز عن فصاحة صادق التجريدية. فصادق لا يكف قط عن التحليل، أو التعبير بالألفاظ الجوفاء عن أى موقف، إلا أن تحليله، فى غير مرة، لا يتطابق مع الواقع. أما عبد الماجد قد أدرك حقيقة هامة لم يدركها صادق بعد؛ هى حاجة السودان إلى تجديد صورته بالعمل الجاد الواضح لمصلحة السلام.(٤٢) ولعلنا نشير هنا إلى حدث هام يبين الفرق بين الرجلين، ويعكس التزام عبد الماجد الصميم والثابت بالسلام. فبعد يومين من توقيع اتفاق السلام بين الميرغنى وقرنق أصيبت طائرة نقل تابعة للقوات الجوية بصاروخ أدى إلى تعطيل أحد محركاتها، وكان على متن تلك الطائرة عبد الماجد خليل مع قائد الجيش فتحى أحمد على متَجِهين من واو إلى الخرطوم. وسرعان ما انتهز رئيس الوزراء الحادث ليتلاعب بالمشاعر، تماماً مثلما فعل

عند إسقاط طائرة مدنية بالقرب من ملكال، على الرغم من إعلان الجيش الشعبى عن عدم مسئوليته عن الحادث الأخير؛ ولم تكن فى الحقيقة مسئولة عنه. على عكس مافعل رئيس الوزراء، قلل خليل من شأن الحادث، ورفض أن يجعل منه ذريعة لإجهاض جهود التسوية السلمية.

على صعيد الحرب، اشتد الصراع مرة أخرى ولكن هذه المرة شهد تطوراً مزعجاً. فللمرة الأولى فى تاريخ الحرب الأهلية تم تسليح قبائل حدودية شمالية لمحاربة "متمردى الجنوب. هذا التطور أدى إلى إشعال جذوة العداوات القبلية، كما أحيا نزعات التطرف الانفصالية، وأجج المشاعر فى الشمال والجنوب. وكان من بين القبائل التى حشدتها الحكومة قبائل المسيرية والرزيقات والمعالية المحاذين لبحر الغزال. ومع أن النزاعات بين تلك القبائل كانت شائعة بسبب التنافس على الموارد الطبيعية: الكلأ والماء فى المقام الأول، إلا أنها كانت تحل دوماً عبر وساطة زعماء القبائل. هذه الصراعات لم تخلُ فى بعض الأحيان من عمليات استلاب للماشية وأسر للرهائن، ولكن الاستقرار كان يعود دوماً بفضل تدخل الزعماء القبليين. لم تكن الصراعات تقتصر على اعتداءات القبائل الشمالية على القبائل الجنوبية، بل كانت تدور أيضاً بين القبائل الرعوية الشمالية مثل الإغارات المتبادلة بين الرزيقات والمعاليا، كما تدور بين القبائل الجنوبية مثل صراعات الدينكا والنوير. وبفضل جهود زعماء القبائل كانت هذه النزاعات تحتوى بصورة ودية، وتعالج كان يصحبه دوماً بدفع تعويضات مرضية للأطراف المتصارعة، وتبادل الأسرى، والتعافى المتبادل بين المتحاربين. كما كانت اجتماعات التصالح بمثابة منتدى لحل العديد من المشكلات وإعادة الثقة بين القبائل. وقد أورد فرانسيس دينق صوراً رائعة عن دور تلك المصالحات فى إشاعة السلام، وإحياء مشاعر الأخوة بين القبائل الجنوبية والشمالية المتحاربة على يد زعيمين. والده النصيح دينق ماجوك والشيخ العظيم بابو نمر.[٤٣] وبذهاب النصحاء استفحلت الشرور.

وللحقيقة، لم يكن صادق المهدى هو المبتكر لفكرة الميليشيات، بل كان أول من أنشأها هو اللواء فضل الله برمه ناصر، فى المجلس العسكرى الانتقالى الذى كان "يجاهد من أجل

السلام،[٤٤] إلا أن الصادق لم يكتف فقط بالإبقاء على هذه القوات اللعينة، بل عمل على دعمها رغم الانتقادات التى وجهها بعض البرلمانيين بشأنها، ومعارضه الجيش لها. ولا امتراء فى أن ضراوة الحروب القبلية كانت، وستظل، وصمة عار فى جبين الذين بدأوها أو دعموها. فعلى سبيل المثال، قامت عناصر من المسيريه فى العام ١٩٨٧ بمذبحة رهيبة ضد الدينكا مخلفة وراءها ما يقارب الألف وخمسمائة قتيل، كما قام أفراد من قبيلة الصبحة بهجمات مماثلة ضد الشلك فى الجبلين بأعالى النيل بجنوب السودان. وفى إطار هذه الصراعات المفتعلة أغارت أيضاً مجموعات من البقارة على النوبة. كل هذه الحملات تمت فى إطار التجييش القبلى الذى أصبح جزءاً من إستراتيجية تهدف لبث الرعب فى المناطق التى تسيطر عليها الحركة. تساءل أحد المفكرين السودانيين :لماذا تُواجه حركة جنوبية تطالب بحقوق عادلة للمواطنين بهذه المواقف الفظة من قبل القيادة الشمالية؟ وأضاف: هل يعقل مثلاً أن الطبقة الحاكمة تؤثر الإبقاء على هياكل السلطة القديمة والتى لها اليد العليا فيها، بدلا من تقاسم السلطة بالقسط من أجل سودان موحد ينعم بالسلام.[٤٥] وفى رسالة خاصة بعث بها نفس الكاتب للدكتور فرانسيس دينق وصف الكاتب المواقف المنسوبة لبعض القبائل العربية فى غرب السودان تجاه الدينكا بأنها تعكس طريقة فى التفكير سيطرت على السياسة السودانية (الشمالية) لقرون عدة، لتبرير إحكام قبضتها على السلطة على أساس أسطورة العرق المتميز التى ترتكز على أوهام تاريخية أسىء فهمها.

على أى، بجانب ما أدى إليه إقحام الميليشيات القبلية فى الحرب من تسميم لجو التعايش السلمى بين القبائل، وزعزعة الاستقرار الاجتماعى، أحيا أيضاً بعض المفاهيم القديمة القائمة على أفكار تفوق بعض الأعراق، ووضاعة أعراق أخرى. كان من الواضح أن لبعض رجال القبائل أجندتهم الخاصة التى تشمل الاستيلاء على المراعى وقنص الرقيق بطريقة تذكرنا بالأيام الخوالى. وكان ونجت قد أطلق على هذه القبائل الحدودية لقب الهنود الحمر فى السودان، فى إشارة منه إلى حقبة تجارة الرقيق القديمة. كما وصف تلك القبائل بأنها أشرس القبائل التى عاشت فى تلك المنطقة، والتى تعد تجارة الرقيق بالنسبة لهم هى الدين والمهنة والمورد الرئيس للدخل.[٤٦] ولحسن الحظ فإن أيام تجارة الرقيق قد ولت،

ولكن لسوئه، لم تنته بعد الغطرسة التى كانت تمارس بها. غير أنه ليس من العدل فى شىء وصم قبيلة بأكملها بالممارسات السيئة التى بدرت من بعض أفرادها الجانحين. والواقع أنه لولا استثارة السياسيين، ومثيرى الشحناء والحقد، والمتاجرين بالعنف، لمشاعر التعصب لظلت مشاعر التعصب خامدة بين هذه القبائل.

اتسم موقف الحكومة تجاه ممارسات الميليشيات باستهانة فاجرة، فعلى سبيل المثال عندما أعلن محاضران بجامعة الخرطوم عن حالات استرقاق نجمت عن بعض الغارات القبلية(٤٧)، آثرت الحكومة محاسبة المحاضرِين بدلاً عن التحقيق فى الجرائم المشينة التى أجلياها على الناس. والتحقيق أمر كانت تقضى به اعتبارات العدالة وحكم القانون، كما تقضى به مصلحة الديموقراطية نفسها. فمن حق الشعب أن يعرف الحقائق، وخير من يُعَرِّفها بالحقائق هو الحكومة التى تتباهى بديموقراطيتها. ديموقراطية المهدى، للأسف، آثرت التعتيم على الشفافية، على الرغم من أن الشفافية عنصر أساس فى الممارسة الديموقراطية. كما أن المشاركة الشعبية الفعالة فى الحكم، فى ظل أى نظام ديموقراطى، تستلزم دراية المواطنين بالحقائق حول ما يدور بين ظهرانيهم. لا نغالى إن قلنا أن من بين كل أخطاء صادق المهدى الفادحة فى قضيتى الحرب والسلام، يعد إقحامه للقبائل فى الحرب الخطأ الذى فاق كل الأخطاء الأخرى. إن تجاوزات المحجوب فى الجنوب والتى شجبها المهدى فى لقائه مع قرنق فى العام ١٩٨٦ شىء لا يذكر إلى جوار الخسائر التى تكبدتها البلاد من جراء حملات الميليشيات القبلية التى دعمتها الحكومة على الرغم من اعتراضات الجيش والبرلمان عليها.

الميرغنى يجنح للسلم

فى تعاملها مع قضية الجنوب كان لأحزاب السودان أسلوب غريب صيَّرها عاجزة عن إدراك عمق الشكل. تلخص ذلك الأسلوب فى استرضاء النُخب السياسية، وإيلاف النخب التقليدية (السلاطين)، والاستعانة فى تقويم الأوضاع بخبرات قدامى الإداريين والتجار الجلابة. ذلك النهج فى التعامل لا يعين على حزم الأمور بل، بسبب من طابعه الانتهازى،

يقود إلى التبارى غير المعافى بين الأحزاب فى كسب ود الجنوبيين، وبسبب من طابعه السطحى لا يدع مجالاً للتعمق فى جذر المشكل. لهذا السبب لم يرَ حزب الأمة فى مبادرة الحزب الاتحادى الديموقراطى للتفاوض مع الحركة الشعبية إلا محاولة لتسجيل نقاط سياسية حزبية. قرر الحزب الاتحادى الديموقراطى _ الذى لم يكن طرفاً فى مناقشات كوكا دام _ أن تكون له، هو الآخر، مبادرته الذاتية. وكان قائد الحزب، محمد عثمان الميرغنى يحارب داخل حزبه المتشددين الراغبين فى الإبقاء على قوانين سبتمبر. ومن بين هؤلاء كان الشيخ الوقور، القاضى الشرعى، تاج السر منوفلى، عضو البرلمان فى إحدى دوائر الشايقية (قَنَتى). ولا شك فى أن التزام الشيخ بتلك القوانين الشائهة، فيما نحتسب، كان التزاماً يقينياً، ولكن نعرف أيضاً أنه كان لناخبيه رأى مختلف فى تلك القوانين حسبما توحى به هتافاتهم الداوية لنصرة الشيخ فى دائرته الانتخابية. هتاف هؤلاء كان: عَرَقَينا بِكِر، الضَاقُه سِكِر، الدايرة حِكِر، لى تاج السر، أى تاج السر منوفلى.

السودان بلد غريب تبعث غرابته على الحيرة والاضطراب. فهؤلاء هم أهله من الشايقية والبديرية فى واحدة من أكبر دوائر الشمال يأبون إلا الانتصار لابن الدائرة الذى خبرهم وخبروه، لا يعنيهم، فيما هو جلى، إن كان إسلامياً أو درزياً. ثم هم من بعد مسلمون قانتون، قنوت مريم لربها، ولا تضير بهم، مع قنوتهم المفاخرة بـعَرَقَيهم البِكِر. ولربما كانوا، فى قرارة أنفسهم، يقولون لاضير إنا إلى ربنا منقلبون. عن ذلك اليقين لم يلهِهِم أن ابنهم الذى كانوا يناصرون يستنكف ويستحى مما يقولون ويفعلون. هذه هى ظلال الصورة التى استبصرها الميرغنى، فيما يبدو، وتعامس عنها "مطواعية الجبهة فى الخرطوم.

إلى جانب المتشددين الدينيين فى الحزب الاتحادى، كانت هناك جيوب داخل ذلك الحزب تنظر للجنوب بمنظار الستينيات، وترى أن خير الناصحين فى أمره هم التجار الجلابة الذين عملوا فى ذلك الإقليم. وبين هؤلاء، بلا شك، أخيار يحبون الإقليم، ويقدمون العون لأهله، وينحرون الذبائح تكريماً للوافد منهم إلى الخرطوم. ولكن ما هكذا يا سعد تورد الإبل. فالفضلاء وغير الفضلاء من هؤلاء لم يستوعبوا بعد التحول الذى وقع فى الإقليم منذ عام ١٩٨٣ ، لهؤلاء وأولئك قال زعيم الحزب، الميرغنى: لو استمر الوضع الحالى على ما

هو عليه، فلن يكون هناك سودان أو إسلام. تلك كلمات قوية عندما ترد على لسان زعيم ديني. أعان الميرغني على ذلك أن فهمه لموضوع الدين والسياسة كان دائما فهماً غير أيديولوجي، تماماً مثل أبيه، فهو ليس من المبشرين بالصحوة الإسلامية، ولا من أصحاب المواريث الدينية السياسية التي يسعون لأن يركبوا بها أهل السودان بما يكرهونه. ولكن، بوصفه زعيماً دينياً لم يكن أمامه خيار غير الدفاع عن الشريعة الابتزازية. هذا ما عبر عنه بشكل أكثر تواءماً مع جوهر الإسلام وروح العصر، وأقل حدة مما ذهب إليه مؤرخو الدين. قال لصحيفة أسبوعية قاهرية(٤٨) أن الإسلام في السودان قائم على الشورى وروح السماحة والرأفة والرحمة ويهتم بشكل أساسي بالكرامة الإنسانية التي يصان من خلالها مصير الفرد وشرفه وممتلكاته بالكامل. بأسلوب واقعي كان الميرغني يسعى للانسجام مع النغمة السياسية السائدة في ذلك الوقت، دون الخوض في جدل فلسفي حولها تصحبه عنعنات.

من البدهي، أن ترى الجبهة القومية الإسلامية في الموقف الجديد للحزب الاتحادي تهديداً لقوانين الشريعة، ولهذا وصفت الاتفاق بأنه تنكر لشرع الله. ففي حديث له مع السفير الأمريكي في الخرطوم قال الترابي أنه إذا ما وقّعت الحكومة على الاتفاقية التي أبرمها الميرغني مع قرنق فإنه سيتحول إلى صفوف المعارضة. ولم يكن الترابي على يقين من موقف المهدي في ذلك الوقت، لهذا أسر إلى السفير أن صادق سيتردد في الموضوع، ويدلي ببيانات مبهمة ومتناقضة كي يرضي الجميع.(٤٩) وقد إتفق أحد المراقبين مع هذا الرأي، إلا أنه استطرد في حديث مع نفس السفير قائلاً: إذا ما ووجه صادق بموقف يستلزم اتخاذ القرار فسيلجأ إلى تسويف الأمر. فإن لم يكن له معدى من اتخاذ القرار، فسيتخذ الخيار الخاطئ.(٥٠) وصدق المراقب، استُقبل الميرغني في الخرطوم استقبالاً أسطورياً عند عودته من أديس أبابا بعد إبرامه مع قرنق في ١٦ نوفمبر ١٩٨٨ اتفاقاً أطلق عليه اسم مبادرة السلام السودانية. ذلك الاستقبال، فيما يبدو، أثار غيرة رئيس الوزراء، ولربما أقلقه وأغضبه. ينبئ بهذا، تعامل تلفزيون السودان الرسمي مع الحدث وكأنه أمر غير جدير بالتنويه إذ لم يورد شيئاً عنه في نشرة أنبائه. كما قلل بعض زعماء حزب الأمة من نجاح الميرغني، مستذكرين رفض حزبه المشاركة في اجتماع كوكا دام. استقبال الميرغني

صَدَقَ حدْس قرنق بأن الشعب السودانى يريد السلام، وأنه على استعداد لمواجهة هوس الجبهة، كما أبان رهافة دعاوى الصادق بأن أغلبية أهل السودان لا ترضى عن الدولة الدينية بديلاً. وعلى كل، أكد الاتفاق التزام الحزب الاتحادى الديموقراطى بإعلان كوكا دام، واقترح موعداً جديداً لتشكيل حكومة وحدة وطنية تشارك فيها الحركة الشعبية حال تجميد قوانين سبتمبر.

كان بمقدور رئيس الوزراء تبنى المبادرة والعمل على تفعيلها باعتباره الجهة المؤهلة لتنفيذها، ولكن عوضاً عن اهتبال تلك الفرصة، استغرق جهده فى المبارزات الكلامية حول بنود الاتفاق، لا لسبب غير وضع بصمته الشخصية على المبادرة، تماماً كما فعل عقب إعلان كوكا دام فى العام ١٩٨٦ . تلك المبارزات استمرت لستة أشهر انتهت بانقلاب ٣٠ يونيو المحتوم، أو بالأحرى عشرة أشهر بعد التاريخ الذى وعد فيه صادق جون قرنق فى اجتماع أديس أبابا باتخاذ قرار حول قوانين سبتمبر من خلال البرلمان فى غضون أربعين يوماً.

الجيش يهدد

نتيجة لكل هذه المناورات، بلغ الإحباط أعلى درجاته فى صفوف الجيش الذى لم يعد قادراً على تحمل المزيد من الخسائر. ففى مطلع عام ١٩٨٩ ، وبعد أن نال السأم منه، وجه الجيش إنذاراً لحكومة المهدى مفاده فوضونا لوضع حد للمهانة الناجمة عن سلسلة الهزائم التى أُلحقت بالجيش. جاء الإنذار فى مذكرة اشتملت على واحد وعشرين بنداً سُلمت لرئيس الوزراء فى ٢١ فبراير بعد يوم واحد من استقالة عبد الماجد خليل من وزارة الدفاع.[٥١] وعندما استقال خليل من الحكومة كان خليفته فى الوزارة واحداً من أعضاء حكومة نميرى.[٥٢] وسرعان ما أذعن رئيس الوزراء للمذكرة تفادياً لما ظنه انقلاباً وشيكاً على الديموقراطية. والمثير أن الجنرال نورمان شوارزكوف (كان يتولى فى ذلك الوقت القيادة المركزية للجيش الأمريكى) نصح الفريق عبد الرحمن سعيد، إبان زيارته إلى الولايات المتحدة، بأنه مهما حدث من خلاف بين الجيش وحكومة المهدى يجب أن لا يؤدى ذلك الخلاف إلى انقلاب عسكرى، فالانتصار للديموقراطية، كما قال الجنرال، ضرورى مهما كلف الأمر.

أياً كان الأمر، وعد رئيس الوزراء، فى إطار استجابته لمذكرة الجيش، بقبول اتفاق الميرغني ـ قرنق، ودعم القوات المسلحة، وتسريح الميليشيات القبلية، طالباً، فى المقابل، من الجيش احترام الدستور (ربما قصد عدم قيامه بانقلاب)، كما طالب النقابات بالكف عن الإضرابات، بالرغم من أن الإضرابات لم تكن ذات صلة مباشرة بالقضايا التى أثارها الجيش. ومما لا شك فيه أن النظام، يومذاك، كان محاصراً بالاحتجاجات المطلبية، وكما جنحت أن بعض النقابات إلى تحويل القضايا المطلبية إلى مناكفات سياسية. ولكن الحقيقة تبقى فى أن أغلب تلك الاحتجاجات كانت تعبرِ عن معاناة حقيقية وراءها سببان: اختلال الوضع الاقتصادى، وإنهاك الحرب للدولة والبلاد. علاج كلا الأمرين كان فى يد الحكومة، فهى التى تملك إيقاف الحرب وفق أجندة اتضحت معالمها منذ إعلان كوكادام، كما هى الجهة التى فى مقدورها إحاطة المواطنين بالرعاية بوضع السياسات الرشيدة وتنفيذها. وطالما ظلت الحكومة تتصرف وكأن قضيتها الأولى هى الشريعة وليس قضايا المعاش، فعليها وحدها يقع الوزر، وعليها وحدها تحمل مغبة أفعالها. ومن حق النقابيين فى هذه الحالة أن يلِجوا فى السعى وراء حقوقهم، وكما قال شيخ المعرة (اللزوميات):

وارى ملوكاً لا تحوط رعية

فعلام تؤخذ جزية ومكوس

أعلن رئيس الوزراء أيضاً عن نيته فى تقديم استقالته فى غضون أسبوع (فى الخامس من مارس)، واستقر رأى الجيش على منح رئيس الوزراء المهلة التى طلبها (عشرين يوماً) للوفاء بوعوده. ولكن، فى الميعاد المحدد (الخامس من مارس) نكث رئيس الوزراء بوعده ولم يقدم استقالته، الأمر الذى لم يرَ فيه الناس تردداً فى اتخاذ القرار، بل شية من خداعٍ. يتوهم المرء أن رئيس الوزراء، بعد استقالة الفريق عبد الماجد خليل من حكومته، بدأ يلم بشعور الإحباط الذى اعترى الجيش، كما يقع على ظن المرء أنه اتضح لرئيس الوزراء من مواقف وزير الدفاع أن الجيش يُفضل حلاً سلمياً للمشكل بدلاً من الحرب المنهكة التى لا نصر معها لأى من الطرفين المتحاربين. ولكن، وفقاً لما ذكره السفير الأمريكى فى الخرطوم هذا الفهم المتباين ساهم فى جعل جهود صادق من أجل السلام جهوداً مفككة لا

يحكمها منهج (desultory)(٥٣) فحتى بعد قبوله مبادرة السلام السودانية، لم يبال المهدى بتقديم الدعم اللازم لتلك المبادرة. ولعل السبب الرئيسى لعدم المبالاة المفتعلة هو مخاوفه السياسية وكبرياؤه، الأمر الذى أدى إلى تردده فى دفع مسيرة السلام بالقوة والسرعة التى كان ينبغى عليه أن يدفعها به. ففى البداية طلب رئيس الوزراء من البرلمان تفويضاً لإعلان وقف إطلاق النار (كما لو كانت الحرب قد شُنت فى بادئ الأمر بقرار برلمانى). طالب أيضاً بعقد مؤتمر دستورى دون الإشارة إلى إعلان كوكا دام، أو اتفاق الميرغنى ـ قرنق. هذه الأساليب الملتوية قللت كثيراً من مصداقية رئيس الوزراء، لأنه يعرف تماماً ما هى المتطلبات لعقد مؤتمر مثل هذا، كما يعرف أن حكومته لم تفِ بعد بأى واحد من هذه المتطلبات بما فى ذلك ما وعد الصادق قرنق بتنفيذه خلال أربعين يوماً من لقائهما فى أديس أبابا. مرة أخرى، نجد أن الذى كان يطغى على ذهن رئيس الوزراء لم يكن هو تحقيق السلام باعتباره هدفاً فى حد ذاته، وإنما السعى لابتداع مبادرته الشخصية للسلام باعتباره وحده صانع المعجزات. ففى مقابلة مع السفير الأمريكى قال الصادق "لو أن قرنق تخلص من أسياده الأثيوبيين لاستطعت حل المشكلة معه فى ساعة واحدة.(٥٤) إيمان رئيس الوزراء بقدراته غير المحدودة على فعل المعجزات لا يعادله إلا تباعده عن الواقع، ففى ساعة واحدة كان يريد أن يحل ما أعياه حله خلال عامين فى الحكم.

بعد استنفاده لجميع الخيارات، خضع المهدى فى النهاية للضغوط وأمر بسحب قوانين الشريعة التى قدمها الترابى من قبل، الأمر الذى فتح الطريق أمام انضمام الحزب الاتحادى الديموقراطى إلى الحكومة مرة أخرى(٥٥). وهكذا خرجت الجبهة من الحكومة ودخلها مرة أخرى الحليف القديم. أما حسن الترابى فقد اكتفى بالدعوة إلى الجهاد دون جدوى، ثم انصرف من بعد لتدبير مكايد آتت أُكلها بعد بضعة أشهر. وكانت الحركة الشعبية لتحرير السودان قد أعلنت، بعد التزام الحكومة بمبادرة السلام السودانية، وقفاً لإطلاق النار فى الأول من مايو لتمكن الحكومة الجديدة من تنفيذ ما جاءت به المبادرة : تجميد قوانين سبتمبر. ولكن للحسرة، وفر الوقت الذى أهدره المهدى فى محاولته البقاء فى مقدمة اللعبة، الفرصة للجبهة لكيما تكمل حوك مؤامرتها ضد حكومته، كما عمق من مخاوف الجيش.

تبعاً لهذه التطورات أقدمت مجموعة من الضباط مدعية الانتساب إلى الجيش على الإطاحة بالحكومة فى ٣٠ يونيو ١٩٨٩، وأصبح العميد عمر حسن البشير، قائد الانقلاب، رئيساً للسودان. ولم يكن وقوع ذلك الانقلاب فى نفس اليوم الذى كان من المقرر أن ينعقد فيه مجلس الوزراء ليتبنى مشروع قانون بإلغاء قوانين سبتمبر مصادفة. فلعلمها التام أن ذلك القانون كان سيعفى القضاء على أجندتها السياسية الدينية إلى الأبد، لم يكن أمام الجبهة إلا تقويض الحكومة. كما كان فى القلق السائد فى أروقة الجيش، والتوقع العام لانقلاب وشيك، خير عون للمؤامرين، خاصة وقد تظاهرت العصبة العسكرية الموالية للجبهة أنها كانت تنفذ انقلابها حسب تعليمات القائد العام للجيش. مع ذلك، ما كان نجاحهم ليتم بهذه السهولة لولا العجز التام للحكومة عن مواجهة المغتصبين للسلطة. وطبيعى أن لا يفاجأ المراقبون بانهيار الحكومة لأنه _ كما قال السفير أندرسون باختصار ـ «حكومة المهدى غير الفاعلة كانت تعيش فى الوقت الضائع».(٥٦)

□□

خلاصـــة

لم تكن الديموقراطية الثالثة حقبة زمنية، وإنما فاصل حزين بين زمنين. لقد شهدت الفترة الانتقالية بعد سقوط نميرى بوادر سلام وانتعاش فى الآمال، خاصة بعد إقرار إعلان كوكا دام. للفشل فى تحقيق ذلك الحلم أبعاد سياقيه ونظرية وسياسية. أولاً كانت الفترة المؤقتة قصيرة للغاية بالقدر الذى لم يمكن الحاكمين من إجراء تغييرات عملية فى البنية السياسية السودانية، إن كان ذلك حقاً هو مبتغى الأحزاب والنقابات. ثانياً ارتكبت القوى الحديثة خطأ جسيماً بتنازلها الكامل عن مسئوليتها فى إزالة قوانين سبتمبر للمجلس الانتقالى العسكرى والحكومة الانتقالية. لم تدرك هزال الأحزاب التقليدية أمام ابتزاز الجبهة، كما لم تَعِ أن الفريق سوار الذهب، رغم تواضعه وتأبيه للسلطة، لم يكن الشخص الذى يوثق به لإلغاء قوانين يعتقد فى صلاحيتها من موقف إيمانى. ثالثاً بدلاً من العمل كجبهة موحدة على المستوى السياسى لتعبر بوضوح عن رؤية جديدة للسودان، والسعى

لتحقيق ذلك على نحو تراكمى، انزلقت القوى الحديثة إلى صراع على السلطة مع الأحزاب التقليدية. فمنذ أكتوبر ١٩٦٤، كما ذكرنا فى الفصل الرابع، ظلت تلك القوى تحسب نفسها حكومة السودان المنتظرة (government-in-waiting). ذلك مشروع انتحار سياسى لأن هذه القوى لا تملك قدرات الأحزاب التقليدية التنظيمية، ولا إمكاناتها المادية، ولا قاعدتها الجماهيرية الراسخة. هذا لا يعنى الاستكانة للسياسات النزوية للأحزاب؛ فغنى عن البيان أن للعودة للديموقراطية لا تعنى تنازل العسكريين عن السلطة لرجال فى زى مدنى، غايتهم فى الحياة الدنيا هى العودة بالبلاد إلى ما كانت عليه قبل سطو العسكر على الحكم. ولكن الديموقراطية القائمة على تعدد الأحزاب فى السودان قد تؤدى إلى ذلك. ولو أن القوى الحديثة اقتصر دورها الأساس على التحفيز السياسى المستدام، وليس السعى لانتزاع عباءة السلطة عن القوى التقليدية لاختلفت الأمور. فتغيير الوضع السائد لا يتحقق، كما قلنا، إلا على نحو تراكمى. رابعاً لم تُبق القوى الحديثة، لنفسها الوقت الكافى لتنظيم صفوفها وبلورة برامجها بسبب انشغالها بالصراع على السلطة، والانقسامات الأيديولوجية فيما بينها. وكما شهدنا، فشلت هذى القوى فى تعبئة أنصارها حتى على مستوى القاعدة الاجتماعية التى تمثلها: دوائر الخريجين.

خامساً يأتى المهدى؛ فللمرة الثانية فشل المهدى فى الإبحار بسفينة البلاد إلى المرافئ الآمنة. أتيحت له الفرصة مرتين ليحفر لنفسه مكاناً فى التاريخ، إلا أنه أضاع كليهما. فتَحتَ قيادة صادق المهدى تبخرت آمال السودانيين فى الابتهاج، إن لم يكن الزهو بسقوط نميرى، بل وجدوا أنفسهم فوق سرير من المسامير (bed of nails) لهذا لم يترك المهدى فرصة للمؤرخين لأن يتذكروه بما فعل، بل بما لم يفعل. ربما يقول الذين يتعاطفون مع المهدى أنه كان حسن النية فى كل ما فعل. ولربما جادل هؤلاء أيضاً بأن المشروع الأيديولوجى الذى كان ومازال يسعى لتطبيقه، هو وليد طبيعى للتاريخ الذى شَكَّل شخصيته. لكن النوايا الطيبة لا تترجم تلقائياً إلى سياسات جيدة. كما أنه كان على المهدى أن يختار بين أن يكون، أولاً وقبل كل شيء، إماماً لكيان الأنصار (مع كل ما يفرضه ذلك عليه سياسياً وأيديولوجيا)، أو أن يكون قائداً للسودان كله. على النقيض من خصمه _

الميـرغنى ـ فإن صادق ظل يقدم نفسه على أنه تجسيد لنموذج أيديولوجى إسلامى، ولا يخفى رغبته فى إعادة تشكيل السودان وفق هذا النموذج. اختار صادق أيضاً موقفاً نقيضاً لموقفى والده وجده، ففيما عدا استخدام الدين كوسيلة لتعبئة الجماهير، كان الخط الفاصل بين ما هو علمانى وما هو دنيوى واضحاً لكليهما. أما صادق فقد اتخذ بكامل قواه العقلية خياراً أيديولوجياً، دون إدراك لطبيعة المجتمع الذى يحكمه، بل، إدراك لطبيعة العصر. أو لربما أساء الصادق فهم المجتمع والعصر، رغم كل مظاهره العصرانية، ورغم كل أقواله المتعصرنة. فدعواه بأن إلغاء قوانين سبتمبرِ سيعزل الشمال كان خاطئاً بدليل خروج الجماهير على اختلاف توجهاتها لاستقبال الميرغنى بعد اتفاقه مع قرنق على تجميد تلك القوانين. ذلك الاستقبال أثبت بما لا يدع مجالاً للشك بطلان تأكيدات المهدى على أن الأغلبية فى الشمال تريد أن تعيش فى ظل دولة دينية. حقيقة الأمر، أن رئيس الوزراء لم يورد تلك الحجة إلا لتبرير خياره الأيديولوجى.

نتيجة لكل هذه الرؤى المرتبكة والمربكة، وإساءة فهم الواقع السودانى، ظل المهدى يتردد، بل يفرط فى التردد، فى إقباله على جهود السلام المتواصلة. ولاشك فى أن القادة الذين يهتزون عند اللحظات التاريخية الحاسمة لن يكونوا قادرين أبداً على ترجيح الكفة. كما أن المحصلة النهائية لإنجازات الحكومة التى ما برح الصادق يدعيها، خاصة فيما يتعلق بقضيتى الحرب والسلام لم تضف شيئاً إلى سجله فى الحكم أن قسناها بالمقاييس الحقيقية: مقاييس الإنجاز العملى، لا البحوث الفلسفية. إن مأساة رئيس الوزراء حقاً هى أنه رجل يمتلك كل الصفات الفكرية التى كانت تؤهله لأن يصبح ديكليرك السودان الشمالى: رجل عاش فى إطار نظام اجتماعى مغلق تحكمه أنساق فكرية أشد انغلاقاً، ومع هذا كان قادراً على المراجعة النقدية لكل الثوابت التى سلم بها طوال حياته. الصادق المهدى، مع الأسف، أسير للإطار التاريخى الماضوى الذى شَكَّله وقيده فى ذات الوقت. وأسرى الماضى هم أقل الناس قدرة على استيعاب الحاضر.

ثمة نقطة ضعف أخرى فى المهدى هى بغضه للنقد الذاتى. ففى كتاباته الوفيرة ـ وبخاصة تلك التى دونها بعد خروجه من السلطة[٥٧] ـ برع الصادق فى إلقاء اللوم كله

على شركائه فى الائتلاف وحمّلهم وحدهم مسئولية فشل الحكومة. فى ذات الوقت ما أنفك يعدد نجاحات لا تنتهى لتلك الحكومة. وبغض الطرف عن التناقض الضمنى فى تلك الادعاءات، فإن المهدى لم يدرك أن النجاح دوماً ينتهى عندما يبدأ الفشل. كما أن النجاح لا يقاس بالتأكيدات الذاتية؛ بل يقوم على تحقيق أهداف محددة. بهذا المعيار يستحق المهدى لقب أسوأ رئيس وزراء للسودان. قمة السوء كانت هى تسليمه السودان للجبهة على طبق من فضة. ففى حكومته الأخيرة لم يبقَ له فى كنانته إلا السهم الدابر (الأخير)، وخاب فى رميه. ومن المذهل أن رئيس الوزراء لم يرَ فى مخيلته ما رآه الجميع: العاصفة الوشيكة والكتابة على الجدران. كان مذهلاً سعى الصادق، فى البدء، لضم الجبهة إلى حكومته، رغم أنه القائل أن: الوحدة الوطنية لن تكتمل إلا بعزل الجبهة.(٥٨) وكان أدعى للذهول تحديه لواحد وعشرين نائباً من حزبه اعترضوا على ضم الجبهة إلى الحكومة، وثبتوا على موقفهم هذا عند ترشيح صادق لبعض كوادر الجبهة لرئاسة البرلمان (أحمد سليمان ثم محمد يوسف محمد)، على حساب رئيس البرلمان السابق، محمد إبراهيم خليل وهو واحد من خيرة القانونيين السودانيين، ومن أكثر السياسيين احتراماً. ولكن، كان واضحاً أن الصادق قد عقد العزم على مكافأة الجبهة، حتى وإن كان ذلك على حساب ذوى العقول النيرة داخل حزبه. لم يرده عن ذلك العزم أن التمرد داخل حزبه قاده صناديد لم يكفوا عن المنافحة عنه وعن حزبه. من أولئك، زعيم الأغلبية فى البرلمان، صلاح عبد الرحمن على طه الذى تحدى قرار حزبه ورشح نفسه لرئاسة البرلمان، فوقف خلفه واحد وثلاثون برلمانياً من نواب حزب الأمة، ومنهم الحاج عبد الرحمن نقد الله، واحد من أقوى مناضلى الحزب شكيمة. رغم كل هذا أبى رئيس الوزراء أن يرى نذر الخطر، بل آثر السير نحو المنحدر وهو مغمض العينين.

□□□

هوامش وإحالات

(1) قال باحث سودانى أن سوار الدهب ورفاقه هم، فى واقع الأمر، جنرالات نميرى. وطالما عجزوا عن إلغاء قوانين سبتمبر، فمن المشكوك فيه أن يكون انقلابهم ثورة أو انحيازاً لجانب الشعب بقدر ما هو انقلاب قصر. شريف حرير Short-cut to Decay صفحة ١٣ .

(2) دعمت الجبهة اختيار الفريق سوار الدهب ليكون رئيساً لمنظمة الدعوة الإسلامية والتى أثبتت الأحداث استغلال الإسلامويين لها لتكون ذراعاً للتغلغل فى أفريقيا، كما كافأت نائب سوار الدهب، الفريق تاج الدين عبد الله، بتعيينه مسئولاً عن منظمة شباب الوطن.

(3) قال سوار الدهب فى رسالته البرقية إن وقوف القوات المسلحة وقفة رجل واحد وراء القوانين (قوانين سبتمبر) يعود إلى إيمانهم بقيام مجتمع إسلامى صالح. كما أضاف أن القوات المسلحة وقد شرفتموها بالشريعة الإسلامية، وأصبحت معاركها جهاداً فى سبيل الله، ستظل أبداً رمزاً للتضحية. الصحافة ١٣ سبتمبر ١٩٨٣ .

(4) إدراكاً منا يومذاك للطبيعة التربوية البحتة للمعهد، وللمكاسب الدبلوماسية التى كنا نترجاها من إنشائه، اخترنا كأول مدير له الدبلوماسى المتمرس، الدكتور محمد أحمد ياجى.

(5) الصحافة ٣ أكتوبر ١٩٨٣ .

(6)فى خطاب أذاعه راديو الحركة الشعبية على التوالى فى يومى ٢٦ و ٢٧ مايو ١٩٨٥ قال رئيس الحركة: لم ننظم الحركة الشعبية من أجل إعادة اتفاق أديس أبابا، أو توحيد الجنوب، أو منح تنازلات للجنوبيين. لا، نظمنا الحركة لتحقيق أهداف وطنية أكثر سمواً.Garang Speaks: pp 48-76. John,

(7)نفس المصدر

(8)نفس المصدر

(9)نفس المصدر

(10)قال دفع الله فى رسالته لقرنق: أعرف أن أمر كل السودان يعنيك ولكن هناك قرح دام فى الجنوب منذ عام ١٩٥٥ ."ولا شك فى أن فى إطلاق وصف القرح على حرب ظلت تدمر السودان طوال ثلاثة عقود من الزمان وراح ضحيتها مليون من البشر (حتى ذلك التاريخ) استخفاف بالكارثة، ولعلها زلة فى التعبير.

(11) Lam Akol, The SPLM/A, Inside an Afican Revolution, Khartoum University Press, 2000.

(12)رسالة قرنق لدفع الله، ١ سبتمبر، ١٩٨٥ Garang, Call for Democracy,p 870.

(13)المصدر أعلاه

(14)كانت تلك هى المرة الأولى التى سيطر فيها الإسلامويون على أى دوائر انتخابية فى الجنوب. والنواب الثلاثة هم: على تميم فرتاك (بحر الغزال)، أحمد الرضى جابر (أعالى النيل)، أمين اسماعيل جله (الاستوائية).

(15)المصور ٢٠ فبراير ١٩٨٧.

(16) Jean Francois Rycx, The Islamization of Laws as a Political Stake in Sudan, in Sudan After Nimeiri, Peter Woodward (ed), SOAS, London, 1991, P141.

(17)فى إدانته لمحجوب على أحداث جوبا وواو غابت عن بال صادق المهدى أحداث بور التى وقعت خلال حكمه، وراح ضحيتها أربعة وعشرون من زعماء القبائل، بالرغم من أنهم كانوا فى حماية البوليس. يصف ابل الير الطبيعة الانتقامية لذلك الحدث على الوجه التالى: وكأن الجيش قد أراد بتلك المجزرة الانتقام لضحايا التمرد من الشماليين فى الخمسينيات. ابل الير، جنوب السودان، صفحة ٩. ويعتقد مراقبون آخرون أن الذى فجر أحداث بور هو موقف رئيس الوزراء عندما قام بزيارة قبر الملازم زهير بيومى وأجهش بالبكاء. على أن الأمانة العلمية تقضى بالاعتراف بأن اثنين من وزراء المحجوب (حسين الهندى وعبد الله نقد الله) قاما بزيارة جوبا بعد الأحداث، وأدانا علانية الموظفين الشماليين والتجار على الشمات الذى أبدوه عقب المجازر.

(18) Lam Akol, SPLM/SPLA, Inside an African Revolution, P 66

(19)قام بتسليم المذكرة أحد العاملين فى منظمة الوحدة الأفريقية كما روى السفير الأمريكى بالخرطوم. Sudan in Crisis, P Norman Anderson, ١٠٧

(20)نفس المصدر صفحة ١٠٠

(21)ألقيت المحاضرة فى فندق المنهل فى أكتوبر ١٩٨٥. كما أكد الصادق اتهاماته تلك فى حديث لمجلة المصور (١ يوليو ١٩٨٧) نفى فيه أن تكون هناك أدنى صلة لدعوة قرنق لإلغاء قوانين سبتمبر بقضية الحرب، بل هى، كما قال، تعبير عن موقفه اللاديني الماركسى.

(22)المصدر ١٩ أعلاه.

(23)نفس المصدر.

(24)نفس المصدر.

(25) Lesch, Sudan, Contested Identities, P 74.

(26)نفس المصدر.

(27)سونا ٧ مايو ١٩٨٦ .

(28)الأحزاب الجنوبية آنذاك ضمت مؤتمر السودان للشعوب الأفريقية (SAPCO)، الحزب الفيدرالى لشعوب السودان (SPFP)، مؤتمر السودان الأفريقى (SAC)، الاتحاد السياسى لجنوب السودان (SSPA) وحزب الشعب التقدمى (SPP) .

(29)المصدر ١٩ أعلاه صفحة ١٢٥ .

(30)السياسة، ١٥ مايو ١٩٨٧ .

(31)صادق المهدى، الديموقراطية عائدة وراجحة.

(32)المصدر ١٩ أعلاه، صفحة ٢٠٥ .

(33)الأهالى، ١٦ أبريل ١٩٨٨ .

(34)المصدر ١٩ أعلاه، صفحة ١٠٣ .

(35)تسلم رئيس الوزراء مذكرات من اتحاد المحامين، القضاء، مكتب النائب العام، والأستاذ على محمود حسنين.

(36)سونا ٢٨ سبتمبر ١٩٨٨ .

(37)سودان تايمز ١٢ مايو ١٩٨٨ .

(38)سيد أحمد الحسين، سونا ٣٠ أبريل ١٩٨٨ .

(39)ضمت تلك الحكومة من وزراء نميرى السابقين عبد الماجد حامد خليل، أحمد عبد الرحمن، على الحاج، ماثيو أوبور، الدو أجو، عبد الملك الجعلى، محمود بشير جماع، بكرى عديل، ميرغنى عبد الرحمن سليمان. ومن غرائب الأمور أن تتم كل هذه التعيينات فى حكومة الصادق فى الوقت الذى اعترض فيه الصادق على ترشيح الحزب الاتحادى الديموقراطى للدكتور أحمد السيد حمد لعضوية مجلس رأس الدولة، لا لسبب إلا لأنه شغل منصباً وزارياً فى عهد نميرى مما أدخله فى عداد السدنة

(40) Garang: Call for Democeracy، صفحة ١٧٠ . ترجع تلك الإشارة إلى موقف عبد الماجد ورهط الضباط الذين واجهوا معه نميرى فى مطلع الثمانينيات. بتهم محددة حول سوء الحكم والفساد.

(41) نفس المصدر.

(42) المصدر ١٩ أعلاه، صفحة ١١٧,

(43)فرانسيس دينق: ذكريات بابو نمر، دار النشر، جامعة الخرطوم.

(44) Africa watch، نوفمبر ١٩٩٤ .

(45) M.A.M.Salih, Tribal Militias, SPLM and the Sudanese State. Nordiska Afrikain stutet. February,1989.

(46) ريجنالد ونجت، Mahdism and the Egyptian Sudan، ص ١١,

(47) عشارى محمود وسليمان بلدو، مذبحة الضعين.

(48) الوطن العربى، ٢٦ أبريل ١٩٨٥ .

(49) المصدر ١٩ أعلاه، صفحة ١٥٣ .

(50) نفس المصدر، صفحة ١٥٥ .

(51) من الواضح أن مذكرة الجيش لم تُعنَ فقط بالقضايا التى تهمه مباشرة وإنما تضمنت موضوعات أخرى ذات طابع وطنى عام مثل التدهور الاقتصادى، والفساد، وانفراط عقد الأمن فى دارفور، وجرائم الميليشيات القبلية.

(52) اللواء مبارك عثمان رحمة، وزير التموين الأسبق.

(53) المصدر ١٩ أعلاه صفحة ٩٧ .

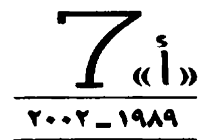
(54) المصدر السابق، صفحة ٨٣ .

(55) ترك الحزب الاتحادى الحكومة فى ١٢ ديسمبر ١٩٨٨ وعاد إليها فى ٢٥ مارس ١٩٨٩ .

(56) المصدر ١٨ أعلاه، صفحة ٤ .

(57) المصدر ٣١ أعلاه.

(58) السياسة الكويتية ١٧ فبراير ١٩٨٦ .



الجبهة القومية الإسلامية
النشأة، التطور، الجذور الفقهفكرية

«تئن الأرض تحت وطأة عقائد
لا تعترف بتطور الزمان،
وكهنة لا يكفون عن الثرثرة
عن رب يدعو للسلام،
في حين تقطر أيديهم دماً
دون إحساس بذنب».

بيرسي شيللي

مسرحية "الملكة ماب"

□□

7 «أ»

١٩٨٩ـ ٢٠٠٢

الجبهة القومية الإسلامية
النشأة، التطور،
الجذور الفقهفكرية

مقدمة

فى جو ساده قلق صفيق، واعترت الناس فيه حيرة سياسية مُشتة، وتخللته مؤامرات مطلقة الغباء (وهذه هى المكونات المألوفة للسياسة التقليدية فى السودان)، قام العميد عمر حسن أحمد البشير فى يوم ٣٠ يونيو سنة ١٩٨٩ بوضع حد لحكومة صادق المهدى. وويحاً لصادق، فبمماطلته حول تنفيذ أجندة السلام، والمشاحنات الداخلية فى حكومته، أسهم بدور كبير فى تسليم الحكم للجبهة القومية الإسلامية. قال مراقب دبلوماسى كان يعلق آمالاً عراضاً على حكومة المهدى، بلغت خيبة أمل الشعب درجة أصبح معها المواطن العادى على استعداد للترحاب بأى حكم بديل عن تلك الديموقراطية المشئومة.(١) حقيقة الأمر، لم تفقد حكومة الديموقراطية الثالثة، التأييد الشعبى فحسب، بل أصبحت أيضاً على قدر من الوَهْن حمل رئيس الوزراء للنجاة بجلده، ثم تسليم نفسه طوعاً للانقلابيين فى مظهر يِعف المرء عن وصفه، بل لا يرضاه له أشد خصومه لدداً.(٢)

ما كان البشير ليفلح فى انقلابه لولا تداعى حكومة المهدى. ذلك التداعى استغله البشير لتحقيق الانقلاب، كما استغل المشاكل التى كانت تحيط بالحكومة احاطة كاملة. فعلى سبيل المثال، تمكنت المجموعة الأولى من المؤامرين على الحكم من اختراق قيادة الجيش بعد خداع الحراس بأنهم كانوا يستولون على الحكم بناءً على تعليمات القائد العام للجيش، وذلك احتمال لم يكن أحد يومذاك يتشكك فيه داخل الجيش أو خارجه. الأمر الأكثر خطورة هو اختراق الفئة المؤامِرة لجهاز الأمن فى حكومة المهدى، لدرجة توظيف الرجل الثانى فى هيكله القيادى.(٣) وربما كان هذا هو السبب لعدم اكتراث المؤامرين بشعارات تمجيد الذات

التى كان يطلقها بعض زعماء حزب الأمة، ويرددها أتباعهم، لتأكيد تصميمهم على البقاء فى الحكم، تحت كل الظروف.(١)

اقتفى البشير أثر من سبقه من الانقلابيين العسكريين، فأطلق على انقلابه اسماً طناناً رناناً: ثورة الإنقاذ الوطنى، كما أعلن إنشاء مجلس لقيادة الثورة يضم ثلاثة أعضاء من الجنوب، وعضوا من منطقة جبال النوبة، وعضوين من دار فور، وسبعة أعضاء من شمال السودان، من بينهم البشير نفسه الذى أصبح رئيساً للمجلس. ولربما أراد الانقلابيون الإيحاء بأن هذا التشكيل للمجلس يعكس تنوع أهل السودان الإثنى والإقليمى. قام البشير، أيضاً، بتعليق الدستور وحل الأحزاب السياسية، إلا أنه تفادى تماماً التصريح بالهُوية الحقيقية لنظام الحكم الجديد لبضعة أيام. ولا شك فى أن البشير كان يتوجس خيفة من رد فعل أسياد البلد، فى حين حبست الأمة كلها الأنفاس انتظاراً لما سيحدث.

وكما هو الحال فى كل مكان، هناك نوعان من الانقلابات: انقلاب يهدف إلى الإطاحة بنظام حكم مهترئ غير كفء، وتنظيف البيت من الداخل تمهيداً لقيام حكم أفضل؛ وانقلاب يسعى إلى الإطاحة بنظام حكم غير كفء وضعيف العصا، ليحل مكانه نظاماً جامعاً للآفات. الانقلاب الذى قام به البشير يندرج فى الفئة الثانية. وما أن اطمأن الانقلابيون وأحكموا قبضتهم على زمام الحكم، حتى اندفعوا إلى إلباس أنفسهم رداء شرعية زائفة. مثال ذلك تكوين مجلس تشريعى فى عام ١٩٩٢، انتُقى أعضاؤه فرداً فرداً، وكُلِف بأمر التشريع لحين إجراء الانتخابات. هذا المجلس لم يكن أكثر من كتيبة حراس، إذ كانت القوة الحقيقية فى أيدى عصبة داخل الجبهة تعرف باسم "المجلس الأربعينى. وفى عام ١٩٩٦، أجريت "انتخابات صورية، أسفرت عن انتخاب البشير كرئيس للدولة، وعن برلمان هيمنت عليه الجبهة (الحزب الوحيد الذى شارك فى تلك الانتخابات المزعومة)، كما أُختير حسن الترابى، زعيم الجبهة، رئيساً للبرلمان الجديد. فى ذات الوقت حُل "مجلس الثورة، إلا أن ذلك لم يتم إلا بعد أن بدأ أهم الأعضاء الجنوبيين فى مجلس الثورة والحكومة والبرلمان، بالإضافة إلى عدد من الأعضاء الشماليين فى المجلس، يبذون مناصبهم لوعيهم المتأخر بطبيعة النظام الجبهوية.(٥) من جانب آخر، تبنت الحكومة الانقلابية نظاماً للحكم يقوم

على المؤتمرات الشعبية (على غرار النمط الليبى)، زعماً بأنه أكثر ملاءمة للأوضاع فى السودان. ولربما ابتغى الجبهويون من تبنى ذلك النظام (الذى لا يتوافق بحال مع الواقع السودانى) كسب ود القيادة الليبية. بجانب هذا التنظيم المؤتمرى الغريب على السودان، ابتدع النظام لامركزية إدارية قُسِّم السودان بموجبها إلى ست وعشرين ولاية(٦). هـــذا التقسيم لم تسبقه دراسة لقدرة هذه الولايات المصنوعة على الاستقلال بذاتها، أو الاعتماد على نفسها فى إدارة شئونها، كما لم يتبعها خلق الآليات، وابتداع المناهج التى تضمن استمرار التكامل الاقتصادى بينها. لهذا، جاء التقسيم كعملية جراحية بلا تخدير، بل قاد إلى التواء فى العمود الفقرى للإدارة. ولكن النظام كان يعرف ما يريد، فهدفه ليس هو لامركزية الحكم، أو تقليص الظل الإدارى المركزى على الأقاليم، وإنما توسيع قاعدة المحسوبية (patronage)، خاصة فى الجنوب حيث تحولت ولاياته الثلاث القديمة إلى إحدى عشرة ولاية، لكل منها حاكم ووزراء ومدراء. ورغم دعاواه ضد الحزبية، استقر رأى النظام فى النهاية، على إنشاء حزب (المؤتمر الوطنى) الذى ظل لبضع سنوات الحزب الوحيد المعترف به فى السودان.

فى هذه الأثناء، استولت الحكومة على جميع مراكز القوة والثروة فى البلاد، واتجهت نحو إسباغ شكل جديد على السياسة والاقتصاد، وفقاً لما ادعته لنفسها من طابع إسلامى. ومع أن الجبهة، عبر مجلسها الأربعينى، ظلت تمسك بكل الخيوط، إلا أن قادتها السياسيين والعسكريين، ثابروا على إنكار أى ارتباط بينها وبين النظام. فبعد مرور ستة أعوام على الانقلاب، ما انفك الترابى ينكر أية علاقة بين الجبهة والمخططين للانقلاب. ففى حديث له فى مؤتمر صحفى لم يكتفِ الترابى بإنكاره علاقة الإسلامويين بالانقلاب، بل ألحق الإنكار بقوله: أنا رجل صادق... وكلكم تعرفون أننى رجل لا يكذب.(٧)

خلال السنوات الخمس الأولى من توليها السلطة، انهمكت الجبهة فى تثبيت سلطانها مما كانوا يطلقون عليه اسم التمكين. بذلك الاسم أرادت الجبهة أن تضفى على سلطانها الدنيوى غطاءً دينياً خادعاً نُسج افتراءً من قوله تعالى: ﴿ونريد أن نَمُن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين، ونمكن لهم فى الأرض ونُرى فرعون وهامان

وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾ (القصص ٢٨/٥-٦) . ولكن القرآن حمال، علهم لم يقرأوا منه قوله تعالى: ﴿ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الأرض ما لم نمكن لكم، وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجرى من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين﴾ (الأنعام ٦/٦) .

فى سبيل هذا التمكين الطغوانى قامت الجبهة بالاستيلاء على الجيش، والشرطة، وأجهزة الأمن، والبنوك، ووسائل الإعلام، والمؤسسات التعليمية، والمساجد، والنقابات، وكلما تبقى من منظمات المجتمع المدنى. وبعد الزج بمؤيديهم فى الجهاز القضائى، والقوات المسلحة، والخدمة المدنية، ذهبت الجبهة للاستغناء عن خدمات كل من ظنت أنه يمثل تهديداً حقيقياً أو محتملاً لنظام الحكم، حتى أصبح عدد المحالين للتقاعد من الخدمة المدنية والعسكرية خلال أربع سنوات من عمر الجبهة، أكثر من ضعف من أُحيلوا للاستيداع منذ بدايات الاستعمار ١٩٠٤، وحتى مجيء الجبهة[٨] . وكان نصيب بعض من أُحيلوا للتقاعد القسرى الحبس والتعذيب أيضاً. هذا الانشغال بأمن النظام لم يُبق للحكومة وقتاً للاهتمام بالواجب الأساسى لأى حاكم: الإدارة الرشيدة. بدلاً عن تلك الإدارة قدمت الجبهة لشعب السودان شيئاً أسمته شرع الله، قام بصوغه فقيه النظام، حسن الترابى. وما أن أقام مدينته "فوق التل، حتى توقع الترابى من أهل السودان التخلى عن قيمهم الأصلية، وإعادة اعتناق لا الله إلا الله من جديد، ثم الاتباع الأعمى لـشرع الله المزعوم. وهكذا قررت الجبهة، فى ذروة انهيار الحركات الشمولية عبر كل العالم، تأسيس دكتاتوريتها الخاصة التى لا تتحكم فى عادات الخلق وعباداتهم فحسب، بل تسعى أيضاً للسيطرة على مشاعرهم وأحلامهم وأفكارهم.

هذه النزعة الاستبدادية تجسدت فى إنشاء وزارة للتنمية الاجتماعية لتصبح وسيلة الحكم الرئيسية لإعادة صياغة الفكر والوجدان. وهكذا، بعد مضى عقد من نبوءة أورويل ١٩٨٤، وتساقط الأنظمة الشمولية فى العالم، أصبح للسودان نموذجه الخاص لـوزارة الحقيقة. احتكرت تلك الوزارة جميع وسائل الإعلام (المكتوب والمسموع والمرئى)، وكان شغلها الشاغل، بطبيعة الحال، هو نشر الأكاذيب والتعتيم على الحقائق. وخلف الحجاب الدخانى من

الأكاذيب تلاشت الحقيقة. افتراء القول والتكذب على الناس ليس صناعة إسلامية، بل هو منهج المتجبرين الفاشيين، وقد بلغت النازية فى هذا شأواً بعيداً. فمثلاً، كان وزير إعلام النازى، جوبلز يقول: تحدث لا لتقول شيئاً، وإنما لتترك أثراً. كذب، فكلما كانت الكذبة أكبر، كلما كان وقعها أقوى. منهج الإسلام، على خلاف ذلك، يحض على الصدق، ويدين الكذب، ويُأثِّم المتكذبين بأسمه : ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام﴾ (الصف٦١/٧)، ﴿إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون﴾ (النحل ١٦/١١٦)، ﴿أنظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به إثماً مبيناً﴾ (النساء ٤/٥٠). ومن الواضح أن حكام الجبهة لم يجدوا فى أى مرحلة من مراحل حكمهم (من البيان الأول للانقلاب وحتى الهُراء الذى لازم مفاوضات ماشاكوس) إحساس بالندم على الكذب والافتراء، غايتهم من بداهة عهدهم كانت هى الكذب بهدف اغتصاب العقول باسم دين يدعو للمجادلة، وإخصاء الأفكار باسم عقيدة تحث على إعمال العقل، وشحن الرؤوس بأكاذيب لا غاية لها إلا إبطال الحق ومسخ الحقيقة. ومن ثَم، أصبحت برامج الإعلام المذاعة والمتلفزة خليطاً من التشغيب الدينى، والتهييج الغوغائى، والكذب، فالكذب، ثم الكذب.

اتجه النظام أيضاً، وبوجه لا يتفق مع أعراف السودان، إلى هدم بيوت العبادة لغير المسلمين، والهيمنة على مساجد المسلمين حتى تصبح منابر للدعوة للنظام وللتعبئة السياسية، والمساجد لله، فيما تعلمنا، ﴿فلا تدعوا مع الله أحداً﴾ (الجن ٧٢/١٨) ولتحقيق هذا الهدف الاستغلالى اندفع النظام يشيد المزيد من المساجد بصورة أقرب إلى الكيد السياسى منها إلى الحرص على توفير دور العبادة للمسلمين. ففى ماضى عهدهم كان المحسنون من أهل السودان يشيدون دور العبادة مُدَخرين أجرها عند ربهم، ولا يُرتجى ممن نشأ مثلنا فى ظلال القرآن بين أطلاح عبادة ربانيين بما كانوا يُعَلِمون الكتاب، إلا أن يحمد الله على هديه لبعض عباده أن يتوفروا لأداء هذا الواجب بلا مَن أو أذى وكيد، ﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه﴾ (البقرة ٢/١١٤). ولكن، الكيد يتضح عندما لا يطيب للدولة إلا أن تقيم المساجد قرب دور العبادة المسيحية، حتى وإن كان هنالك أكثر من مسجد فى الموقع، أو أن تنشئها فى أرض مغتصبة نكاية فى، أو ابتزازاً، لأصحابها. حدث هذا بالنسبة لأراضى

الميرغنية المصادرة فى كسلا وفى الخرطوم (عمارة التاكا). فى تلك النكاية المتمثلة فى استغلال بيوت الله للإيقاع بالناس خروج على سنة رسول الله. ولا يخامرنا شك فى أن الأفاضل الذين آلوا على أنفسهم أن يحيوا من جديد مدينة الرسول فى السودان يعرفون جيداً كيف أقام الرسول مسجده(٩). لهذا اجتمع الرأى على عدم جواز بناء المسجد فى الأرض المغتصبة. ولعل هذا هو السبب الذى جعل وزارة الأوقاف المصرية تصدر قراراً تُحرِّم فيه إنشاء المساجد فى الأرض المغتصبة أو المتنازع عليها، كما وجهت بأن لا يصرح ببناء المساجد إلا إن كانت هناك حاجة حقيقية للمسجد فى الموقع الذى يراد بناؤه فيه.

رغم كل هذه التجاوزات التى لا تبعث على المسرة، لا يمكن أن نعزى إلى الجبهة كل المآسى التى تعرض لها السودان، وفى الفصول السابقة من الكتاب ما يؤيد ذلك. وفى ذات مرة، أفضى الأديب السودانى المشهور، الطيب صالح برأى عن ظاهرة الجبهة عَار بين الناس: من أين أتى هؤلاء؟ لا مُشاحة فى أن الطيب لم يرَ فى ممارسات الجبهة إلا كابوساً، بل ذلاً وبلاءً أناخا بالسودان. ولكن الجبهة لم تجىء من فراغ وإنما خرجت من رحم السياسة السودانية الملوث، وارتضعت من ثديها الموبوء، وما لزماننا عيب سوانا. خطيئة الجبهة الكبرى هى بلوغها بالاستقطاب الدينى والثقافى أعلى درجاته. ينطبق ذلك، بصفة خاصة، على تناولها لمسألة الجنوب حيث استمرت الحرب مشتعلة بلا هوادة، بعد عدة محاولات فاشلة من جانب النظام لإغواء الحركة الشعبية للاشتراك معها منفردة فى الحكم. نتيجة لهذا الفشل، حولت الجبهة الحرب الأهلية إلى حرب دينية ضد "المشركين والكفار، فى ذات الوقت الذى ثابرت فيه على مساعيها للوصول إلى اتفاق مع أولئك "الكفار لكيما يكون لهم نصيب فى الحكم المنسوب للإسلام. مصير تلك المساعى انتهت إلى إخفاق مبين، لأن الهدف الحقيقى منها كان هو تمكين النظام الجبهوى عبر المفاوضات، بعد أن عجز عن تحقيق ذلك فى ميدان المعركة. وكأن الجبهة بهذا المنطق الأهوج، كانت تقول لبقية أهل السودان: سنُحيد الحركة الشعبية أولاً، ومن بعد ﴿سنفرغ لكم أيها الثقلان﴾ (الرحمن ٣١).

حكومة الجبهة تمثل انتصاراً شخصياً للترابى، وبصفة عامة للشبكة العنكبوتية لجماعات الإسلام السياسى السنى عبر العالم. فالانقلاب، من مبدئه، كان تدبيراً ترابياً لعب فيه البشير

وعسكره دور مخلب القط. لهذا كانت علاقة الترابى بالبشير، فى بعض جوانبها، أشبه ما تكون بعلاقة راسبوتين بالقيصر الروسى نيكولا. الترابى، بالقطع، لم يكن راهباً مشعوذاً مجنوناً مثل راسبوتين، إلا أن تأثيره القوى على البشير وعلى جميع زعماء الجبهة لم يكن أقل اجتياحاً عن تأثير الساحر الروسى على القيصر. ولكن ما أن افترق الرجلان بعد عشر سنوات (فى ديسمبر سنة ١٩٩٩)، حتى أخذا يدليان بتصريحات مذهلة. اعترف كل منهما أن الانقلاب كان مشروعاً مدبراً من الجبهة منذ البداية. وفى هذه المرة، كان الترابى أكثر إفاضة فى الحديث عن دوره فى هندسة الانقلاب وفى مباركة قيادة البشير له، كما أفصح لإحدى الصحف عن استسلامه بمحض إرادته للاعتقال فى السجن مع زعماء المعارضة من أجل التستر على هُوية الانقلاب[١٠] هذا التصريح غير المألوف، والصادر من الرجل الذى لا يكذب، كان مثيراً للعجب. بنفس القدر كان اعتراف البشير بانتمائه إلى تنظيم الإخوان منذ سنى الدراسة الثانوية مذهلاً ومربكاً، خاصة وقد كان الرجل يوحى على مدى عقد كامل من الزمان بأنه ضابط وطنى يقود انقلاباً وطنياً. الذين يفرطون فى التعلق بالأكاذيب، لابد أن يخسروا فى النهاية، ولكن، فى هذه الحالة، أكبر الخسائر التى لحقت بالترابى والبشير هى فقدانهما للصدقية، وللقدرة على التأثير المعنوى على الآخرين (moral persuasion). فمن الحمق أن يظن أحدهما أو كلاهما أن الناس سيأخذون مقولاتهما بعد فضحهما لنفسيهما بأى درجة من الجدية. ولربما كان هذا لا يعنيهما كثيراً، فعالم المراوغين يفتقد، بطبعه، أى إطار أخلاقى للتعامل.

فى النهاية، تطور الخلاف بين الاثنين إلى فتق استعصى رتقه، وجُرح تعسر التئامه. زاد من الفتق والجُرح أن الترابى، السياسى المدنى، أدرك حقيقة لم يدركها البشير، العسكرى المسيس. تلك الحقيقة هى أن بقاء الإسلام السياسى فى دولة متعددة الديانات والأعراق، كدولة السودان، لا يمكن أن يتحقق إلا فى نطاق التعددية المدنية (civil pluralism). ولا جدال فى أن الترابى قد توصل لهذه الحقيقة بعد مغامرات عديدة فى الأعوام ٦٨، ٧٣، ٨٨، ٨٩. أما بالنسبة للبشير، والذى يفترض أن يكون أقل تعلقاً بالجوانب الأيديولوجية، فقد أستولى على قيادة سفين لم يصنعه وأبحر به فى يم واسع اللُج لا يُستبان قعره. فى ذات الوقت ظل أسيراً

لموروثات الشيخ، دون أن يملك قدرته على المجادلة، أو براعته فى المناورة. ومع غلوائه وغلواء من بقى معه من العناصر الأكثر تطرفاً داخل النظام، مضى البشير يلقى باللوم كله على الترابى.

هذا الفصلِ من الكتاب ينقسم إلى جزءين الجزء الأول منهما يتناول الإسلام السياسى بصفة عامة، والإسلاموية السودانية بوجه خاص، من حيث نشأتهما، وتطورهما السياسى، وأفكارهما، والمصادر التى إستنبِطت منها تلك الأفكار. بغيتنا ليست هى الانصراف عن جوهر الكتاب كمبحث فى التاريخ السياسى، واستحالته إلى دراسة فى الفقه، وإنما هى تقصى الجذور الفكرية التى ابتنى عليها المفكرون الإسلامويون السياسات التى طبقوها، وما فتئوا يقولون وَتَراً وَتَراً أن هذه السياسات هى احتذاء وطاعة لأوامر الله ونواهيه.

□□

النشأة والتطور السياسي

الفهم الصائب للتطرف الإسلاموى فى السودان، يقتضى النظر إليه فى سياقه التاريخى الصحيح. فالجبهة القومية الإسلامية ما هى إلا إعادة تجسيد لجماعة الإخوان المسلمين الذين يمثلون، فى السودان كياناً حديث النشأة.[١١] ورغم ارتباط الإخوان فى السودان بالإخوان فى مصر من الناحية التنظيمية فى الأيام المبكرة، خاصة عقب زيارة مساعد المرشد العام للجماعة المصرية، صالح مصطفى العشماوى للسودان لإعطاء قوة دافعه للتنظيم السودانى، إلا أنهم تحولوا إلى كيان مستقل بعد سلسلة من الصراعات الداخلية على السلطة انتهت بهيمنة الترابى على الحركة. وقد أعان الترابى على ذلك النجاح تميزه المهنى[١٢] وقدراته التنظيمية، وثقافته العصرية، والنأى بنفسه عن الصراعات العائلية بين الإخوان. هذه الميزات التفضيلية أكسبت الترابى تأييد العناصر الشابة فى الحركة، كما مكنته من التفاعل مع الحركة الإسلامية الدولية، رغم أنه ظل لغزاً محيراً لبعض زعمائها.[١٣] لم يكن الترابى، فى البداية، غافلاً عن تعقيدات الحياة السياسية فى السودان، مما دعاه إلى العمل وفق أصول لعبة السياسة فى ذلك الزمان. فخلال فترة حكم الأحزاب

فى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، كان الترابى على صلة بالسيدين (الميرغنى والمهـدى)[١٤]، كما كان حريصاً على التقرب لزعماء الطرق الصوفية. على أن مداهنة الترابى لأولئك الزعماء كانت جزءاً من إستراتيجية محسوبة، ولم تكن وليدة لخنوع حقيقى. الأكثر من ذلك، أن براغماتية الترابى دفعته، رغم بغضه العميق للشيوعيين، لتطبيق تكتيكاتهم فى التنظيم السرى لعناصر الإخوان فى الجامعات والمدارس والنقابات، حسبما روى.[١٥] وكانت الحركتان تتباريان للحصول على سند تلك القواعد الاجتماعية، ولهذا ظل الصراع بينهما، محصوراً فى المدارس والجامعات والنقابات. وبحلول الستينيات من القرن العشرين، أضحى الإخوان أكثر ثقة بأنفسهم، وأكثر جرأة فى العمل العام، نتيجة لاختراقهم لقواعد الأحزاب التقليدية، الأمر الذى مكنهم، كما أوردنا فى الفصل الرابع، إلى الانتقال بالصراع مع الشيوعيين إلى الشارع.

الجبهة القومية الإسلامية ليست حركة سياسية سودانية وحسب، بل هى أيضاً جزء من شبكة دولية معقدة من الحركات السياسية التى تنسب نفسها للإسلام، وتكاد تدعى الانفراد به. ويرمز تعبير الإسلام السياسى، فى هذا السياق، إلى "الحركات والأيديولوجيات التى تطالب بتطبيق الإسلام، وفق تفسيرها له، كأساس لإعادة بناء الدول والمجتمعات المسلمة المعاصرة طبقاً لصورة مثالية لفترة تأسيس الإسلام منذ ١٤٠٠ عام.[١٦] وكثيراً ما تنعت هذه الحركات فى الغرب بـ "الأصولية الإسلامية (Islamic fundamentalism)، والتعبير خاطئ من ناحيتين. فمن جانب، هو إسقاط لمفهوم غربى يعبر عن حركات مسيحية محافظة تقف ضد كل الاتجاهات التحديثية فى الدين[١٧]، فى حين تدعو الإسلاموية الحديثة إلى إعادة صوغ الحياة على أساس فهم جديد للدين. من جانب آخر، فإن تعبير أصولى فى المفهوم الإسلامى يعنى العالم بأصول الدين، فى حين تعنى كلمة أصل جذر الشىء، وتعنى كلمة أصالة، عراقة. ولعل، الذى يحمل البعض على نعت الحركات الإسلاموية بالأصولية، بمعنى الجمود، هو رفضها جملة وتفصيلاً للقيم الكونية التى استقرت عليها الإنسانية، وبالتالى إخراج أمة المسلمين من بؤرة الوعى الإنسانى.

الحركات الإسلاموية وجدت تربة خصبة فى الشرق الأوسط إبان النكسة العربية فى عام ١٩٦٧، وانحسار المد القومى العربى. هذان الحدثان (هزيمة يونيو/حزيران ١٩٦٧، وإنهيار الحركات العربية القومية) أديا إلى خيبة أمل كبيرة بين الجماهير تجاه نظم الحكم الاشتراكية وشبه الاشتراكية فى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. ولا ريب فى أن الخيبة السياسية لتلك الحركات القومية، بل وللحركات اليسارية العلمانية فى المنطقة كلها، قادت إلى تآكل شرعيتها، كما أماطت اللثام عن فراغ الشعارات التى ظلت ترفعها على مدى ربع قرن. ذلك الفراغ الفكرى ترك المجال مفتوحاً على أوسع الأبواب لجميع أنواع الحلول لأزمة المجتمع العربى، بما فيها تلك المفرطة فى التبسيط، خاصة ما تدثر منها بأثواب الأصالة، والإحياء، والبعث الدينى. وبما أن الدين، عبر التاريخ، كان مجالاً متاحاً للتبسيط المفرط من جانب المتعصبين، والمشعوذين، والمُخلّصين، على حد سواء، أصبح هو البديل الأمثل للأفكار الدنيوية أو الدهرية الخائبة. وفى أفق أعلى من التفكير، نقول أن مهمة الدين هى تبسيط الحياة وإكسابها معنى سامياً، ثم تقريب ذلك المعنى لعقول عامة الناس. فالواجب الأساس للدين، طبقاً لولز (H.G. Wells)، هو إنقاذ البشر من المآسى السوداء التى تخلفها الكرامة المجروحة، والرغبات المكبوتة، والخلاصات التافهة. يقول ولز: يبدو لى أن هذه الرغبة فى تبسيط تعقيدات الحياة هى الأساس لما يُسمى بالدافع الدينى.[١٨] ولكن، حين كانت بساطة الدين وفطريته هى مدخل الإسلامويين إلى قلوب المسلمين، عَقّد من فهم الناس له، إيغالهم فيه بأسلوب فظ، بل أخذ يُضعف من إيمان بعضهم به. فالحديث عن إحياء الدين غريب على مسامع المسلم الذى لم يمت الدين أصلاً فى نفسه. والادعاء بأن ذلك الإحياء يتم لتحقيق رغائب المسلمين، يكذبه ازورار أغلبيتهم عن، وإدانتهم للكثير مما صنعه الإسلامويون باسمهم واسم دينهم. وفى نهاية الأمر بات واضحاً للجميع أن تعبير تحقيق رغائب المسلمين، ما هو إلا اسم مستعار لشعور نخبة تبحث لها عن معنى فى المجال السياسى، فاختطفت الإسلام وهرولت به بعيداً عن أهله.

زاد من ازورار المسلمين عن هؤلاء المختطفين، عجزهم، أو تقاصرهم عن تبصر أهداف الدين الكبرى، ناهيك عن الالتزام بها. فجل اهتمام الإسلامويين الجدد فى السودان، كما هو

الحال فى الجزائر ومصر وأفغانستان وباكستان، اتجه إلى أمور لا صلة لها باللحظة التاريخية. مثال ذلك المظاهر (طريقة الملبس، آداب المأكل والمشرب، كيفية إقامة الشعائر). وبلغ السخف ببعضهم (الجزائر وأفغانستان) إلى حد فرض لباس شرعى على الرجال (وليس فقط النساء)، كما قال آخرون (طالبان) أن إشعاث الشعر فريضة إسلامية. فى مثل هؤلاء قال أبو الطيب:

اغاية الدين ان تحفوا شواربكم

يا امة ضحكت من جهلها الأمم

وعلى أى، فبإعطائهم أهمية قصوى للمظاهر والقشور، قوض الإسلامويون المعنى العميق للدين، وحقيقة الإيمان المتسامية. رغم ذلك، أصبح شعار العودة للإسلام هو أكثر البدائل المتاحة مصداقية بين مسلمى الشرق الأوسط، خاصة والخضوع للرسالة السماوية كان يمثل دائماً قوة دفع أساسية للمسلمين بصفة عامة، ولمسلمى الشرق الأوسط بوجه خاص. وبالذلك من تزامن بائس بين خيبة وخيبة.

لكل هذه الأسباب أخذت مجموعة جديدة من الشعارات ذات البُعد الدينى تحتل الساحة المركزية فى الحوار السياسى الجارى داخل الشرق الأوسط العربى. ونظراً لعداوة الإسلامويين المفترضة للنزعات القومية العلمانية، وللنزعة المادية الغربية، لم يكن من الغريب أن تنحو شعاراتهم إلى رفض كل ما هو منسوب إلى الغرب، وكأنا بهم يريدون للمسلمين أن يعيشوا متعازلين عن العالم. لتحقيق هذه الغاية المستحيلة تبنى الإسلامويون الجدد (الذين خرج أغلبهم من حضانة الإخوان المسلمين) أفكار الفئة الأكثر تعصباً فى تلك الجماعة، بقيادة سيد قطب. رمى قطب، بأسلوب ابوكاليبسى[١٩]، المجتمع الحديث كله بالكفر والاضطهاد للآخرين، ودعى إلى تدمير الهياكل الاجتماعية والسياسية لذلك المجتمع من خلال الجهاد.[٢٠] والمجتمع الذى وصفه قطب بالجاهلية يشمل الأنظمة الرأسمالية والشيوعية والغربية الليبرالية، ولم يرِ بديلاً صالحاً للتطبيق فى مواجهتها إلا الإسلام. ولربما كان محمد قطب، شقيق سيد قطب، أكثر إيضاحاً فى إبراز هذا المفهوم؛ قال فى كتابه جاهلية القرن العشرين: لقد جربت البشرية فى هذه الجاهلية الحديثة كل نظام يمكن أن

يخطر فى بال الإنسان ..الفردية والجماعية.. الرأسمالية والشيوعية.. والملكية واللاملكية.. ثم ازدادت مع كل تجربة حيرتها وشقاؤها واضطرابها وخلخلة روابطها.. ومن ثَم فلم يعد هناك مجال للاختيار، إما الله، وإما الانهيار.[٢١] ولكن العالم لم ينهر، بل اخترق إنسانه الفضاء، ونزل فى القمر، وكشف عن الجينات المكونة للإنسان، واستنسخ النعاج. لهذا، لا يقول بحتمية انهيار الحضارة المعاصرة إلا من يعيش خارج إطار التاريخ المعاصر. فى الوقت نفسه، مازال الله حياً فى قلوب المؤمنين، لا بعد أن أنذر قطب بخياريه، بل منذ أن قال فريدريك نيتشه بموت الإله فى القرن التاسع عشر. فمازال النصارى يرتلون الترانيم فى مساجدهم، ومازال المسلمون عاكفين على مساجدهم سيماهم فى وجوههم، ومازال اليهود يهزهزون رؤوسهم أمام حائط المبكى. عجيب إذن، أن يتبنى القطبان ذلك الموقف الإمبراطورى تجاه العالم ويعدان النفس لغزوه. ولربما كان للنزعة الرومانسية عند سيد قطب دور فى هذا الطموح الجامح، فمن الظلم أن نوصم هذا العالم بالتصلب الفكرى الغريزى. ولربما كان أيضاً لمعاناته فى عهد عبد الناصر أثر فى رميه المجتمع كله بالكفر[٢٢]، رغم وصفه لعبد الناصر وصحبه عندما استولوا على الحكم ـ وكان ذا قربى منهم ـ ﴿إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى﴾.

قبل أن يولد مُسلماً من جديد (born- again Muslim)، كان قطب ناقداً أدبياً مشهوراً، وتلميذاً ملازماً لعباس العقاد، رائد الحرية الفكرية والنهج العقلانى فى زمانه. وشارك قطب العقاد فى الكثير من عقلانيته، وبعض شغفه بالشعر. وكان أول لقاء فكرى جاد لسيد قطب بالقرآن الكريم لقاءً على المستوى الأدبى، فكتابه التصوير الفنى فى القرآن مازال من أكثر الشروح الأدبية للقرآن تنويراً. وبعد أن تشرب قطب بالثقافة الغربية (بما فى ذلك فترة من التدريب فى الولايات المتحدة)، ألف عملاً هاماً آخر هو العدالة الاجتماعية فى الإسلام. ذلك العمل يمثل واحداً من أهم الاجتهادات التى أخرجها العلماء الإسلاميون فى ذلك الزمان لإرساء قواعد فلسفة إسلامية اجتماعية _ اقتصادية. كذلك التهم المد الناصرى سيد قطب فى أوائل عهد عبد الناصر، فعمل فى نظامه مستشاراً فنياً فى شئون التعليم، ولكن ما لبث أن اختلف مع عبد الناصر وتم اعتقاله. ومن المدهش، أن مؤسسة الإخوان المسلمين

فى مصر لم تشارك قطباً فى آرائه، بل استنكرت تلك الآراء فى كتاب لقائدها حسن الهضيبى بعنوان دعاة لا قضاة، دعا فيه إلى نبذ العنف. ذلك الكتاب كان يُتداول سرياً فى مصر، ولم يعرف طريقه للنشر إلا فى عام ١٩٧٧ بعد رحيل عبد الناصر. على أن تبرؤ الإخوان من عنف قطب يتعارض مع تاريخ عنف الجماعة المثبت (اغتيال النقراشى باشا والمستشار الخازندار). ففى التحقيق معه قال عبد المجيد حسن، قاتل النقراشى إن الاغتيال السياسى من سنن الإسلام.

مهما يكن من أمر، تعرف قطب الشاعر الرومانسى فى فترة وحدانيته فى سجون عبد الناصر، على أبى الأعلى المودودى، عالم إسلامى من أندرا براديش بالهند. وكان المودودى يدعو إلى إنشاء دولة مؤسسة على الإسلام منذ الثلاثينيات فى القرن الماضى فى صحيفته ترجمان الإسلام، كما بشر بالجهاد باسم الله ضد الذين يضطهدون الإسلام (وكان يعنى بذلك الهندوس). ذلك فهم للإسلام ليس بجديد، إذ ذهب إليه بعض المفسرين والفقهاء فى شروحاتهم النظرية حول فكرة الجهاد[٢٣]. الجديد الذى أتى به المودودى هو نفيه الحاكمية عن البشر؛ فالحكم فى اعتقاده لله، والتشريع له وحده، باعتباره مالك الملك.[٢٤] بذلك الفهم أسقط المودودى الإرادة البشرية فى الحكم وصوغ الحياة. هذا الحكم المُعتسف أغفل أن الله لا يمارس الحاكمية ولا التشريع بنفسه، وإنما عبر الإنسان الذى استخلف فى الأرض؛ والإنسان هو الإنسان. وقد أثبتت جميع التجارب التاريخية، منذ نهاية العهد الراشد إلى عهد طالبان والبشير، بأن هناك تداخلاً سيكولوجياً بين النظرية والتطبيق لابد أن يقع، فالذات الشارحة أو المفسرة، تصبح جزءاً من الموضوع المشروح. ولو كان الشارح أو المفسر على أدنى درجة من الأمانة الفكرية لقضى بأن ليس هناك يقين كامل فى شروحاته وتفسيره ؛ هذا أن أحسنا الظن بالدعاة ولم نرمهم باستغلال الدين قصداً لأغراض دنيوية. من جهة أخرى، لا تصادر الوصاية على الإنسان باسم الله إرادة الإنسان فحسب، بل تسلبه أيضاً أهم خصيصة أعزه الله بها، ألا وهى العقل.

ومما يطرف ذكره أن سيد قطب، فى فترة تجليه كأديب، كتب يدعو لأصالة أخرى. فعقب صدور كفاح طيبه لنجيب محفوظ، كتب قطب فى الرسالة يقول: لم أجد ــ إلا مرة

واحدة- كتاباً عن مصر القديمة يبعثها حية فى نفوسنا، شاخصة فى أذهاننا. ذلك هو كتاب المرحوم عبد القادر حمزة على هامش التاريخ المصرى القديم، ففرحت به، مثلما أفرح اليوم بقصة كفاح طيبه. وطالب قطب وزارة المعارف بتبنى الكتاب، مضيفاً أن مصر القديمة لا تعيش فى نفوسنا، ولا تحيا فى تصوراتنا إن بقينا منقطعين عن هذا الماضى القديم، لا نعرفه إلا ألفاظا جوفاء، ولا نتمثله صوراً ووشائج حية.[٢٥] غريب إذن، أن ينتهى هذا الداعية الإسلامى الذى كان ينادى أن تظل تلك الحضارة الفرعونية الوثنية حية فى النفوس وشاخصة فى الأذهان، إلى الدعوة للإعتزال عن الحضارة المعاصرة التى اقتحمت على المسلمين دنياواتهم برضاهم واختيارهم.

أضفى قطب بعداً عالمياً على أفكار المودودى المرتبطة أساساً بالهند، وخلص إلى أن جميع الحكومات الإسلامية مارقة على الدين ولهذا توجب القضاء عليها بالقوة. وهكذا انتهى قطب إلى أن العالم كله يعيش فى ظلمات الجاهلية، ولا سبيل لإنقاذه إلا بالإسلام. بهذه النظرة الحادة المسننة لم يبقِ قطب للمسلمين غير خيارين: الإسلام أو الجاهلية. وهكذا، بعد أربعين عاماً من التعليم الغربى، اكتملت القطيعة المعرفية بين قطب والفكر الغربى، وكأن الغرب كله حالة واحدة متجانسة تمثل بماديتها وفسادها تهديداً لإسلام روحانى فاضل ومتميز ومتجانس هو الآخر. ذلك قول زيف وصف الدكتور طه حسين شبيهاته من الأقوال التى تنفى أى فضيلة عن أوروبا وتختزل حضارتها المعاصرة فى بُعد واحد هو المتعة بقوله: "أقرأت هذا ؟ إن بين المصريين خاصة، والشرقيين عامة، قوماً يملأون به أفواههم، ويجرون به أقلامهم، ويلقون به فى نفوس الشباب فلا يلقون إلا سماً زعافاً. عن تلك القطيعة عبر قطب قائلاً: "إننى غير نادم على تلك الأربعين سنة التى أمضيتها، لأنها مكنتنى من معرفة الطبيعة الحقيقية للجاهلية، بكل ما يعتريها من ضلال وكفر. وتعلمت كذلك، أن المسلم لا يستطيع التزاوج مع الثقافتين فى آن واحد.[٢٦] بهذا القول، لم يقف قطب عند حد القطيعة الفكرية مع الغرب بل طالب المسلمين برفض مناهج الأدلة التى أخذوها عنه لأنها تعمى بصيرتهم عن الرؤية الصحيحة للإسلام. ذلك هو مدى الظلامية الفكرية الذى انتهى إليه ذلك العالم المرموق. ومن الغريب أن يفلت من ذاكرة

قطب الإسهام الرفيع لابن سينا وابن رشد ومسكويه والكندى للفكر الإسلامى عبر المزاوجة بينه وبين الفكر اليونانى فيما أجلوه على الناس فى علمى الأخلاق والسياسة.

أياً كان الأمر، فى رسالة سيد قطب، فكرتان ضمنيتان؛ الأولى هى إدانة محاولات العلماء المسلمين مثل الإمام محمد عبده، للتوفيق بين الإسلام والحداثة، والثانية هى إيمانه بالعنف، سبيلاً للوصول إلى غاياته، مما جعل للعنف أهمية محورية فى البعث الإسلامى الذى دعا إليه، وقفى أثره التابعون، أى العنف بتكليف ربانى. ولعل الذى يستعيد التاريخ، ويقارب بين جهود الإصلاحيين مثل عبده والأفغانى اللذين انحصر همهما فى التفاعل مع الحضارة المعاصرة ومحاربة الاستبداد فى الداخل، وبين مغامرات الصحويين الذين أصبحت غاية مرادهم هى تدمير الحضارة المعاصرة والهروب إلى ماض تليد مؤسطر، سيكتشف الجناية الكبرى التى ارتكبها الأخيرون بحق الإسلام وأمة المسلمين. ذلك الماضى المؤسطر لا نجد له تجسيداً فيزيقياً فى كل النماذج السياسية للإسلاموية الحديثة، بل - على النقيض - نرى عنفاً وظلماً وإرهاصاً على الذنوب، فى نفس الوقت الذى ما انفك فيه مبتدعو هذه النماذج يدعون المسلمين إلى التماهى مع إسلام ميتافيزيقى نقى ومتوهم.

رسالة قطب كانت، بلا شك،عاملاً فاعلاً فى تنظيم غضب الشباب الجامعى فى القاهرة، والذى ينحدر جزء كبير منه من الريف المصرى. فإلى جانب ارتماضهم من مجتمع المدينة غير المضياف، كان للجذور الريفية لهذا الشباب، (والريف هو المكان الذى تسوده الخرافات، ويعتريه الخوف من المجهول) أثر فى قابلية هذا الشباب لتبنى حتميات سيد قطب بلا مناقشة. وهكذا وجدت أفكار المودودى، عبر سيد قطب، تربة خصبة فى مصر، فى حين عجزت عن النمو داخل باكستان، الدولة التى صنعت فى شبه القارة الهندية صنعاً، على أساس الدين. ويؤكد نمو أفكار المودودى النظرية عملياً فى التربة العربية، لا فى مسقط رأسه، زعمنا أن التطرف الإسلاموى السنى هو ظاهرة عربية شرق أوسطية تم تصديرها، فيما بعد، لمناطق إسلامية أخرى.

نَبْذُ الإسلامويين الجدد للغرب (الدول الصناعية فى شمال الكرة الأرضية)، يجب أن لا يخلط مع الاستياء الكامن الذى تشعر به دول العالم الثالث[٢٧] (بما فى ذلك الدول المسلمة)

تجاه الغرب، خاصة الولايات المتحدة وأوروبا. هذا الاستياء له ما يبرره، نظراً لهيمنة الشمال على اقتصاد العالم، ولتهميشه، بسبب تلك الهيمنة، لدول الجنوب. فرغم ثروتهم الوفيرة من الموارد الطبيعية، لا يتجاوز الناتج المحلى الإجمالى لمجموع الدول المسلمة ألف بليون دولار أمريكى، بينما يبلغ الناتج المحلى الإجمالى لفرنسا، وألمانيا، واليابان ١٥٠٠ و٢٥٠٠ و٥٥٠٠ ألف دولار أمريكى، على التوالى. وكما لاحظ أحد الدارسين: ربما يلجأ المسلمون للعنف للاعتراض على الأوضاع القائمة، ولكنهم يعترضون كأطراف مظلومة حيث يعيشون على هامش نظام عالمى لم يصنعوه ولا يستطيعون التحكم فيه، ولكنهم يشاركون فيه ويرفضون استبعادهم منه.[٢٨] على أن جميع الدول المسلمة التى قادت الاعتراض على النظام الاقتصادى العالمى الظالم (الجزائر، المملكة السعودية، نيجيريا، مصر، ماليزيا، أندونيسيا) لم يذهب بها الجنوح إلى أن لها رسالة، أو دورا رسوليا فى العالم. قضيتها كانت، ومازالت، هى الانتصار لنفسها فى صراع وجودى، وليس بعث الإسلام كبديل للحضارات الأخرى.

التوجه الإسلاموى السياسى الجديد بعيد أيضاً كل البعد عن لاهوت التحرير الذى عرفه جنوب ووسط أمريكا (أوسكار روميرو فى السلفادور، والكاردينال إيرينزى فى البرازيل). فرغم أن القسس والكرادلة الكاثوليكيين فى أمريكا الجنوبية كانوا يقودون ثورة سياسية ضد الأنظمة العسكرية الفاشية فى بلادهم؛ وعلماً بأن تلك الثورة قد طالت الكنيسة التقليدية التى كانت تدعم تلك النظم، إلا أنهم لم يزعموا أبداً أن لهم رسالة تتجاوز أوطانهم الأصلية. كما أن مناهضة اللاهوتيين التحريريين للكنائس الرسمية كانت تبرر دوماً بأن تلك الكنائس قد ارتكبت "خطيئة بقبولها، أو على الأقل تسامحها مع، النظم المستبدة. فى حين أن الإسلام السياسى لم يلجأ للعنف لإصلاح خطأ داخل حدود أوطانه الأصلية فقط، بل تطلع أيضاً لفرض نظام دينى ـ سياسى على المسلمين وغير المسلمين فيما وراء الحدود الوطنية. من أجل تحقيق هذا الغرض، أصبح أى قدر من العنف مبرراً، خاصة ضد ما أسماه الأمام الخمينى "دول الاستكبار، ويعنى بذلك الغرب. وكان أول تعبير لتحديه لدول الاستكبار، الاحتلال الرمزى للسفارة الأمريكية فى طهران. هذا بالطبع وقع قبل أن يتصاعد أسامة بن لادن بالأمر إلى حد ضرب الولايات المتحدة فى عقر دارها، ويقسم العالم إلى فسطاطين،

فسطاط الكفر وفسطاط الإيمان. أما فى داخل العالم الإسلامى فقد استقر رأى الإسلام السياسى على أن المسلمين يمثلون أمة واحدة لا تعرف حدوداً وطنية. وعلى أساس هذا الافتراض، انتحل الإسلامويون لأنفسهم حق نشر، وتطبيق، بل وفرض أيديولوجيتهم الخاصة على العالم الإسلامى كله. بهذا المستوى من النرجسية الفكرية، أضحى الإسلام السياسى مزيجاً من الدوغماطية الدينية، والنرجسية الثقافية، والتوق العارم للسلطة، ثم العنف الذى استحال إلى فاشية. تلك النرجسية اتسمت بطابع غريب، هو أن الحضارة المعاصرة لا تملك ما تقدمه للمسلمين، رغم كل ما هم عليه من ضعف وهوان، ورغم اعتمادهم المطلق على كل ما تنتجه تلك الحضارة. وللكاتب المغربى عبد الإله بلقزيز تحليل صائب لتلك الظاهرة. قال أن أصحاب هذه الدعوى يحيطون أنفسهم بدفاعات حصينة ضد اختراق الآخر لحوزتهم.. هم دائماً فى حالة دفاع عن نفسهم المستهدفة من عدو خارجى متربص.. وإن لم يستطيعوا محوه وكسر شوكته من خارج ديارهم بسبب الانقلاب الكبير فى موازين القوى بين مجتمعات هذا العصر، فلا أقل من الانكفاء والتشرنق والاعتصام بالموقع الحصين... وإعادة إنتاج النرجسية الحضارية والثقافية.(٢٩)

هناك عامل آخر ساعد على بروز الإسلام السياسى: منافسة القوى العظمى، خاصة خلال الحرب الأفغانية. فالجماعات الإسلامية المتطرفة المعاصرة (العربية والشرق أوسطية بما فيها الجماعات السودانية) ظلت تتغذى من الدول العربية الغنية والولايات المتحدة بهدف تحييد الناصرية والشيوعية، خلال عقد الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن الماضى. وبعد انقضاض عبد الناصر على الإخوان، وانحيازه للاتحاد السوفيتى فى الصراع بين القوتين العظميين، أصبحت مناهضة الشيوعية، (وبالتبعية مناهضة الناصرية) هى الهدف الأسمى لنضال الإسلام السياسى بالمنطقة. هذا التقاطع فى المصالح فى فترة الحرب الباردة جعل الولايات المتحدة تزود "الإسلام السياسى الشرق أوسطى، بالدعم الاقتصادى الذى مكنه من التوسع خارج المنطقة العربية، كما كان للتدريب العسكرى الذى وفرته له خلال الحرب الأفغانية ضد إمبراطورية الشر، أثر كبير فى تزويده بمهارات عسكرية استخدمت، فيما بعد، فى الأعمال الإرهابية بالجزائر، ومصر، والسودان. ومن التناقض

العجيب، أن يصبح المحسن الأول إلى تلك الجماعات المتطرفة (الولايات المتحدة)، هو الوغد الملام فى كل حال. ولم تقف مقابلة الإحسان بالإساءة عند أمريكا، بل تعدتها إلى الدول الإسلامية. ففى حديث مفعم بالحسرة قال وزير الداخلية السعودى، نايف بن عبد العزيز أن كل مشكلات المملكة جاءت من الإخوان المسلمين، فلما اشتدت عليهم الأمور، وعُلقت لهم المشانق فى دولهم لجأوا إلى المملكة وتحملتهم وصانتهم وحفظت حياتهم بعد الله، وحفظت كرامتهم ومحارمهم وجعلتهم آمنين.... ولكن للأسف لم ينسوا ارتباطاتهم السابقة فأخذوا يجندون الناس وينشئون التيارات وأصبحوا ضد المملكة. [٣٠] ومن المعروف أن الإخوان منذ بداهة عهدهم سعوا لإنشاء قلاع لهم فى أرض الحرمين، إلا أن الملك عبد العزيز كان بريعاً فى رفضه ذلك التوجه، قال لهم كلنا إخوان، وكلنا مسلمون. ولعل هذا هو الذى دفع الزعيم الحالى للجماعة، مأمون الهضيبى، للقول، فى معرض رده على ما جاء به الأمير نايف : إنشاء تنظيم للإخوان فى المملكة كان دوماً خطاً أحمر بالنسبة لنا (الحياة ٢٩ نوفمبر٢٠٠٢) . ويتساءل المرء لِمَ خط أحمر هناك فى أرض الحرمين، وخطوط خُضر فى بلاد القبط والنبط.

نضيف إلى ما سبق دور الرئيس السادات فى إعادة الحياة إلى التيارات الدينية فى مصر كترياق مضاد لمراكز القوى، الاسم الذى كان يطلقه على الناصريين الذين لم يوالوه، وعلى اليسار فى مجمله. ويروى أيمن الظواهرى فى كتابه الأخير الذى نشرته الشرق الأوسط فى حلقات بعنوان "الوصية ما يلى: ما إن ارتفع بعض الضغط على الحركة الإسلامية، حتى خرج المارد من القمقم واتضح مدى النفوذ الشعبى الكاسح للإسلاميين فى الجامعات والمدارس والزحف نحو النقابات[٣١] . وليس غريباً، بعد سنوات من غياب الحرية، أن يتخذ الناس توجهاً مضاداً للتيار السياسى الذى غيَّب الحريات، دون تدبر لنتائج دعمهم للتيارات التى ساندوها، بما فيها التيار الإسلامى. فالخوف ليس من التيار الإسلامى فى حد ذاته، وإنما من الفلسفة التى كانت تقود وتُلهم التيار الإسلاموى. يقول الظواهرى أن المجموعات الملتفة حول سيد قطب قد قررت أن توجه ضرباتها ضد الحكومة القائمة باعتبارها نظاماً معادياً للإسلام، خارجاً عن منهج الله، ورافضاً للتحاكم على شرعه[٣٢] . فالسادات، إذن،

لم يفتح الباب لتوجه فكرى إسلامى، وإنما لتطرف دموى سعى لاحتكار الدين والدنيا، وكان، رحمه الله، هو أول ضحاياه.

الجدل حول الإسلام السياسى يجب أيضاً أن يوضع فى إطاره الصحيح، لأنه لا يتعلق بالإسلام كعقيدة أو كرافد ثقافى هام فى تكوين الهُويات الوطنية فى الوطن العربى. الجدل يدور، فى جوهره، حول دعاوى نُخب أيديولوجية تسعى لفرض قواعد للحكم وتنظيم للمجتمع تزعم أنها مستخلصة من الإسلام. وبطبع رسالته المنزلة لا يمكن للدين (أى دين) أن يصبح أيديولوجية، ففى الدين الأوامر والنواهى كما فيه المباح من أمور الدنيا، فى حين أن الأيديولوجية هى منظومة من الأفكار والمعتقدات تشرح المجتمع وطرائق العمل فيه وفق منظور متكامل لطبيعة ذلك المجتمع وللعلاقات بين جماعاته، كما تحدد وسائل النضال الاجتماعى الذى يرتفع بالمجتمع إلى آفاق أعلى.[٣٣] وعندما نعرف أنه حتى فيما يتعلق بالمعتقدات، كان هناك خلاف كبير صحبه تكفير واتهامات بالزندقة والهرطقة من جانب الفقهاء لبعضهم البعض، ندرك مدى الخلافات التى يمكن أن تنشب حول أمور الدنيا. فإنكار المعلوم من الدين إن لم يصح فى العبادات، إلا أنه يقع قطعاً فى المعاملات، خاصة والقرآن نفسه يفسح مجالاً واسعاً لاستيعاب الجديد وفق أصوله وقيمه المعيارية : ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ (الرعد ١٢/٣٩) . وفى الأثر أثيروا (استقصوا) القرآن فإن فيه خير الأولين والآخرين. والذى يريد استقصاء القرآن لتحقيق خير الآخرين لا يمكن له أن يُذرِع فى تفسيره وفق قراءة حرفية له، ودون إدراك لماهية خير الآخرين. فالعادات والمعاملات تتغير أحكامها بتغير الظروف، وكما يقول علماء أصول الدين العبادات منْع والعادات طلَقٌ، أى أن الأولى تقوم على المنع إلا برخصة، والثانية أصلها الإباحة ما لم يقم دليل ثابت بالحظر. بهذا المنهج وحده تتحقق سرمدية الدين، فأى شريعة لا تنفتح على الزمان، وتخضع للمواءمة مع متغيراته، تذبل وتفنى.

تحسباً لهذه الخلافات حول أمور الدنيا أخذ مختطفو الإسلام يطلقون تهم التكفير يمنة ويسرة ضد كل من خاصمهم فى أمور الدين، كما اندفعوا، بأسلوب قطعى، يتهمون الأمة كلها بالضلال. ولو دعا أولئك الأيديولوجيون إلى معتقداتهم بطريقة سلمية دون قسر، لكان

ذلك محتملاً أو مقبولاً. أما الظن بأن للإسلام وجها واحدا لا يدركه غيرهم، فهو ظن ينم عن استعلاء فكرى لا يجوز فى زمان حقوق الإنسان وحرية الفكر. فالمسلمون، فى كل مكان، (مثلهم فى هذا مثل المسيحيين والبوذيين واليهود) لم يتخلوا أبداً عن الجذور الدينية التى ينتمون إليها، كما دأبوا على تجسيد قيمهم الدينية فى معاملاتهم اليومية. عامة المسلمين، على الأخص، تراقب الله فى أمورها حتى لا تركب رأسها فى المعاصى، ولهذا انصهرت القيم الدينية فى ممارساتهم اليومية، فى الظاهر والباطن. وفى أحيان كثيرة، لا يتم تعبير المسلم عن تقواه بإقامة الشعائر التى هى مظهر أساس من مظاهر الصلة بين العبد وربه، وإنما تكمن التقوى أكثر ما تكمن فى القلب وأعماق الضمير. فبيت الله الحقيقى، قلب طاهر. لكل هذا، فإن الذى يرفضه المسلم العادى فى مزاعم الإسلام السياسى هو أولاً: الادعاء بإعادة بناء الإسلام وإحيائه طبقاً لمنظور جماعات نخبوية، أو متطرفين دينيين. وثانياً: ظن الإسلام السياسى أنه قادر بتجاربه الفطيرة على تقديم حل نهائى لكل مشاكل البشرية. تلك زُعُمات ضِحال وأباطيل لا يتوهمها إلا من أوقعه الله فى خبُل.

ضحالة تلك المزاعم يكشف عنها اقتراب الإسلامويين من قضايا المعاش وتناولهم للشريعة بطريقة معتسفة يثبت التطبيق العملى لها كل يوم، عدم ملاءمتها لحقائق الحياة على الأرض. هم يتحدثون دوماً عن الإحياء والتجديد، ولكن عند النظر للأبعاد الثلاثة فى أجندتهم السياسية: الاجتماعى، الاقتصادى، السياسيقانونى لا تجد أى إضافة تذكر. فالبعد الاجتماعى تقلص فى حجاب المرأة ومنع الاختلاط بين الرجال والنساء وإغلاق الحانات، والبُعد الاقتصادى أُختزل فى تحريم الربا تحريماً اعترته ظنون وشبهات، أما فى البعد السياسيقانونى فقد استمسكوا بما ورثناه من الغرب من مؤسسات وقوانين ومنظومات لحقوق الإنسان، وتساعوا إما للانفلات من بعضها بدعوى عدم توافقها مع الشرع، أو نسبتها للإسلام بأسلوب تلفيقى مفضوح. إضافتهم الوحيدة إلى تلك المنظومة كانت هى فرض الحدود، وفى كثير من الأحيان دون اعتبار لمعطلاتها، أو احترام لقواعد إثباتها. لذلك، لم يكن فشل التجربة الإسلاموية سياسياً فحسب، وإنما كان أيضا فكرياً. وفى السودان، أضاف استفحال الفساد، والطغوان العنيف، والخداع، بُعداً أخلاقياً لعدم كفاءة الإسلام السياسى

المعاصر. مع هذه النظرة النفقية للحياة، والإفلاس الفكرى، والطغوان باسم دين مناط أمره العدل، مازالت الجبهة تبتز المسلمين باسم الدين: أنتم مع الشريعة أم ضدها؟ استخدام هذا التعبير ذى الدلالات المطاطية (الشريعة) كثيراً ما يرهب الذين يجهلون أمر دينهم، ولو تدبروه، أو عرضوا الشريعة التى يتحدث عنها أولئك المغالون لامتحان، لانهد معمارها من أساسه. ومن المفارق، أن يكون المتشددون ـ من الجزائر إلى أفغانستان ـ مع كل دمويتهم وظلامية أفكارهم، أكثر طهرانية من المتشددين المزعومين فى السودان. بسبب من كل هذا، فقد الإسلام السياسى وهجه، واستنفد طاقته، ثم انزلق بلا هوادة فى دوامة الانحسار. وفى السودان عاد أدراجه، رغم الشعارات، إلى حيث بدأ مخلفاً وراءه ما ظل يوهم الناس بأنه شرع الله الذى لا بديل له.

وحتى الحادى عشر من سبتمبر (٢٠٠١) ما أنفك بعض العلماء والسياسيين الغربيين يعتقدون أن ظاهرة الإسلام السياسى تمثل موجة جديدة من الإحياء الدينى والثقافى ينبغى على العالم أن يتعايش معها. ولكن الدلائل الواقعية، أثبتت أن تلك الموجة الدينية _ الثقافية المسماة بالأصولية الإسلامية، لا تمثل تياراً جديداً، ولا تتعلق بالدين والثقافة. فبكل المقاييس، لم ينجب الإسلام السياسى، إلا أنماطاً من الفاشية المحدثة التى تعتمد، فى التطبيق، على مبادئ موسولينى أكثر من اعتمادها على هدى القرآن والسنة المحمدية. سقط أيضاً الافتراض أن الإسلام السياسى هو البديل للحركات القومية التى ترهلت ثم اهترأت، بدليل اعتذاره عن ممارساته السالفة، أو فشل تجاربه فى البلاد التى استولى فيها على السلطة، وعجزه عن أن يقدم لأهلها بديلاً أفضل مما قدمت أنظمة الحكم التى انتزع منها السلطة. فعلى سبيل المثال أعلن إسلاميو مصر اعتذارهم لشعب مصر وحكومتها عن العنف الذى أصابهم منهم، والخراب الذى ألحقوه باقتصادهم[٣٤]. ذلك الاعتذار لم يصحبه تفسير لدواعى العنف، ولم تلحق به توبة، مع أن الإسلام يدعو من أساء إلى الناس بجهالة إلى التوبة: ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب﴾ (النساء٤/١٧)، ﴿فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه﴾ (المائدة٥/٣٩). كما أن النقد الذاتى والعودة الصادقة للحق ينبغى أن يكونا من شيم المسلمين .كان عمر

الفاروق، رضى الله عنه، يدعو الناس لنقده ويقول : رحم الله رجلاً أهدى إلىّ عيوبى. أهم ما فى تلك الاعترافات هو فقدان قائليها للأهلية الاجتماعية لأن يَدّعوا بعد اليوم أنهم والإسلام سواء، فباسم الإسلام كَفَروا، وباسمه أباحوا دماء المسلمين، وتلك كبائر. مشكلتهم الحقيقية، كما لخصها الأستاذ مكرم، ظلت هى يقينهم أن الإسلام هو الحل (وليس فى هذا ما يضير)، وأن لهم وحدهم القوامة على المسلمين، والحق فى تفسير أحكام الإسلام، وهنا مكمن الداء.

أما أولئك الذين استولوا منهم على الحكم فأمرهم أشد وخماً، فإن كان كل الذى قدمه الإسلام السياسى كنموذج لحكم إسلامى بديل هو سودان البشير، أو أفغانستان طالبان، أو إيران "آيات الله الذين لم يستطيعوا حتى التعايش مع إصلاحات خاتمى الرصينة والمعتدلة، يصبح القوم فى حرج وضيق. ومن العجيب أن التجربة الإيرانية الأصولية لم تعجز فقط عن تقديم نموذج أفضل من الحكم؛ بل عجزت عن حمل الناس على الاستمساك بالقيم الدينية وقواعد السلوك السوى، والسلوك الفاضل هو جوهر كل الأديان. على سبيل المثال، فى إيران وحدها، كان رد الفعل المضاد لدوغماطية المتشددين ـ خاصة بين الشباب ـ مثيراً للانزعاج. ففى تصريح لجريدة أسبوعية تصدر باللغة العربية فى لندن، أعلن محمد على زام، مدير الشئون الثقافية فى بلدية طهران أن ٨٠٪ من الشباب لا يؤدون فرائض الصلاة اليومية، وأن ٦٠٪ منهم يمارسون الزنا قبل وبعد الزواج، وأن ٢٠٪ يدمنون المخدرات.[٣٥] كذلك، جاء فى صحيفة يومية تصدر فى لندن باللغة العربية، أن طهران وحدها تستهلك فى ظل الحكم الإسلامى الحالى، خمسين طناً من الأفيون يومياً.[٣٦] وفى صحيفة "انتخاب الإيرانية ورد إحصاء مذهل عن الحياة فى طهران، جاء فيه أن فى شوارع طهران بمفردها ٨٤ ألفاً من مدمنى المخدرات، و٢٥٠ منزلاً للدعارة، كما أن أربعين بالمائة من اللائى يدمن الحشيش أصبن بداء الإيدز، من بينهن فتاتان (١٦، ١٧ سنة) ألحقن الإصابة بألف ومائة رجل.[٣٧] لابد لنا من الإشادة بشجاعة الإيرانيين فى تناول أدوائهم الاجتماعية بشفافية فائقة، ودون تمويه للحقيقة، ولكنا لا نملك أن نقول نفس الشىء عن إسلامويى السودان الذين ما برحوا يغضون الطرف عن كل ما يحيط بهم من مظاهر الفساد والانحراف المجتمعى بما فى ذلك

البغاء المستتر، والذى هو نتاج طبيعى لظروف اجتماعية واقتصادية قاهرة صنعها نظام حكمهم بسياساته.

وبصورة عامة، لا شأن للدين أو المدونات السلوكية بظواهر الانحراف، فالانحرافات دوماً هى نتاج لظروف مادية قاهرة تحمل الكائن الحى على اللجوء لأية حيلة لإشباع حاجاته المادية القاهرة، أو الفسيولوجية الفطرية. فعلى سبيل المثال لم تكن العرب فى جاهليتها تمارس اللواط، كما كان يفعل اليونان. وكما يحدث الإمام الحافظ جلال الدين السيوطى أول ما ظهر اللواط فى الإسلام حين كثر الغزو فى صدر الإسلام، وطالت غيبة الناس عن أهلهم،وجَمَّروا البعوث (أبقوها ولم يأذنوا لها بالقفول)، وسبَوا ذرارى المشركين واتخذوهم خدماً وطالت الخلوة بهم، والصحبة لهم،ورأوهم يجرون مجرى النساء فى بعض صفاتهن، فطلبوا منهم ذلك فأطاعوهم لما بينهم من الأنس، ولِما عودوهم من شدة الانقياد له، فكان ابتداؤه(٣٨) . فإذا لم تقف قيم الإسلام ونواهيه وروادعه عن حماية البشر من الانحراف فى صدر الإسلام، فلماذا يتظنى مسلمو القرن الخامس عشر الهجرى فى السودان أن إسلامهم المزعوم بنواهيه وروادعه المتكلفة سيحمى الناس من الانحراف، طالما كانت كل الظروف الاجتماعية والاقتصادية التى أفرزها لا تقود إلا للانحراف. بدلاً من الاعتراف بالبثور الاجتماعية والخُرجان (جمع خُرّاج) التى اعترت جسد المجتمع وتداولتها الصحف بالنقاش، كما فعل الإيرانيون، آثر النظام الطهرانى السودانى تغليفها بالصمت. وقد هدى الله مؤخراً أحد أساطين النظام من الذكور لمعالجة ظاهرة تفشى البغاء المستتر بإحياء الختان الفرعونى للحفاظ على عذرية الفتيات، وكأن القضية قضية شهوانية جنسية (وهى دوماً شهوانية النساء للرجال)، لا تحل إلا بتمدرع الفتيات بأحزمة العفة، كما كان يفعل الفيكتوريون. إلى هذا الرأى السخيف ذهب وزير الأوقاف وافتعل لجاناً لتنفيذ ذلك المشروع الحضارى. لا نصف هذا القرار بالغباء رغم أنه قرار غبى على إطلاق الغباء؛ فالغباء هو خفية الأمر على الشخص، لا يعرفه. ولا نصفه بالجهل، مع أنه قرار لا يعبر إلا عن جهل، والجهل هو اعتقاد شىء على خلاف ما هو عليه. هذه (والله العظيم) عباطة، والعباطة هى البلاهة وعدم النضوج. ثم ما شأن الإسلام بعادة تنسب للفراعين كانوا يمارسونها قبل

ظهور الإسلام، وانحدرت إلينا منهم. تصدى للظاهرة أيضاً أحد المتفيقهين اللقطاء الذين يُبرزهم نظام الجبهة على الناس، صباحاً ومساء، على شاشة التلفزيون ليقول أن مرد الظاهرة هو التعليم المختلط. ولاشك في أن هذا المتفيقه لا يعرف شيئاً عن إسلام بلاده، ولعله لم يسمع عن الفقيهتين فاطمة بت جابر وعائشة بت أبو دليق، وكانت، كما أوردنا في فصل سابق، تتحلق حول الأولى منهن أربعون عمامة، لتعلمهم أمور دينهم، لا لتتعلم منهم.أو هل نجانف الحقيقة إن قلنا أن إسلام الجبهة بعيد كل البُعد عن إسلام أهل السودان. مع ذلك، لا نُقَدِر أن الوزير والمتفيقه قرأ تحليل رئيس النظام لتجربة "الإنقاذ. فبعد أحد عشر عاماً من اغتصابه للسلطة من أجل إنقاذ الأمة من الشرور، أدلى البشير باعتراف غريب قال فيه لقد فشلنا في زرع قيمنا ومثلنا العليا في قلب المجتمع واعتمدنا أساسا على أجهزة الدولة وقوانينها لفرض هذه القيم والمثل العليا.(٣٩)مالم يفعله البشير هو استخلاص العبرة من اعترافه ذلك.

من أبرز وجوه الفشل السياسي لمشروع الجبهة، اندفاع مسئولي النظام (بعد وقوع الفرقة بين البشير والترابي) إلى التحالفات السياسية مع القوى التي أقصوها من الحكم بعد اتهامها بإدخال البدع على الدين، إن لم يكن الارتداد عنه. هذا التحول المفاجئ والجذري في سياسات الجبهة بعد عشر سنوات من السعي المضني لإدارة عجلة التاريخ في الاتجاه العكسي، يعبر عن شيء واحد: تراجع مد بحر الإسلام السياسي في السودان. وفي هذا، كتب أحد المعلقين يقول إن دورة الحياة الأصولية _ كأداة ثورية في المنطقة _ بدأت تعرقل، بدلاً من أن تساعد، الحكومات التي استخدمتها لكسب السلطة.(٤٠) انهيار الإسلام السياسي الذي حدث عنه المعلق لا يعني نهاية التيارات الإسلامية في السياسة، وإنما نهاية طائفة منهم اتخذت العنف منهجاً وخاصمت الحكمة. فعلى سبيل المثال اكتسح حزب العدالة والتنمية ذو الجذور الإسلامية الانتخابات الأخيرة في تركيا (نهاية أكتوبر تشرين أول ٢٠٠٢)، وفرح الإسلام السياسي فرحاً كبيراً بذلك الاكتساح. مع ذلك لم يتوقف واحد منهم عند تصريحات رئيس الحزب، رجب طيب اردوغان (رضوان) والتي أتى فيها بما ينبغي أن يحسبه إسلاميو السودان بدعاً (وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة إلى النار). قال أن حزبه

يلتزم العلمانية التى نص عليها الدستور، ولن يفرض الحجاب على المرأة لأن لبس المرأة أمر يعنيها، ولن يذهب إلى ما يسمى أسلمة البنوك، وسيواصل سعى من سبق لانضمام تركيا إلى دول الاستكبار (الاتحاد الأوروبى). فالقضايا التى تعنيه هى العدالة والتنمية، ولو أفلح فيها لكسب للتيار الإسلامى أرضاً راسخة، حتى وإن لم يغلق البارات فى اسطنبول (حاضرة الخلافة) أو يفرض الحجاب على التركيات. وحول الموضوع الذى يعنينا مباشرة كان للسياسى الإسلامى التركى إبان توليه منصب عُمدة اسطنبول موقف مائز حول قضية البغاء، وهو أمر معترف به رسمياً فى تركيا. لم يذهب، كما ذهب إسلامويو السودان، إلى حشد المظاهرات ضد البغايا بل دعاهن ونقيبتهن للاجتماع معه، والتدارس معهن حول وسائل إنقاذهن من تلك المهنة المُذلة. وفى ذلك قالت النقيبة هذه هى المرة الأولى التى نحسُ فيها بإنسانيتنا. قصارى ما فعله العُمدة المسلم هو منع تأجير الدور التى تملكها للبلدية للبارات وأماكن لعب الميسر، فى الوقت الذى انصرف فيه إلى ما ينبغى أن ينصرف إليه ولاة الأمر: توفير العمل للمتبطلين، محاربة الفساد، توفير السكن لذوى الدخل المحدود، وإشاعة التعليم. وفى برنامج حكومته أعلن رئيس الوزراء التركى، عبد الله غُل أن هدفه الأساس هو الإصلاح الاقتصادى، تعديل الميزان التجارى لمصلحة بلده، تخفيض معدلات البطالة، حل المشكلة القبرصية ومشكلة الأكراد إلى جانب الدخول فى الاتحاد الأوروبى. وكانت أول دولة سعى لكسب تأييدها هى اليونان، الخصم المفترض لتركيا. أو ترى ما نعنيه بأولويات الحكم الرشيد؟ رغم ذلك، ما فتئ إسلاميو المشرق العربى يتحدثون بازدهاء كاذب عن انتصار التيار الإسلامى فى تركيا، ليتهم كانوا مثله. وفى هذا قرأنا مقاربة جديدة بين التوجه الإسلامى السياسى التركى، والإسلام السياسى التقليدى، قال الكاتب: الاختلاف بين خطاب إسلامى (عربى) تقليدى محكوم بتركيبته السرية، وأفكاره المحنطة، ولغته الخشبية، ورؤيته المغلقة، ونواته التنظيمية الشمولية... وبين خطاب إسلامى سياسى حديث يتحرك فى مجتمع حيوى متغير يتقدم بقوة نحو استحقاق الديمقراطية بمعناها المجتمعى الواسع المطابق لصورتها المتعارف عليها فى الغرب كشرط لتأهيل تركيا لكى تصبح عضواً لائقاً بالانتماء إلى الفضاء الأوربى (فرج بو العشه، الشرق الأوسط (٢/١٢/٢٠٠٢) ولعل هذا هو

الذى جعل الأتراك الذين لا ينتمون لذلك التوجه يتداعون إلى الحزب ذى الجذور الإسلامية، فحين لا يتجاوز أنصار ذلك الحزب ١٥٪ من الأتراك، كان عدد الذين صوتوا له ٣٥٪ من الناخبين.

من الغرائب أن الحركة الإسلامية الراديكالية الوحيدة التى ظلت تنبض بالحياة بعد الحادى عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١ هى جمهورية لندنستان (أى المجموعات الإسلامية التى وجدت لها ملجأ ومستقراً فى دول الاستكبار، أو إن شئت فى فسطاط الكفر) . تضم تلك الجمهورية غيتوهات آثرت الانعزال عن محيطها حفاظاً على عذرية فكرية موهومة (والعذرية الفكرية تحول دون التفاعل مع المحيط الذى تعيش فيه)، مع ذلك وفر لها المستكبرون الحرية للتعبير عن رأيها، والدفاع عن نفسها، والتقاضى أمام محاكم لا تلتزم الشريعة مصدراً للقوانين، والتحجج أمام هذه المحاكم بالميثاق الأوربى لحقوق الإنسان، لا بكتاب الله. حريات دول الاستكبار هذه، لم تتوفر للإسلامويين في كل مساقط رؤوسهم، كما لم يوفرها الإسلام السياسى ـ الحاكم منه أو المعارض ـ لأى واحد من مواطنيه الذين يخاصمونه فكرياً. هؤلاء المخاصمون المعارضون تطحنهم أرحية، شقها الأول هو الإبادة، وشقها الثانى التكفير.

تعاطف العلماء والدبلوماسيين الغربيين مع الترابى، بصفة خاصة، له وجه آخر: الثناء على النفس (self-paid homage) فرغم كل الضجيج المعادى للغرب فى تصريحاته، كان أولئك العلماء والدبلوماسيون يرون فى المستوى العلمى الرفيع الذى حققه الترابى، وإتقانه للغات الأوروبية، إنجازاً لنظامهم التعليمى. ذكر صحفى أمريكى زار الترابى فى الخرطوم أن الدبلوماسيين الغربيين الذين قابلهم فى العاصمة السودانية وصفوا جميعاً الشيخ بأنه رجل متحضر، واسع الثقافة، ولكنه مخادع. على هذا الإطراء أجمع السودانيون الذين قابلهم الصحفى، إلا أنهم زادوا عليه صفات أخرى:شرير، كذاب، خطير. ولتوضيح حكمهم القاسى ذلك، قالوا للصحفى الزائر: إن الترابى سوف يقابلك كأنه أمريكى، ويقنعك أنه لا يختلف عن جورج بوش.[٤١] ومن المعروف أن الترابى، رغم كراهيته المعلنة للغرب، يتخذ موقفاً فكرياً مزدوجاً تجاهه. فمن ناحية، يشجب كل ما هو غربى فى التصريحات التى

يطلقها داخل السودان وخارجه لوسائل الإعلام العربية بينما، من ناحية أخرى، يكاد يعتذر فى محاضراته أمام المنتديات الغربية عن تجاوزات الإسلامويين. وسوف نتناول بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الفصل آراء الترابى المتضارية فى محاضراته وتصريحاته المختلفة للمستمع الأجنبى. وإن كان فى تبرئة الترابى نفسه من تجاوزات نظامه، إرضاء أو مداهنة (dissimulation) لمحدثيه الغربيين، إلا أنه بمثل تلك المداهنة يدين أيضاً مشروعه الحضارى. هذا التناقض يكشف عن تمزق فى الداخل؛ فحين يصارع الرجل بكل ما يملك من قوة العالم الذى أنتجه، يبدو لنا أنه يكِن فى داخله أيضاً إعجاباً بذلك العالم. وفى هذا هو أفضل حالاً من دزينة من زعماء الجبهة المعادين للغرب والذين مازالوا (فى دواخل أنفسهم) سعداء كل السعادة، وغابطين أشد الغبطة، لحصولهم على الجنسية الأمريكية أو الكندية أو البريطانية. نوقن أن الواحد من هؤلاء لا يحس بوخز الضمير عندما يسعى لتمكين أسرته وذويه الأقربين من كل الامتيازات الاجتماعية التى تضفيها تلك الجنسيات على حمَلَتها، ويبقى فيه على جوازات السفر الأمريكية والكندية والبريطانية مجمدة فى حرز أمين، فلعلها تفيد فى يوم غائم ليلحق بصحب له فى لندنستان أو شيكاغوستان، فى نفس الوقت الذى يحمل فيه أهل بلاده على مكاره تشق عليهم. أو لا ترى، كما نرى، ما فى كل هذه الضوضاء الصاخبة حول اليوتوبيا الإسلامية من نفاق!

أعظم الفرص التى واتت الإخوان هى انقلاب نميرى فى مايو١٩٦٩، سواء فى مرحلة العداء أو مرحلة الصفاء. ففى البداية، استغل الإخوان النزعة الراديكالية اليسارية التى إتسم بها نظام مايو فى أوائل السبعينيات من القرن العشرين، وتهديدها المزعوم للحكومات العربية التقليدية فى المنطقة، ذريعة لتقديم أنفسهم كدرع واق ضد الخطر الأحمر القادم من غرب البحر الأحمر. وإضافة إلى الدعم المالى الذى استطاعوا تعبئته من تلك الحكومات لأداء الدور الوقائى ضد الخطر الأحمر، اتجهوا أيضاً للتحالف مع الجبهة الوطنية المعارضة فى ليبيا حيث تمكنوا من تدريب كثير من كوادرهم فى الصحراء الليبية تحت رعاية تلك الجبهة. من بين تلك الكوادر من أصبح صاحب شأن بعد انقلاب يونيو١٩٨٩.(٤٢) أما فى فترة الود والصفاء مع نميرى فقد استخدم الإخوان مركزهم ببراعة لتنظيم صفوفهم، وحشد

الإدارات الحكومية بمؤيديهم، وتعزيز منظماتهم الجماهيرية. ففى تصريح لجريدة عربية لندنية، اعترف الترابى أن تعاون الإخوان مع نظام نميرى كان جزءاً من خطة لاختراق المجتمع الريفى السودانى بصفة عامة، والجنوب، بصفة خاصة، إدراكاً منه لتغلغل نظام نميرى فى تلك المجتمعات.(٤٣) وكان الاتحاد الاشتراكى السودانى يومذاك يجعل من كل عضو من أعضاء مكتبه السياسى مسئولاً سياسياً عن واحدة من الولايات، وكان من قَدَر الترابى أن يكون مشرفاً سياسياً على دارفور. ولعل هذا هو الذى مكنه من خلق قاعدة هامة لحزبه ـ لا للاتحاد الاشتراكى ـ فى تلك المنطقة. فى تلك الفترة أيضاً، ساعدت الأموال التى اتيحت للإخوان من البنوك الإسلامية، وبخاصة بنك فيصل الإسلامى، مساعدة هائلة فى التعبئة التى قادوها بين الطلبة والحرفيين، حيث خصص ذلك البنك نوافذ خاصة للإقراض لهاتين الفئتين، وكان الترابى يومذاك على صلة وثيقة بذلك البنك.(٤٤)

وبحلول منتصف الثمانينيات من القرن العشرين، نمت الجبهة لتغدو أغنى المنظمات السياسية ـ الدينية فى أفريقيا، وأصبحت لها استثمارات مُقَنَّعة بأشكال مختلفة، فى جزر البهاما، سويسرا، ماليزيا، بالإضافة إلى مجموعة من الحسابات السرية فى غيرها من الدول. أفادت الجبهة أيضاً من إجراءات تحرير الاقتصاد وخوصصة المؤسسات العامة والتى وُجه جزء كبير من ريعها لتمويل العمل الحزبى، كما خصصت بعضها (سوداتيل مثلاً) لتمويل الأنشطة الأمنية، مما أسماه البعض خوصصة الخوصصة. استغلت الجبهة أيضاً ثروات السودان المعدنية (الذهب فى الشرق)، والنفطية فى الجنوب لدعم السياسة الحزبية والمجهود الحربى. ومن الجدير بالذكر أن عوائد بيع الذهب (منطقة آرياب) لم تكن تودع فى الخزينة العامة بحسبانها جزءاً من دخل الدولة، كما أوكل النظام تسويق النفط فى فترة من الفترات لشركة وهمية (أوف شور) لا يعلم خفاياها إلا ذوو القربى، فالمساكين من أهل السودان، أو العاملون عليها لا مكان لهم فى تلك القسمة الضيزى. وقبل أن يَمُن الله بهذه الثروات المعدنية والنفطية على السودان ـ أو بالأحرى على الجبهة ـ كان من أهم المصادر التى اعتمد عليها الإخوان فى تمويل نشاطهم، وبث دعواهم، أُعطيات الأثرياء العرب، والمنظمات الطوعية بدول الخليج، ومؤسسات الدعوة الإسلامية. وقد أوكل أولئك الكرماء

والخيرين للإخوان الإشراف على الأنشطة الخيرية فى أفريقيا، باعتبارهم مسلمين وأفريقيين. ولكن، فيما اتضح، انتهى رأى الإخوان المسلمين إلى أن أهل البيت - أى هم أنفسهم - أولى بالمعروف. ولعل فى بروز أغلب الذين كانوا يعملون فى هذه المنظمات الخيرية الإسلامية، كرجال أمن فى نظام الجبهة بعد استيلائها على الحكم، ما يكشف عن طبيعة الدور الذى كان يقوم به هؤلاء الدعاة الإسلاميون.(٤٥)

الرؤية المعوجة للأديان

قبل استيلائها على السلطة، شرحت الجبهة رؤيتها للسودان فى وثيقة حزبية صدرت فى يناير ١٩٨٧ ، عنوانها ميثاق السودان: الوحدة الوطنية والتنوع. فى تلك الوثيقة، سعت الجبهة لتبرير هيمنة المسلمين والإسلام على المجتمع السودانى بأن للمسلمين حقاً شرعياً "بموجب انتمائهم الدينى، ووزنهم الديموغرافى، وكأمر تمليه العدالة الطبيعية، فى ممارسة قيم وقواعد عقيدتهم إلى أقصى مداها فى الشئون الشخصية والعائلية والاجتماعية والسياسية. هذا قول لا غضاضة فيه، إن تَرك المسلمون يقررون بمحض إرادتهم، وحسب فهمهم لهذه القيم وتلك القواعد، التعبير عن انتمائهم الدينى. ولكن ميثاق الجبهة مضى يقول: إن واجبها الأول هو إقامة نظام إسلامى ينظم الحكم والحياة، لأن هذا أمر "تحتمه حقيقة أن أغلبية أهل السودان من المسلمين. أما بالنسبة لغير المسلمين، قال الميثاق إن من حقهم أيضاً ممارسة شعائر أديانهم لأقصى مداها، طالما تمت هذه الممارسة فى النطاق الخاص أو العائلى أو الاجتماعى. وتعبير "النطاق الاجتماعى تعبير مضلل، لأنه لا يتضمن المؤسسات السياسية والاقتصادية، أو القوانين التى تحكم العلاقات بين المواطنين، إذ أن كل هذه، بالطبع، تستند إلى الشريعة الإسلامية. هذا النموذج فى الحكم يقود إلى خلق طبقتين من المواطنين فى السودان، ولكن فيما يبدو، لم تجد الجبهة أدنى حرج فى أن تقدم للعالم كنظام نموذجى للحكم، نظاماً يفرق رعاياه إلى مجموعتين، واحدة لها كامل الحقوق وفق ما يقول به دينها (وبالطبع كما يفسر الدين الحاكمون)، وثانية منقوصة - إن لم يكن منزوعة - الحقوق لأنها لا تنتمى لذلك الدين. سعى الترابى لتسويق هذا النظام التمييزى

كبديل للديموقراطية الغربية "الزائفة[٤٦] رغم أن ذلك النموذج القائم على هيمنة الأغلبية العددية يناقض، كما لاحظ بحق مفكر إسلامى، مبادئ الديموقراطية لأنه يفرض على "الأقليات تبعية مستديمة للأغلبية. فقوام فكرة سيادة الأغلبية فى الديموقراطية هو توفير الظروف، من الناحية العملية والقانونية، للأقلية لكيما تصبح، بدورها، أغلبية فى إطار القانون.[٤٧]

نشك كثيراً فى أن الترابى، القانونى المتمرس، يعتقد بالفعل أن نموذج الحكم الذى يحيل أى فئة فى المجتمع إلى مواطنين من الدرجة الثانية، يمكن أن يكون ديموقراطياً بالمعنى الذى يُعَرِّف به العالم الديموقراطية، أو يقارب الديموقراطية التى مارسها السودانيون فى الماضى، وما برحوا يطالبون بالعودة إليها. وبما أن نموذج الحكم الذى ابتدعه الترابى كان بعيداً كل البُعد عن الواقع السودانى، عاد مفكرو الجبهة الإسلامية الوطنية أدراجهم بعد عشر سنوات إلى ذلك الواقع. ففى حديث لصحيفة قاهرية، صرح أحد مفكرى الجبهة قائلاً: نحن فى مرحلة بناء الأمة ومصالحتها. ولا يمكن حل المشاكل فى دولة متعددة الإثنيات ومتعددة الثقافات إلا بالتصالح. إن "جون قرنق المسيحى أهم لنا من أى حركة إسلامية.[٤٨] هذه الأهمية ظلت فى النطاق النظرى، لا فى نطاق الحقوق، إذ مازال الإسلامويون (بمن فيهم ذلك المفكر) يتمارون حول حقوق المواطن غير المسلم فى السودان، بل حتى حول حقوق المسلم الذى لا يشاركهم رؤاهم للإسلام، وكأن السودان ليس دولة تحكمها ضوابط الحقوق والواجبات التى تحكم الدول فى القرن الحادى والعشرين، وإنما هو مصر من أمصار دولة الظاهر بيبرس.

منذ إنشائها، ظلت الجبهة تنظر لقضية الأديان فى السودان نظرة استعلائية قد يفهمها المرء من منظور الاعتقاد الفردى، ولكن بالقطع ليس من منظور جماعة تسعى لإدارة مجتمع متعدد الديانات. ففى وثيقة نشرت فى الخرطوم عام ١٩٨٥ تحت عنوان مسألة السودان الجنوبى: مراجعة وتحليل ومقترحات، أحصت الجبهة سكان جنوب السودان بأكثر قليلاً من خمسة ملايين، منهم، كما أوردت الوثيقة، ٦٥ ٪ بلا دين. ويعكس تعبير بلا دين جهلاً فاضحاً بنظم الاعتقاد الأفريقية (African belief systems) التى يعتنقها ٦٥ ٪ من سكان الجنوب، والتى

اختصرتها الجبهة فى تعبير لا ديانة. الدين، كما نعرف، هو وسيلة الإنسان للاتصال بالمقدس، أو الروحانى أو الإلهى، وتنعكس أهم مساهماته للحضارة البشرية فى أوامر، ونواهٍ، وتوجيهات، ومفاهيم سامية تهدف إلى تأسيس العدالة، وتكريس كرامة الإنسان، والحث على الحب الأخوى، والإحسان. أنظمة الاعتقاد الأفريقية ليست مجردة من هذه الصفات، ولكن طبقاً لميزان النسبية الدينية الذى تطبقه الجبهة على الأديان، تعتبر الثقافات الأفريقية رديفاً للجاهلية، وتعبير الجاهلية نفسه يحتاج لمراجعة.(٤٩) لموضوع الأديان نعود فى الفصل الثامن إلا أنا نقول، حتى لا نظلم الجبهة، إن الناس بوجه عام، كثيراً ما يديرون ظهورهم لما لا يتفق مع المفاهيم المترسبة فى عقولهم، بل لا يبذلون أدنى جهد للتعرف على مغزى ما يرفضون. هذه الرؤية المنحرفة للآخر ليست حكراً على الإسلاميين المتطرفين، فطبقاً لإيفانز ـ بريتشارد، ليس من بين علماء الاجتماع الذين ابتدعوا النظريات الأقوى أثراً عن الديانات البدائية، من اقترب مباشرة من شعب بدائى... فجميعهم اعتمد على حكايات المكتشفين، والمبشرين، والإداريين، والتجار.(٥٠) ولحسن الحظ، لا يشارك فى هذه النظرة المتعالية لنظم الاعتقاد الأفريقية جميع العلماء المسلمين السودانيين.(٥١)

نعود لمشروع الترابى لنقول، بصرف النظر عن اقتناعه أو عدم اقتناعه بصلاحيته للتنفيذ، إنه أعلن منذ البداية أن ذلك المشروع ليس فقط قابلاً للتنفيذ، بل أيضاً مقطوع بنجاحه. ففى حديث لصحيفة إيرانية قال الترابى: إن السودان أصبح جمهورية إسلامية، بكل ما تعنيه الكلمة، كان ذلك فيما يتعلق بتطبيق الأوامر فى المجالات السياسية والاقتصادية أو الاجتماعية والثقافية. ففى الوقت الحالى، يسود الإسلام الحكم، كما تسود القيم الإسلامية المجتمع.(٥٢) وكانت ثقة الترابى بنفسه طاغية للحد الذى جعله يقول لأحد الصحفيين البريطانيين أن نظام الحكم الذى أقامه فى السودان غير قابل للإلغاء، نظراً لأنه طبيعى وأصيل وأعمق جذوراً من النظام الذى أقامه الخمينى.(٥٣) هذا قول يستعصى على الفهم، فكيف يمكن لنظام حكم أُنشىء بحد السلاح ويبقى بالقهر، أن يكون نظاما طبيعياً. ثم كيف لمثل هذا النظام أن يوصف بأنه أعمق جذوراً من نظام الخمينى الذى جاءت به ثورة شعبية اقتلعت حكم الشاه اقتلاعاً.

بسبب من هذه الثقة المفرطة غير المبررة، والتفاؤل الذى ليس له ما يسنده، ذهب الترابى لافتعال دور أممى لذلك المشروع المتداعى. فى هذه المرة، كان الدور هو ملء الفراغ الذى خلفه انهيار الاشتراكية، وإفلاس الليبرالية الغربية. هذا الفراغ، على حد قول الترابى، لن يملأه إلا تيار الصحوة الإسلامية.(٥٤) فجاجة (عدم نضج) هذا الحديث تستدعى إلى الذاكرة قول بيرون فى الأرجنتين : لا شيوعية، ولا رأسمالية، البيرونية هى الحل. وفى تصريح آخر لصحفى أمريكى، أخذ الترابى على عاتقه، بغرور مفرط، المبادرة بإشعال جذوة هذه الصحوة. قال: هناك فراغ الآن، وسيملأ بروح إسلامية. وقد تصادف وجودى، بصورة طبيعية، فى هذه المرحلة التى يتحول فيها التاريخ(٥٥). قد نتساءل: تاريخ من؟ وأى فراغ؟ فالفراغ الذى يعانى منه أهل السودان هو الفجوات فى الغذاء، وفى التعليم، وفى الصحة. هذه أسئلة، فيما يبدو، لم تكن تدور بخلد الترابى عندما تحدث عن ملء الفراغ الروحى بين البشر. لم يرَ فى نفسه إلا رجلاً اختاره القدر وأمِنه على إحياء الإسلام. وبصرف النظر عما إذا كان الإسلام الذى رمى لإحيائه سيوفر الغذاء والدواء والكساء للمواطنين بصورة عجزت عنها الرأسمالية والشيوعية، أو أن الإسلام الذى يدعو له هو، بحق، إسلام أهل السودان (قاعدة سلطة الترابى)، لا إسلاماً طوباوياً يحن للعودة إليه، فقد بقيت هذه الأسئلة دون جواب. أخالنا أمام ظاهرة ليست بالجديدة، ظاهرة الأيديولوجية التى تتلبس المرء، حتى لا يعود معها يدرك الممكن وغير الممكن، أو يميز بين الواقع والخيال. وعندما يكون الأيديولوجى سياسياً فى نفس الوقت، يختلط عنده سمو الأهداف النبيلة، بذرائعية السياسة الواقعية. ولأن الأيديولوجية - مهما كانت درجة عدم نضجها - تسيطر سيطرة كاملة على أهلها حتى يختلط عندهم الخيط الأبيض بالخيط الأسود، يتعذر عليهم كثيراً مراجعة النفس ونقد الذات. فالشيوعية عند هؤلاء تصبح شراً مستطيراً لا خير فيها، دون أدنى تقدير لأنها انتقلت بروسيا فى بضعة عقود من الزمان من مجتمع إقطاعى متخلف اقتصادياً إلى الدولة الثانية فى العالم، ووفرت الحد الأدنى من الغذاء والكساء والدواء والتعليم لأبنائها وبناتها. والرأسمالية تصبح عندهم جماعاً للآثام، دون اعتبار لأنها أرست قواعد راكزة فى بلادها لحقوق الإنسان، والمشاركة الشعبية فى الحكم، وسيادة حكم

القانون. فمع كل الشرور في كلا النظامين، كانت هنالك أيضاً مكاسب وإنجازات. هذه الفروق لا يدركها الأيديولوجي الذي إرتكن على فكرة ملكت أقطار نفسه، وخدَّرت قدرته على التمييز بين الزائف والصحيح. بيد أن للأيديولوجية وجهاً آخر وصفه فلاديسلاف هافل رئيس جمهورية التشيك، وأهم من ذلك كاتبهم الأول. قال: الأيديولوجيات طريقة خاصة للانتماء للعالم. فهي توهم أهلها بالتمتع بهُوية معينة، وبالكرامة والأخلاق الحميدة، بينما تسهل عليهم، في الواقع، التخلي عن هذا العالم الموهوم متى أرادوا[٥٦]. وسنرى صدق هذا الوصف في السيرة التي انتهى إليها الإسلام السياسي في السودان وخارجه.

الإسلام والدولة التاريخية

لربما يفسر تعريف هافل للأيديولوجية التناقض الكثيف في تصريحات الترابي، فكما سلف القول، كان الترابي يستسهل الحديث بلسانين، واحد في الداخل، والثاني في الخارج. ولكن بين الفينة والأخرى كانت الحقيقة تطغى على التمويه. على سبيل المثال، رغم وصفه لنموذجه الإسلامي للحكم بأنه البديل الأمثل الذي ينبغي على العالم أن يحتذيه، لم يجد الترابي ما يقوله، عندما سئل ذات مرة عن التعددية الحزبية في السودان، غير أن الديموقراطية لا تتطلب تعدد الأحزاب، أو حق أي فرد في الترشيح لمنصب رسمي، أو إنفاق الأموال على الحملات الانتخابية للوصول لهذا المنصب، أو الحق في اتخاذ سياسات تتعارض مع القرآن.[٥٧] هذا الوصف للتعددية الحزبية، والإنكار لكل الوسائل الإجرائية التي اعتمدتها الديموقراطية للتعبير عن الإرادة الشعبية، لا يحسن صدوره من قانوني تَقِنْ يعرف جيداً مقومات الديموقراطية، كما لا يُفهم صدوره من سياسي ذي مراس خبر كل أنواع الديموقراطيات في السودان. الذي يهمنا بدرجة أكبر في تلك الإجابة هو إشارة الترابي للسياسات التي تتعارض مع القرآن، خاصة والقرآن لم يقدم أي تعريف لنظام الحكم، وإنما طرح مبادئ إرشادية عامة يستند إليها من يحتكمون إليه. وكنا قد أومأنا في مقدمة الكتاب إلى الخلط في المفاهيم حول نظرة الإسلام التاريخية لقضية الحكم والحاكمية، بل لقضية السياسة والدين بوجه عام. حديث الترابي يجعل من ذلك الخلط شيئاً أقرب إلى خلط المائعات الذي تختفي فيه كل الفواصل والألوان. لم يرد في القرآن كله ما يشير إلى

الحكم بمعنى السلطة السياسية، بل إنه حيثما وردت إشارة للحكم فى القرآن، كانت تلك الإشارة تعنى إما الحكمة - فى حالة الأنبياء - مثل قوله فى حالة يوسف ﴿ولما بلغ أشده آتيناه حُكماً وعلماً﴾ (يوسف ١٢/٢٢)، وحالة إبراهيم ﴿رب هب لى حُكماً وألحقنى بالصالحين﴾ (الشعراء ٢٦/٨٣)، أو بمعنى الاحتكام بين شخصين اختصما للرسول (النساء ٤/٦٥)، وروى عن عمر قوله لايقولن أحدكم قضيت بما أرانى الله فإن الله لم يجعل ذلك إلا لنبيه. وإن نهى عمر رضى الله عنه البشر عن الإدعاء بأنهم يقضون فى الأمور بما أراهم الله، فما بالك أن يرد الإنسان غير المعصوم حكمه إلى الله. نكاد نجزم أن عمراً لم يرد بقوله هذا إلغاء ما جاء به كتاب الله أو ورد فى سنن نبيه، وإنما أراد للناس أن يجتهدوا وفق هدى كتابهم وسنن رسولهم، بدلاً من إضفاء القدسية على أفعالهم بنسبتها إلى الله. وقد أحسن المجتهد المعاصر، جمال البنا (الشقيق الأصغر للشيخ حسن البنا) عندما قال أن الحاكمية هى صورة من صور الإسقاط البشرى على الطبيعة الإلهية تجعل سلطة الله تعالى وحاكميته كسلطة ملك على شعبه أو قائد على جنده، أو مالك على عبيده. فهو يتطلب منهم الطاعة العمياء، وهذا تصور بشرى خالص.[٥٨]

من تلك التصورات البشرية أحكام الفقه الدستورى الإسلامى الذى ظهر بعد وفاة الرسولﷺ عام ٦٣٢م، وكان فى غالبه الأعم، فقهاً تبريرياً لسلطان الزمان، بل فى بعض الأحيان فقهاً قَبَلياً. ذلك الفقه لا يمثل قانوناً إلهياً، بل يعكس فهماً بشرياً للقانون الإلهى. ولا إنكار لأن مدونات الفقه الدستورى الإسلامى قد تضمنت أحكاماً رشيدة، بمنطق زمانها، حول الخراج، ولاية المظالم، أحكام القتال إلا أن كل الاجتهادات فى موضوع الحكم كأداة ربانية كانت مقصورة على دور الحاكم: وظيفته، وكيف يكتسب الحكم، وكيف يمارسه. وهناك أكثر من دليل على أن تلك الاجتهادات كانت تستهدف تركيز القواعد التى تضمن تماسك الدولة الإسلامية، بدلاً من تحديد الحقوق والواجبات الدستورية للمواطن المسلم، أو آليات المراقبة على ممارسة السلطات، أو وسائل التوازن بين السلطات والكوابح لها. وبصفة عامة، ظلت جميع تجارب الفقه الدستورى الإسلامى منذ ثقيفة بنى ساعده، تتداول فى أمر من يحكم المسلمين، وليس كيف يُحكم المسلمون. ولا شك فى أن سكوت القرآن عن موضوع السلطة أحالها إلى دائرة المباح باعتباره الأصل فى الأشياء.

الحكم من أمور الدنيا، والسياسة ليست علماً معيارياً فيه نموذج مطلق يصلح لكل زمان ومكان، لهذا كان من البدهى أن تتأثر طرائق الوصول إليه، وإدارة التنازع حوله، بالقيم والسوابق والموروثات السياسية السائدة فى زمانها. فمثلاً، لم يحاج أبو بكر قريشاً فى الخلافة الأولى لرسول الله بكتاب الله، وإنما بلغة أقرب إلى وجدانهم ومعايير زمانهم فى الحكم والسياسة، خاطبهم بأسبقيتهم فى الإسلام، وسيادتهم بين القبائل، وهو يقول: «كنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً والناس لنا تبع. ونحن عشيرة رسول الله، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة». فى خطابه ذلك، كان أبو بكر مدركاً لنبض من يتحدث إليهم، ولهذا خاطبهم باللغة التى تستجيش مشاعرهم القبلية، رغم علمه بقول الرسول فى خطبة وداعه لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى، ورغم يقينه أن الله لا يكرم الناس بالأنساب والأحساب: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات، ٤٩/١٣) . فلغة الصديق يوم السقيفة كانت لغة السياسة لا الدين. ويروى أن المدينة أرتجت عند موت الرسول فسأل أبو قحافة، والد أبى بكر: ما هذا ؟ قالوا قبض رسول الله . قال "فمن قام بالأمر بعده ؟ . قالوا: ابنك. قال: فهل رضيت بنو عبد مناف وبنو المغيرة؟ قالوا: نعم. قال: لا واضع لمن رفعت، ولا رافع لمن وضعت. فخلافة أبى بكر لم تقررها، إذن، أسبقيته فى الإسلام، رغم أنه ثانى اثنين إذ هما فى الغار، وإنما كان العامل الحاسم فيها رضى المنافيين والمغيريين عن استخلافه. ويحكى ابن خلدون فى مقدمته أن التعزى بالقرشية إنما أريد به دفع التنازع حتى يكون ولى الأمر من قوم أولى عصبة على من معها حتى تجتمع الكلمة. وعندما بادر عمر لمبايعة خليفة رسول الله قال: لقد ارتضاك النبى لديننا، أفلا أرضاك لدنيانا، وكأن عمر كان يقول أن الحكم من أمور الدنيا.

تمنّع عن مبايعة أبى بكر على بن أبى طالب فى البدء بدعوى أنه أكثر قربى بالرسول من الصديق، أى أن علياً جعل من العصبية معياراً للأهلية، ثم تمترس داخل بيته ومعه طلحة والزبير متأبين المبايعة، حتى هددهم عمر بقوله: "لأحرقن عليكم البيت أو لتخرجن

إلى البيعة[٥٩]. وعند البيعة قال على لأبى بكر "لقد أفسدت علينا حقنا. ودلالة هذا القول هى أن علياً ابن عم الرسول كان يتمنى أن تصبح خلافة رسول الله حقاً موروثاً لآل بيته. نضيف: إن اختيار عمر نفسه كان أبعد عن الشورى من اختيار الصديق، ويروى الطبرى أن أبابكر جمع صحاب الرسول وقال لهم: «أترضون بمن أستخلف عليكم، فإنى والله ما ألوت من جهد الرأى ولا ولّيت ذا قرابة .وإنى قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا. فقالوا سمعنا وأطعنا»[٦٠]. فإن كان هذا هو أمر الشورى فى بدايات عهد الدولة الإسلامية، فما هى المرجعية التاريخية للحكم فى الإسلام التى يردنا إليها دعاة الحاكمية لله.

وعقب موت الرسول ﷺ وصاحبيه أصبح الحكم عظمة نزاع بين سادات قريش، بل فى بيت واحد من قريش، آل عبد مناف. فعفان بن أبى العاص والد عثمان ينحدر من أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، وأبو السبطين على، ينحدر من أبى طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ومعاوية ينحدر من أبى سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف. ومن بعد معاوية أصبح الحكم هرقلية يتعاورها المنافيون كابراً عن كابر، حتى بدأ جيل ثان من بنى عبد مناف بتولى أبى العباس السفاح للحكم، والسفاح ينمى إلى عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن عبد مناف. ذلك الصراع لم يبدأ وينته بمقتل عثمان، بل تحول بعد موت الخليفة الثالث إلى حرب أهلية، وتوتر تاريخى أصاب الأمة حتى نهاية العصر العباسى. فمقتل عثمان لم يكن فلتة، بل جذوة فتنة، وكانت نهايته فاجعة. حاصره محمد بن أبى بكر الصديق وصحبه لمدة أربعين يوماً فى داره، لا يريدون منه غير تسليم مروان بن الحكم للفتك به. ولما أعيتهم الحيلة تسوروا داره وقتلوه، وانتهبوا ما فيها من مقتنيات، ثم دُفن سراً. ويحدثنا الطبرى عن «نبذ عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثلاثة أيام لا يدفن، حتى كلم حكيم بن حزام القرشى، وأحد بنى عبد العزى، علياً فى دفن عثمان وطلبا إليه أن يأذن لأهله فى ذلك ففعل»[٦١]. ودُفن عثمان فى مقبرة لليهود ابتاعها معاوية بعد أن ولى الحكم ليضيفها إلى أملاك المسلمين. وحين كان هذا البلاء يقع على الخليفة الثالث، ومُجهز جيش العسرة، التزم بنو عبد مناف من الفرع الهاشمى الصمت، فى حين هب المنافيون من بنى

عبد شمس لنجدته. وكان قصارى قول الإمام على عندما أبلغه ابنه الحسن بمقتل عثمان: «اللهم إنى لم أرضَ ولم أمالئ».

وبعد مبايعة عليٍّ الغدَ من مقتل عثمان، استأنى بعض كبار الصحابة (أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير) فى مبايعته. قالت أم المؤمنين إنها لم تتأبَ المبايعة نكراناً لفضل على، وإنما لتركه المدينة فى يد غوغاء الأمصار (الجماهير)، وكأن المراد هو بقاء الأمر فى يد سادات قريش. ثم تلاحم أهل الشام (خلْف معاوية)، وأهل العراق (حول على) فى صفين قرب الفرات. فى تلك الملحمة برز معاوية، كاتب الوحى، لعلى ابن عم الرسول وخِدن روحه، يتهمه بقتل خليفة رسول الله. قال معاوية عن عثمان: «كان خليفة مهدياً عمل بكتاب الله فاستثقلتم حياته وعدوتم عليه فقتلتموه. فادفع إلينا قتلته، إن زعمت أنك لم تقتله، ثم اعتزل أمر الناس فيكون شورى فيهم».[٦٢] ذلك الصراع الدموى حول السلطة، أو حكم الغَلَبَة كما تسميه العرب، قال فيه كعب بن جعل التغلبى:

اصبحت الأمة فى أمر عجب

والملك مجموع غداً لمن غلب

فقلت قولاً صادقاً غير كذب

إن غداً تهلك اعلام العرب

وصدق التغلبى، إذ تقابل على مع معاوية كاتب الوحى، ثم تقاتل من بعد مع طلحة والزبير متساندين إلى أم المؤمنين عائشة، فى معركة الجمل .فى ذلك الصراع تفرق أصحاب رسول الله بدداً، وكانوا على رايات شتّى. فحين خرجت أم المؤمنين وطلحة والزبير على عليٍّ، اعترض سعد بن أبى وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسْلَمة على خروج على للعراق. قال لهم الإمام على «بلغنى عنكم هناة كرهتها لكم»، فرد عليه سعد: «أعطنى سيفاً يعرف المسلم من الكافر حتى أقاتل به معك».[٦٣] وإلى سعد تضام محمد بن مَسْلَمَة ليقول لعلى: «إن رسول الله أوصى أن أُقاتل بسيفى ما قوتل به المشركون، فإذا قوتل أهل الصلاة ضربت بسيفى صخر أُحد حتى ينكسر، وقد كسرته بالأمس».[٦٤] من جانب آخر وقف عبيد الله بن عمر بن الخطاب، وهو واحد من فرسان العرب، ومعه عبد الرحمن بن خالد بن الوليد مع أهل الشام وهو ينادى أنا الطيب ابن الطيب:

أنا عـبـيـد الله ينمـينى عـمــر
خـيـر قـريش من مـضى ومـن غـبـر
غـيـر رســول الله والشـيـخ الأغـر
ابطأ عن نصــر ابن عـفــان مُـضـر

فتصدى له عمار بن ياسر يقول: «أنت الخبيث ابن الطيب»، فتلاقى السيفان وقتل عبيد الله، وكان ذلك قبل صفين. وفى معركة الجمل مات الصحابيان الجليلان، طلحة والزبير، وكان عدد قتلاها، فيما يروى الطبرى، عشرة آلاف نصفهم من أنصار على، والنصف الثانى من أنصار أم المؤمنين.(٦٥) تُرى مـا الذى يقول الفقهاء المحدثون الذين يريدون العودة بنا لنموذج سياسى نقى،عن تصارع المبشرين بالجنة ورفعهم السيوف على بعضهم البعض، إزاء قول الرسول الكريم : «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار». جاءت من بعد، المؤامرة الدنيئة التى حاكها يزيد بن معاوية ضد الحسن السبط بعد أن بايعه أهل الكوفة. أوعز يزيد لزوجة الحسن، جعدة بنت الأشعث بن قيس، لتدس لزوجها السم فى طعامه، بعد أن مناها بالزواج منها بعد مقتل بعلها الحسن، ريحانة أهل الجنة. ولكن يزيد، قاتل أبناء الأنبياء، كافأ الزوجة المجرمة بما يكافأ به أمثالها، أبى الابتعال بها وهو يقول: «إنا لم نرضك للحسن، أفنرضاك لأنفسنا».

كل هذه الحروب، والخيانات، والمناورات التى تنقع بالسموم، لا شأن لها بالدين، وإنما هى صـراع حـول السلطة بين بنى عـبـد مناف. وكـان بين هؤلاء من لم يردعـه دين، أو تلجمه أخلاق عن أن يفعل بالمسلمين ومقدساتهم ما لا يُرضى الله ولا رسوله. فقد ضرب الحجاج الكعبة بالمنجنيق، واستباح يزيد بن معاوية مدينة الرسول ثلاثة أيام قتل فيها أربعة آلاف وخمسمائة مسلم، وفُضت فيها بكارة ألف عذراء.(٦٦) فى تلك الحرب الهمجية صُلب عبد الله بن الزبير أمام الكعبة، وجعل قائدا يزيد (مسلم بن عقبة والنعمان بن بشير) من أبناء صحاب رسول الله فيئاً وغنيمة. يروى الدينورى أن مُسلماً دعا يزيداً بن عبد الله بن ربيعة (وجدته أم سلمى زوج النبى) للبيعة، فقال يزيد: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله. قال مُسلم بل بايع على أنكم فىء لأمير المؤمنين (يزيد بن معاوية) يفعل فى أموالكم

وذراريكم ما يشاء. وعندما تأبى يزيد بن عبد الله، ضربت عنقه.(٦٧) لم يَكتفِ الهراقلة الأمويون بالعنف، بل مضوا أيضاً على نحو ميكافيللى صريح يستغوون أهل الشام بالرشاء، وأهل الحجاز بالنساء (وظباء مكة صيدهن حرام). ومع القتل والإفساد أدخل الأمويون بدعة فى الدين: سب آل البيت، وأوجبوا ذلك على المصلين فى المساجد لمدة ثمانين عاماً. ولعلهم، لم يفعلوا ذلك إلا من بعد أن أتخمهم سباباً أنصار على وأسموهم الشجرة اللعينة التى وردت فى القرآن. ﴿وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس، والشجرة الملعونة فى القرآن ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغياناً كبيراً﴾؟ (الإسراء، ١٧/ ٦٠) العنف أصبح سمة فى العصر الأموى، ولم ينج منه حتى الذين بنوا للدولة الأموية أمجاداً روى عنها التاريخ. مثال ذلك ما صنعه سليمان بن عبد الملك بالقائد المقدام موسى بن نصير عندما عزم على الانتقال من الأندلس بعد فتحه لها إلى دمشق ليحمل إلى أمير المؤمنين الوليد بن عبد الملك غنائم الحرب. كتب سليمان (الوريث المرتقب للوليد) لموسى ينهاه عن الوفود إلى دمشق حتى يُقبَض أخوه، وكان قد حضره الموت. أبى موسى أن ينصاع لأمر سليمان، ووفد إلى دمشق ومعه فيلق من أسرى القوط وغنائم الحرب حملها للوليد، مُخلِّفاً ابنه عبد العزيز نائباً عنه فى الأندلس. وبعد شهر من وفود موسى إلى دمشق إرتحل الوليد وتولى سليمان المُلك، فكان أول ما فعل هو الزج بموسى بن نصير فى السجن، واستدعاء ابنه من الأندلس ليقطع رأسه دون ذنب جنى، ثم أخرج موسى من السجن ليرى ابنه عبد العزيز مذبوحاً.

ذلك كان هو حال الدولة الإسلامية الثانية؛ كانت دولة عظيمة بمعايير الإنجاز فى الفن والأدب والعمارة، ولكنها ما قامت واشتدت شوكتها إلا بالحيل والخِداع والعنف، كغيرها من الدول. وما كان لتلك الدولة من الدين إلا بمقدار ما استطاعت أن تسخره لخدمة مصالحها، أو كما قال أمير الشعراء أحمد شوقى:

قالوا الكتاب، وقام ك
لُ مفسر ومؤول
حتى إذا وسعت معا
وية وضاق بها على

رجعوا لظلم كالطبا
ئع فى النفوس مؤصل
نزلوا على حكم القو
ى وعند راى الأحيل

حقاً كانت العصبية القبلية العربية، لا الأممية الإسلامية الإنسانية، هى الطاغية على تلك الصراعات، إذ كان الأمويون عرباً متعصبين، أكثر منهم ورثة لدولة الرسول. تخلوا عن التقليد الإسلامي فى الحكم الذى استنه أبوبكر وعمر وجعلوا الحكم هرقلية رومية، ونقلوا الخلافة من مدينة الرسول إلى الشام، وبعثوا العصبية القبلية العربية فى النفوس حتى عاد الشعراء إلى التفاخر بقبائلهم وأنسابهم، وأصبحت للشعر أسواق كعكاظ، فى المربد قرب البصرة، والكناسة قرب الكوفة. وهكذا عاد شعراء العرب (جرير والفرز دق والأخطل والبعيث وذو الرمة والراعى النميرى) للتباهى بعشائرهم بعد أن انكسرت حدة ذلك فى عهد الرسول وصاحبيه.

جاء من بعدُ بنو العباس (منافيون من فرع هاشِم) واستفتحوا الحكم بأبى العباس السفاح، فولى واستقصى ذويه، وقتل كل من نغَّص عليه الأمور. وكان العباسيون أقسى ما كانوا على أهلهم العرب. ففى وصية إبراهيم الإمام لأبى مسلم الخراسانى: «لا تدع بخراسان من يتكلم العربية، وأيما غلام بلغ خمسة أشبار فاقتله». هذا السفاح كان له من بين المحدثين من يلفق الأحاديث لإضفاء شرعية إسلامية على حكمه. روى الإمام أحمد فى مسنده عن أبى سعيد الخدرى أن النبى ﷺ قال: يخرج من أهل بيتى رجل يقال له السفاح، فيكون إعطاؤه المال حثَياً (أى هملانا). هذه الأحاديث المصنوعة التى لا مُعتصم فيها، لا تنتصب إلا دليلاً على تكذب قائليها على رسول الله، وإليها سنعود. نذكر منها فقط، لصلته بموضوعنا، حديثاً أخرجه الترمذى ونسبه لعائشة جاء فيه : يا عثمان، لعل الله يقمصك قميصاً فإن أرادك المنافقون على خلعه فلا تخلعه حتى تلقانى. هذا، بلا شك، تبرير فقهى لأسطورة قميص عثمان، أو لقول الخليفة الثالث أن الخلافة قميص ألبسه الله إياه. فكيف يستقيم عقلاً أن يتحدث الرسول الذى لم يُخلِّف أحداً بعده، عن خليفته الثالث دون غيره من الخلفاء، وكأنه

كان يعلم غيباً الترتيب الذى سيجىء عليه الخلفاء من بعده. فالرسول، على خلاف ما وسوس به المتأخرون، لا يعلم الغيب، «ولو كنتُ أعلم الغيب لاستكثرت من الخير».

وعلى كل، بلغ الصراع على السلطة فى العهد العباسى حداً لا يبيحه الدين،ولا يقبله العقل، إذ شابته الخيانة منذ البداية، واصطرع فيه الأخ على الحكم مع أخيه ليقتله. هذه الشرور افترعها أبو جعفر المنصور عندما خشى على نفسه من شُهرة أبى مُسلم الخراسانى التى ذاعت فتآمر عليه. استدعاه لمجلسه وأمر جلاوزته بأن ينقضوا عليه فى المجلس متى ما صفق بيديه ثلاث مرات. قال أبو مُسلم للمنصور الذى كان يتصنع عتابه: «يا أمير المؤمنين، أنسيت حُسن بلائى وفضل قيامى وإتعابى نفسى ليلى ونهارى حتى سقت هذا السلطان إليكم». فرد عليه أبو جعفر: «يا ابن الخبيثة، والله لو قامت مقامك أمة سوداء لأغنت غناك، إنما تأتت لك الأمور بما أحب الله من إظهار دعوتنا آل البيت ورد حكمنا إلينا»، ثم صفق ثلاثاً فدقت عنق أبى مُسلم (٦٨). أين هذا الجحود والغدر من وصاة أبى بكر للمحاربين أن لا يغدروا.

وإن كان فى أمر الخليفة العباسى مع خراسانى غريب ما تشمئز منه النفوس وتحرمه الأديان، فما بالك بأمر الأخ يقتل أخاه سعياً وراء التمكين لنفسه فى السلطان. فعندما ولى محمد الأمين الخلافة قال لخاصته مستشهداً بقول عبد الملك بن مروان: «لا يجتمع فحلان فى هجمة إلا قتل أحدهما صاحبه». كتب الأمين لأخيه عبد الله المأمون، والى خراسان يستدعيه لحاضرة الملك حتى يستعين به فى المُلك، ولم يكن يبتغى غير القضاء عليه. وبذلك نقض الأمين أمراً أبرمه أبوهما هارون الرشيد حين أورث أحدهما الحكم، وولى الثانى على خراسان. ساورت الشكوك نفس المأمون، فنصحه وزيره الفضل بن سهل بقوله: «والله ما يريد بك خيراً، وما أرى لك إلا امتناع»، فتمنع المأمون، وكانت حرب. ولم يستقر الحال بالمأمون، الذى أصبح ملكاً شمساً فى دولة بنى العباس، حتى جىء إليه برأس أخيه الأمين على طبق من ذهب. تلك الدُوامة الدموية انتهت بالمعتز الذى قتل أخاه المؤيد بإدراجه فى لحاف من جلد حتى انطفأ نفسه، والمعتز نفسه قُتِل على يد زبانية أخيه المستعين، وجىء به إليه فى سراويل بلا رأس فاطَّرح جثة أخيه جانباً حتى يكمل لعبة الشطرنج.

ومن المُدهش أن العباسيين، رغم انتمائهم الهاشمي، ذهبوا للتبارى مع الأمويين فى الإساءة إلى آل البيت. وكان المتوكل، أول خلفاء مرحلة الانحطاط فى العهد العباسى، هو أكثرهم غلواً فى تحقير آل البيت والإساءة إليهم. حرث المتوكل قبر الحسين، وأقام مزرعة عليه كان يغدو إليها وبرفقته نديم مخنث. وكان المتوكل يضع تحت ثياب مخنثه هذا مخدة حتى يصبح بطيناً مثل الحسين، ثم يجلس ويقهقه قائلاً: أتى البطين خليفة المسلمين. فى ذلك قال شاعر:

بالله إن كانت أمية قد أتت
قَتل ابن بنت نبيها مظلوماً
فلقد أتاه بنو بنيه بمثله
هذا لعمرى قبره مهدوماً
أسفِوا على أن لا يكونوا شاركوا
فى قتله فتعقبوه رميماً

ثم انقسم العباسيون من بعد إلى عباسيين ينتمون إلى العباس بن عبد المطلب، وفاطميين ينسبون أنفسهم إلى الزهراء، وكان الأوائل يعايرون الآخرين بانتسابهم إلى النساء ويقولون:

أنى يكون وليس ذاك بكائن
لبنى البنات وراثة الأعمام

ولهذا هجر الفاطميون قلعة بنى العباس فى المشرق واتجهوا غرباً ليقيموا دولتهم فى المغرب .هذه هى الدولة الإسلامية التاريخية، فأى دين ودولة هى تلك التى يتحدث عنها الإسلام السياسى المعاصر ويجعل منها مرجعية للحكم الرشيد ؟ ولئن عجز الصحاب والتابعون بإحسان عن الاستهداء بدولة الرسول النموذجية، فلماذا يتوهم أتباع التابعين (مع افتراض إحسانهم وهو افتراض ظنين) أنهم قادرون على إقامتها فى أصقاع أفريقيا بعد خمسة عشر قرناً من الهجرة؟

كما سعى الإخوان لإعادة إنتاج تجارب الحكم الإسلامى خارج سياقها التاريخى، وتحويلها إلى ميثولوجية دينية يضفون بها شرعية على سلطانهم الراهن، أعادوا أيضاً إنتاج

الفقه القديم حول الحكم رغم ما اعتراه من رثاثة، ودون أى اجتهاد مبدع لتطويره. نحن لا ندعو إلى قطيعة معرفية مع ذلك التراث، ففيه روائع بمقتضى حال زمانه، وإنما نتمنى أن يستحدث الفقهاء المجددون قاعدة معرفية لمنظومة المعاملات والعادات (ومنها الحكم) ابتناءً على الأصول، بدلاً من الاجتهاد التلفيقى. ولئن كانت العبادات لا تخص إلا الإنسان وربه، ولا يبتغى من اتباعها غير الآخرة، فإن الغاية من المنظومة التى تحكم العادات والمعاملات هى استواء العلائق بين البشر فى الحياة الدنيا، ولهذا ينبغى أن تخضع لكل ما يطرأ على حياة البشر من تغيير. وقد حددت كل الأديان (لا الإسلام وحده) ميزاناً قِسطاً تقدر به الأمور حتى يوفّى كلٌ حقَه. ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ (الحديد٥٧/٢٥). بدلاً عن استحداث تلك القاعدة من الأصول المحكمة، ظل الإسلامويون المحدثون يتعلقون بمفاهيم الحكم التى أرساها الفقهاء القدامى[٦٩]، وفى تلفيق لا يخفى، يلوون عنق الحقيقة لجعلها أساساً لكل مفاهيم الحكم المعاصر. وللمفكر الإسلامى المجدد حسن حنفى قول سديد فى هذا الاجتهاد التلفيقى، قال «واقعنا المنهار وجد فى التراث ما يبرر انهياره ويؤكده وكأننا لا نختار من القديم إلا ما نريد ونبغى. وإذا طبقنا الإسلام، وأردنا إعادة الدولة الإسلامية بدأنا بقانون العقوبات وكأن الغاية هى العقوبة وليست الوسيلة، وكأن المسلم يعاقب وهو لا يعيش فى دولة إسلامية، ولم ينشئ دولة إسلامية. نطلب منه واجباته قبل أن تعطى إليه حقوقه. وإذا طبقنا الإسلام بدأنا بقانون الأحوال الشخصية، الزواج والطلاق والخطوبة والمهر والخلوة والمحارم. أما النظام الاقتصادى السياسى الإسلامى فنطويه إلى ما وراء ظهورنا ونترك للحاكم أن يفعل ما يشاء، ونرضى بأى حكم، ونطيع أى نظام».[٧٠]

حقيقة الأمر، أن كل محاولات الفقهاء من بعد عهدى الصاحبين لتقعيد (خلق قواعد) الأحكام المتعلقة بالحكم كانت، على الأكثر، معنية بسلطات الحاكم، ثم تبرير حكم الغلبة. ولعلنا نستأنى قليلاً عند آثار الغزالى حجة الإسلام وزين الدين، للأثر الكبير الذى تركه على الفكر السنى حتى كاد إحياؤه (إحياء علوم الدين) أن يكون قرآناً. الغزالى، بلا شك، حبر نحرير وعالم كبير، ولم يجافِ الحقيقة شيخه ومعلمه إمام الحرمين الجوينى عند ما وصفه

بـ البحر المُغدِق. بيد أن واحدة من جنايات الغزالى هى تسخير الفقه لنصرة الطغاة (وله جنايات أخرى سنجىءعلى ذكرها لاحقاً)، ففقه الغزالى الدستورى كله كان أيديولوجياً سياسياً وظفه لخدمة السياسة عندما انضم إلى بلاط نظام الملك السلجوقى، وكان سعيداً برعاية ذلك الأمير الظالم [٧١]. كما كانت نصائحه (نصائح الملوك) فى جوهرها، خطاباً تبريرياً لحكم الوزير السلجوقى نظام الملك، أشهر وزراء السلاجقة وأكثرهم عنافة. بتلك العنافة استفرد نظام الملك بالحكم حتى قتله الاسماعيليون بعد استيلائهم على أصبهان. ولا تثريب على الإمام السنى الأشعرى فى أن يجادل الفاطميين والاسماعيليين وينكر عليهم فكرة تلقى الحقيقة من إمام معلوم لأن الحقيقة، فى عرف أهل السنة، "تجىء بإلهام مباشر من الله، لا عبر إمام معلوم[٧٢]. ولكن لئن يذهب ذلك العالم الفهامة إلى تكفير كل من اختلف مع الخليفة المستظهر ونظام الملك، ليس فقط حول التوجه السنى الأشعرى، بل أيضاً فى أمور السياسة، فذلك أمر نكر. عن هؤلاء، قال إن موقفهم ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض[٧٣]. ومن ذلك الكفر المحض لم يُخرج الغزالى إلا نفسه ومن معه ممن أسماهم الفرقة الناجية. ولم يكن الغزالى فى اجتهاده ذلك باحثاً موضوعياً، بل سياسياً محرضاً للمستنصر على الفاطميين، وطائفياً متربصاً بغيره من أهل الملل والطوائف الأخرى.[٧٤] تلك الحماسة فى التربص والتجسس ألحق بها الدكتور زكى مبارك، تهمة أخرى وما ظلم، هى ضعف الغزالى عند الملمات، لكى لا نستعمل تعبيراً آخر. قال زكى مبارك أنه ،حينما كان بطرس الناسك يحرض الصليبيين فى القرن الخامس الهجرى، ووردت إلى الغزالى أخبار غزوهم لأنطاكية وإمارة الرها فى وادى الفرات، آثر حجة الإسلام الانزواء فى ركنه غارقاً فى خلوته، منكباً على أوراقه، لا يعرف ما يجب عليه من الدعوة والجهاد. ويكفى أن نذكر أن الأفرنج قبضوا على أبى القاسم الرملى الحافظ يوم فتح بيت المقدس، ونادوا عليه ليُفتدى، فلم يفتده أحد، ثم قتلوه وقتلوا معه من العلماء عدداً لا يحصيه إلا الله كما ذكر السبكى فى طبقاته،[٧٥]. أوهل كانت تلك هى النجاة التى عناها شيخ الفرقة الناجية؟

مثالان آخران هما كتاب ابن الحداد، الجوهر النفيس فى سياسة الرئيس الذى صاغه مؤلفه ليؤصل فيه حكم ملك الموصل بعد انتهاء العهد الأيوبى بوفاة نور الدين زنكى، وبروز

دولتى المغول والمماليك. هذا الكتاب نوليه اهتماماً لما فيه من تسخير فاضح للفقه لخدمة السياسة، رغم عدم ذيوع اسم كاتبه. والثانى «تحفة الترك فيما يجب أن يعمل فى الملك» الذى أنشأه الطرطوسى، قاضى قضاة الأحناف فى عهد السلطان الناصر بن قلاوون المملوكى لتبرير خلافة الأتراك فى ظل الفقه السائد القائل الخلفاء من قريش. ففى قول الإمام أحمد لا يكون من غير قريش خليفة. تلك النظرية ظلت تسود الفكر السياسى لأهل السنة والجماعة، رغم إنكار إمام الحرمين الجوينى لها لاعتمادها على حديث آحاد، كما أنكرها المعتزلة جملة وتفصيلاً (٧٦). كتاب الطرطوسى كله محاولة غير بريعة لنفى شرط القرشية فى الخلافة حتى يبرر تتريك الخلافة.

لم ترد فى أى واحدة من كل الأسفار التى عالجت قضية الحكم إشارة للدولة أو الوطن، فالفكر الإسلامى التاريخى لم يعرف ما يسمى بالأوطان أو الدول كما أشرنا فى مُقَدِّمة الكتاب، وإنما عرف الأمة الإسلامية. ولو كانت تلك الظاهرة حقيقة معيشة فى ذلك الزمان لتناولها الفقهاء بالدراسة. حتى ابن خلدون، أول من تحدث عن نشأة الدول فى التاريخ الإسلامى، ذهب لتوه للحديث عن الملك ووظائفه فى الباب الثالث من المقدمة: طبيعة الملك، حقيقة الملك، معنى الخلافة والإمامة، مراتب الملك والسلطان، ثم عوامل انهيار الملك. ونعترف لذلك المؤرخ الاجتماعى بافتطانه إلى عوامل سقوط الدول قبل أن يخرج قيبونز بزمان بكتابه عن سقوط الإمبراطورية الرومانية والتفسخ الذى قاد لذلك السقوط. وعلنا لا نتوقف عند عناصر الضعف الموضوعية فى الأثر العظيم الذى خلفه المؤرخ الإسلامى الكبير(٧٧)، بل نذهب مباشرة إلى أكبر زلاته: وصفه للحاكم التترى الجلف تيمورلنك الذى التقى به فى دمشق، بـأعظم الملوك من عهد آدم. وإن كان كرستوفر مالرو قد تغنى بأمجاد تيمورلنك (أسماه تيمبورلين العظيم) فقد غلب على الشاعر الإنجليزى الشطح الشعرى فى تمجيد الرجال الأسطوريين فى التاريخ (ونقول النساء إذ نظم مالرو أيضاً رواية فى ديدو ملكة قرطاجنة). ولكن ما بال المؤرخ الاجتماعى الإسلامى الذى وهب عمره لاستخلاص العبر من التاريخ يُبَجِّل ذلك السفاح ؟ لا شك فى أن المؤرخ العظيم الذى حدث وروى عن الجبابرة كان وجلاً مفزعاً فى أول لقاء له بذلك الجلف الجبار(٧٨). وياله

من وجل ذلك الذى جعل ابن خلدون يقول: «شهدت مشارق الأرض ومغاربها، وخالطت فى كل بقعة أميرها ونائبها، ولكن إن امتد بى زمانى، ومَنَّ الله علىَّ بأن أحيانى، حتى رأيت من هو الملك على الحقيقة، والمُسلك بشريعة السلطنة على الطريقة» (ديوان العبر، التعريف بابن خلدون) . ياللعجب، التترى الجلف تيمورلنك هو المُسلك بالشريعة على الطريقة! يتساءل المرء أين محمد بن عبد الله وأين عمر بن الخطاب فى حساب ذلك المؤرخ الإسلامى العليم؟

الحضارة الإسلامية، رغم ثرائها فى مجالات الفلسفة، وعلم الكلام، والعلوم الطبيعية والنظرية، والطب، غفلت تماماً عن الفكر السياسى. فباستثناء المدينة الفاضلة للفارابى،(٧٩) كانت معظم الرسائل الهامة عن الفلسفة السياسية عبارة عن تعليقات على المؤلفات اليونانية. (٨٠) لهذه النتيجة خلص الرئيس محمد خاتمى بعد معالجة رصينة لتطور الفكر السياسى الإسلامى، انتهى فيها إلى أن رحيل الفارابى كان هو بداية النهاية لعصر التنوير السياسى فى الإسلام.(٨١) وكان خاتمى بارعاً عندما تحدث عن الفكر السياسى بين المسلمين، وليس فى الإسلام، ولعله أراد أن ينفى بهذا تماهى المفكرين الإسلاميين مع الإسلام، وينكر شرعية استئثارهم به. رغم ذلك لم يجد فكر الفارابى النضيج من كبار الفقهاء الذين ظلت تستهدى بهم الأمة غير الاتهام بالكفر الصراح وتحليل قتله. هنا نعود إلى أكبر جنايات الغزالى، ذلك البحر المغدق، على تطور الفكر الإسلامى بصورة عامة، وعلى الفكر السياسى بوجه خاص. كان حجة الإسلام، بلا شك، واعياً بالفلسفة، حريصاً على التبحر فيها. ففى قوله: «وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم فى أصل العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائله (أعماق سوئه)». الغزالى، فى تقدير زكى مبارك،(٨٢) سبق ديكارت فى القول بمنهج الشك من أجل الوصول إلى اليقين. قال «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال» (المنقذ من الضلال) . هذا العالم الوَعِّى الذى حض الناس على الاستبصار، نظر فأبصر ثم قضى بالإعدام الفكرى على إعمال المنهج الفلسفى والمنطقى

فى النظر للدين حين قال أن لا علاقة بين الفلسفة والمنطق بالدين نفياً وإثباتاً. وبذلك أنكر الغزالى إعمال الفلاسفة لعقولهم باستخدام مناهج الأدلة المحدثة فى تأويل القرآن، الكتاب الذى أشار خمسين مرة للعقل بكل مشتقات الكلمة: عقلوه، يعقلون، تعقلون، تعقل، نعقل، يعقلها. وعن الذين اقتربوا فى تقويمهم للدين اقتراباً عقلياً، قال الغزالى «إنهم أبقوا من رذائل كفر الفلاسفة (أفلاطون وأرسطو) بقايا لم يوفقوا للنزوع منها كابن سينا والفارابى وغيرهم فوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من متفلسفة المسلمين» (المنقذ).

بذلك الحكم القاطع أوقف الغزالى مسار الفكر العقلانى الذى بدأه الفارابى، وبتسيده على الساحة الفكرية قضى قضاءً مُبرماً على الاعتماد على العقل فى تأويل الشرع، وأكثر من ذلك على التعددية التى أضفت على الساحة الفكرية الإسلامية حيوية نابضة تمثلت فى مجادلات المتكلمة وأهل الاعتزال والفلاسفة. تلك الظلامية ظلت تكتنف المحيط الفكرى الإسلامى إلى أن جاء ابن رشد ليدعو للتأويل بصورة تتوافق مع العقل. قال: «الشريعة والبرهان أختان فى الرضاع، فالحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد عليه»(٨٣). ولكن سرعان ما لحقت بذلك الفقيه العبقرى غوائل التزمت فسجن وأحرقت كتبه فى عهد المنصور العامرى، فخسفت شمس العقل من سماء الفكر الإسلامى. وكان للرئيس خاتمى حديث للكسليك فى بيروت إبان زيارته لها قد لا يرى فيه المتزمتون إلا هرطقة. قال، وهو يرد الاتهام القائل بغربة الإسلام عن العصر، «لو تعارض القرآن مع الحق فأنا مع الحق». ليس فى ذلك القول جحود للدين، وإنما أراد خاتمى أن يقول، بأسلوب رُشدى، الحق لا يضاد الحق. أفهل لجأ الغزالى فى خاتمة عمره، بعد جناياته تلك، إلى تطهير نفسه باللواذ بالتصوف واللجوء إلى المنهج العرفانى. قال أبو حامد «تكشف لى أن دواعى التصديق لا توجد فى علم الكلام ولا الفلسفة بل عند الصوفية». ليت هذا البحر المغدق توصل لهذا الكشف قبل أن يستوقف مسيرة الفكر الإسلامى.

نخلص من هذا إلى أن الفقه الإسلامى الدستورى كان، على الأكثر، فقهاً تبريرياً قادت إليه اعتبارات لا تمت للدين بصلة. ولعل الفقيه الوحيد فى عهود الملك العضوض الذى لم يستذله السلطان هو الإمام النصيح ابو حنيفة. رفض الإمام الانقياد للعباسيين وقد عاصر

منهم ذوى البأس الشديد: أبو عبد الله السفاح والمنصور. كما ناصب الأمويين العداء ودعم تمرد زين بن على بن الحسين ضد بنى أمية، وشجع عليهم محمداً النفس الزكية. وفى سبيل رأيه مات ابو حنيفة فى السجن بعد أن ضربه المنصور وأودعه فى غياهبه. لم يكن هذا شأن حوارييه الأول زُفر بن الهذيل العنبرى الذى وُلى فى عهد بنى العباس قضاء البصرة، ولا شأن صاحبيه: أبو يوسف بن يعقوب بن إبراهيم الذى وُلى قضاء بغداد فى عهد الرشيد، ومحمد بن الحسن الشيبانى الذى وُلى قضاء الرقة ثم الرى، وأصبحا بذلك فقهاء تبرير فى بلاط بنى العباس. وللكاتب المعاصر محمد عابد الجابرى رأى طريف حول تحلق المثقفين العرب حول السلطة ودعمهم لأشد الحكام طغواناً. قال إن هذا امتداد لتاريخ قديم، فما من سلطان فى الدولة الإسلامية إلا وكان له شيعة من العلماء يناصرونه ويبررون طغوانه.

الترابي ودولة الرسول

فى عام ١٩٩٠ صرح الترابى بأنه يرغب فى إعادة إنشاء مدينة الرسول فى السودان،[٨٤] وكانت بعض أقواله فى هذا الصدد تدعو للسخرية. مثال ذلك قوله لصحيفة يومية في الخرطوم: «لقد دخلنا الخرطوم كما دخل الرسول المدينة».[٨٥] مبعث السخرية، أن الرسول لم يغتصب السلطة فى الخفاء، كما فعلت الجبهة يوم ٣٠ يونية سنة ١٩٨٩، كما لم يبن قواعد حكمه على البطش والإكراه. كما أن السودان، أكبر بلاد أفريقيا مساحة، ليس هو يثرب، والترابى ليس بنبى، وواقع اليوم، فى السودان أو غيره، ليس هو واقع القرن السابع الميلادى. لم يوفق الترابى فى اختيار ذلك النموذج لأسباب عددا، فأولاً: تمثل الدولة التى حكمها الرسول ﷺ إقليماً محدوداً، كما كانت الفترة الزمنية التى حكم فيها أيضاً محدودة أيضاً (٦٢٢ م - ٦٣٢ م). ثانياً: كان الرسول ﷺ (بحكم الرسالة) هو مناط السيادة والتشريع من الإرادة الإلهية، ولهذا فأوامره ونواهيه كانت لا تقبل التحدى. ثالثاً: كانت للرسول سلطتان، روحية ومدنية، وحيوية وبشرية، تكمل الواحدة منهما الأخرى. وفى قول ابن خلدون «أن تجربة الراشدين، ناهيك عن تجربة الرسول، استثناء يشبه المعجزات الخارقة، وقد انحسر المد بذهاب عهد المعجزات، ثم بفناء القرون التى شاهدوها وصار الحكم للعادة».

هذا حكم صائب أثبتته كل تجارب الدولة الإسلامية منذ مقتل الخليفة الثالث، وإلى حكم آل عثمان. لهذه الأسباب، تستحيل اليوم إعادة إنتاج مجتمع المدينة، فى المدينة المنورة نفسها، دعك عن نقله إلى دولة تحاصرها التعدديات الدينية، والثقافية، والإثنية، والسياسية. أيضاً يستعصى تطبيق هذا النموذج على دول ذات حدود وطنية، وتضبط سلوكها العام عهود دولية وإقليمية لحقوق الإنسان، وتنظم العلاقات بينها عقود واتفاقيات ومواثيق أممية.

كان مجتمع المدينة المنورة، دون شك، مثالاً عالياً فى التسامح، إن أخذناه فى إطاره التاريخى. أبدى ذلك المجتمع تسامحاً فريداً مع أهل الكتاب، لم يبد مثله الرومان مع المسيحيين، ولا المسيحيون مع اليهود فى أوروبا. كما لم يميز الإسلام بين الناس على أساس الجنس والعرق، فى وقت كانت فيه القاعدة العامة فى جميع الثقافات هى التمييز. ولكن عندما ننظر لمجتمع المدينة من خلال عدسة معاصرة، نجد أنه كان مجتمعاً يخضع لهيمنة الرجال على النساء، كما كان، مع إيوائه لغير المسلمين من أهل الكتاب، لا يمنحهم إلا حقوقاً اجتماعية محدودة، ويحرمهم من الحقوق السياسية. حتى تلك الحقوق المحدودة، لم تكن حقوقاً أصلية وإنما هى حقوق مُنحت لهم فى ظل اتفاق يوفر لهم الأمان فى دار الإسلام مقارنة بدار الحرب. ولكن، اعتباراً من القرن التاسع عشر بدأت المفاهيم الغربية المتعلقة بحقوق الإنسان والشعوب تتطور فى قفزات سريعة حتى بلغت أوجها فى إعلانات حقوق الإنسان بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. فى ذات الوقت عجز القانون الدستورى الإسلامى عن إعادة صياغة نفسه، ليس فقط من أجل التماهى مع ذلك التطور، وإنما أيضاً للتوافق مع المُثل العليا الإنسانية التى أرساها الإسلام. فبدون إصلاح جذرى وشامل للفقه الموروث، على أساس المبادئ الإرشادية الواردة بالقرآن الكريم، يفقد الإسلام راهنيته. وكما يقول «النعيم» إن التطبيق الشكلى لقواعد المدينة المنورة على السودان فى الوقت الحاضر يعنى عدم انطباق وصف أهل الكتاب على السودانيين الذين يعتنقون معتقدات أفريقية تقليدية (واعتبارهم مشركين بنص الشرع)، كما يعنى إخضاع الكتابيين منهم لميثاق الذمة الذى يوفر لهم الحماية، ولكن يحرمهم من الحقوق السياسية.(٨٦) وكما توقع الأستاذ الباحث، أطلق الترابى والجبهة على أعدائهم فى الجنوب (رغم أنهم مواطنون سودانيون)

اسم المشركين، وأعدوا لجهادهم ما استطاعوا من عدة ومن رباط الخيل. على ضوء ذلك التعريف للحرب، يُحرم هؤلاء المواطنون من أى حقوق سياسية أو مدنية، حتى ولو كانت مثل الحقوق التى يوفرها عهد الأمان للذميين والمعاهدين.

إشارة الترابى إلى مجتمع المدينة المنورة، ودستور الصحيفة، من بين كل التجارب الإسلامية، تعنى ضمناً الاعتراف بأن الإسلام السياسى قد أخذ فى التدهور بعد عهد الرسول ﷺ مباشرة، ولم يُضَف إليه جديد منذ ذلك الوقت. وإن كان هذا ما عناه فهو محق. وعلى أى، فصحيفة المدينة (وتسمى أيضاً صحيفة الموادعة) نفسها لم تكن دستوراً لدولة، بل معاهدة بين المسلمين من قريش وأهل يثرب واليهود، (٨٧) وتقضى بالتحاكم إلى رسول الله فى حالات الإخلال بها. ومنذ وفاة الرسول ورحيل صاحبيه (أبى بكر وعمر)، أصبح الصراع على الخلافة صراعاً سياسياً لادينياً، بل عراكاً على السلطة بين أفراد الأرستقراطية القرشية (سادات قريش من بنى عبد مناف). لا ينفى هذا أن الإسلام قد تغلغل فى نظام الدول الإسلامية منذ عهد الرسول وحتى الحقبة العثمانية .ويرجع برنارد لويس هذا التأثير النافذ للإسلام على السياسة، والذى لم تعرفه المسيحية، إلى أن الإسلام نهض أثناء ميلاد إمبراطورية، وأصبح عقيدة لعالم واسع مزدهر ومزهو بنصره فى كنف إيمان جديد، فى حين نهضت المسيحية فى الوقت الذى بدأت فيه شمس الإمبراطورية الرومانية فى الغروب. بالتالى، شكّلت المسيحية هياكلها بمعزل عن الدولة التى كان ينظر إليها أنصار الدين الجديد بعين الاستهجان(٨٨). قال لويس أيضاً أنه فى الوقت الذى كان فيه القديس أوجستين ومفكرو المسيحية الأوائل ينظرون للدولة على أنها شر أهون (lesser evil)، كان المسلمون يرون فى الدولة ـ الإسلامية بالطبع ـ فضلا من الله(٨٩). هذا التعليل، مع صحته، يمكن قبوله، أو الدفاع عنه، فى ظل الإمبراطوريات الإسلامية القديمة حيث كان المجتمع الإسلامى متماسكاً، وكان غير المسلمين راضين بوضعهم فى ذلك المجتمع كمواطنين من الدرجة الثانية، أى كذميين ومعاهدين. إلا أنه من غير المقنع أو الممكن التمسك بهذا التعليل فى عالم جديد متطور لا تتحدد فيه حقوق الإنسان الأساسية وواجباته من خلال التكليفات والضوابط الدينية، بل تعتبر متأصلة فى حقوق المواطنة التى تكرسها عهود ومواثيق دولية

لا سبيل للفكاك. بل إن الالتزام ببعضها (الإعلان الدولى لحقوق الإنسان) هو شرط وجوب لانضمام الدول للمنظومة الدولية. ولهذا فمن المفترض على الدول الإسلامية التى تضم «أقليات» من غير المسلمين، ناهيك عن تلك التى تمثل هذه «الأقليات» فيها ما يربو على ثلث السكان (حال السودان) أن تكفل لهذه المجموعات الحقوق السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، ليس بأقل مما تكفله للمسلمين.

المشروع الحضارى والمرجعية الفقه فكرية للدولة

لتحقيق هدفه السامى: إقامة دولة المدينة، خرج الترابى للناس بمشروع للحكم أسماه المشروع الحضارى. يهدف ذلك المشروع، كما تنبئ أقاويل الترابى، إلى إعادة صياغة المجتمع السودانى، ثم نقل التجربة الرائدة، من بعد، إلى العالم بأسره. وتوحى الشعارات المرفوعة، والأطروحات المبذولة أن لَبِناتِ هذا المشروع مستخلصة من الشريعة الإسلامية (أى من الفقه الإسلامى المتوارث عبر التاريخ عن قدامى الفقهاء). بيد أن مشكلة الترابى، كما هى أيضاً مشكلة غيره من الدعاة المعاصرين للصحوة الإسلامية، هى إعطاء الشريعة (طبقاً للتعريف المتقدم) درجة من القداسة تعادل القداسة التى يمنحها المسلمون للمصادر الأساسية التى تستنبط منها الشريعة: القرآن الكريم والسنة. وكما أبنّا منذ هنيهة، لم تكن الدولة الإسلامية التاريخية إلا ظاهرة سياسية خلقتها نفس الظروف التى تخلق الدول، واعترتها نفس الملابسات التى تعتريها، ولجأت إلى نفس الوسائل التى تلجأ إليها (بما فى ذلك العنف، والإيلاف بالرشاء، واستغلال الدين لخدمة أغراض السياسة). وبما أن الدولة، بهذا المعنى، لم تعد مؤسسة دينية تحكمها نظرية أصولية، تصبح الشريعة، من حيث هى أوامر دينية تطبق على المشاكل العملية فى الحياة العامة، وتتعلق بالقرائن التاريخية، ظاهرة علمانية، أى محايدة فى أمر الدين. وكما تقول إحدى الباحثات فى تطور القانون الإسلامى فى السودان، الشريعة، فى جوهرها، دينية، ولكنها لدرجة عميقة علمانية بمعنى أنها تنشد السير السليم بالمجتمع الإسلامى وتعالج، منذ بدئها، مشاكل عملية.(٩٠) إلى هذا الرأى اتجه أيضاً جمال البنا حين قال:من أبرز دلائل علمانية الإسلام إبعاد كل المحاولات اللاهوتية التى تستعصى على العقول من مجال العقيدة. فحرية العقيدة فى الإسلام، وانتفاء المؤسسة

الدينيـة، وبسـاطة فكرة الألوهيـة، أبعد الإسـلام عن الثـيـولوجـيـا بقـدر مـا قـربهـا إلى العلمانية.[٩١] وحقيقة، برفضه للكهنوت، واعتباره كل مسلم رجل دين، يصبح الإسلام، إلى حد ما، علمانياً.

يدعو للحيرة أن يذهب الترابى الذى كان يؤكد فى عام ١٩٦٨ (خلال مناقشات مشروع الدستور الإسلامى فى البرلمان) أن العلمانية ظاهرة غريبة عن الإسلام، للقول مؤخراً أنه لا يرى فى العلمانية ما يضير الإسلام فى شىء. ففى حديث مع آلان شيفالييه، ذكر أنه لا يعترض على العلمانية، إذ ليس فى الإسلام كنيسة أو هيكلية دينية تتحدى الدولة.[٩٢] وعندما سأله شيفالييه عن ولاية الفقيه فى إيران (المادة ١١٠ من الدستور الإيرانى)، والتى تعلو على كل السلطات الدستورية، أجاب بأن السودان ليس دولة شيعية. أما عن دوره فى نظام الجبهـة، والذى لم يكن يقل فى نفاذه عن دور الخمينى وخاميئنى فى إيران، ذكر الترابى للصحفى الفرنسى، أنه ليس دوراً بابوياً، وإنما هو دور مفكر يدل الناس على الطريق إلى الله. وبصرف النظر عن التضارب فى وجهتى نظر الترابى (وجهة نظره فى عام ١٩٦٨ التى أدان فيها ما أسماه التوجهات العلمانية فى السودان، ووجهة نظره لشيفالييه التى يلمس فيها المرء روغاناً عن لب المشكل) نتفق مع قوله أن الظروف التى أنجبت العلمانية لا تنطبق بحال على الإسلام. فالعلمانية نشأت فى ظل خلافات مذهبية حادة (الكاثوليك والبروتستانت) كانت أكثر مراحلها دموية هى مجزرة (سان بارثولوميو) فى عام ١٥٨٢، وفى واقع الأمر، أنكر الكاثوليك على البروتستانت حق المواطنة كما جاء فى إنذار جاك بوسويه للبروتستانت (Avertissement aux Protestants)[٩٣] فالعلمانية، بهذا الفهم، كانت تمثل انعتاقاً من ربقة الهيمنة باسم الدين، لهذا كانت صيحة البروتستانتى، رابوسانت ايثينى فى الجمعية الوطنية الفرنسية: «نطالب بالحرية الكاملة، كمواطنين لهم عقيدتهم الخاصة، وليس فقط احتمالنا (tolerating us)». الكنيسة أيضاً كانت تدعو الناس للإنهماك فى عالم الغيب (العالم الآخر)، وترى فى إنشغالهم بأمور دنياهم، أو التفكير فيها، عملاً لا دينياً ومناهضاً للكنيسة (anti-religious and anti- church)، بتلك النظرة الإنغلاقية جعلت الكنيسة من المعارف الدنيوية، بشقيها المعرفى والقيمى، أمراً دينياً هى وحدها المؤهلة

للقضاء فيه، ولهذا أقامت محاكم التفتيش، وأصدرت صكوك الغفران. هذه هى البيئة التى أنجبت العلمانية فى عصر التنوير أولاً، كأسلوب عقلانى لإدراك الطبيعة والتاريخ دون وقوع فى ثنائية المقدس والدنيوى النجس (sacred and profane)، وثانياً كمشروع سياسى لإلغاء هيمنة الكهنوت على المحيط العام، أى غير الدينى. والعامل الأخير كان وراء إيقاف الثورة الفرنسية للامتيازات التى كانت تتمتع بها الكنيسة فى أغسطس ١٧٨٩، ثم تأميم ممتلكاتها فى نوفمبر من نفس العام.

هذه النظرة للعلمانية تختلف كثيراً عن النظرة المعاصرة، فقانون ١٩٠٩ فى فرنسا والذى تطلق على المادة الثانية منه مادة فصل الدين عن الدولة يقول فى تلك المادة: «لا تعترف الجمهورية بأى مرتبات أو إعانات لأية عقيدة». نفس المادة تنص أيضاً على ما يلى: «تضمن الدولة حرية العقيدة فى المؤسسات العامة مثل المدارس والكليات والملاجئ والسجون». العلمانية الأوربية ليست، كما يقول النظام أو الصادق المهدى دوماً، إلغاءً للأديان، بل هى تحريم لاستغلال المال العام والسلطة العامة فى دعم أية عقيدة. ومن الطريف أن إيطاليا، أقرب الدول الأوربية للكاثوليكية تعكف الآن على استصدار قانون يكفل لغير المسيحيين حرية ممارسة شعائرهم على الوجه الذى يريدون. فمثلاً، بموجب اتفاق مع الفاتيكان فى عام ١٩١٩ لا تعترف الدولة الإيطالية إلا بالزواج الكاثوليكى، ولهذا ينص مشروع القانون الجديد على اعتراف الدولة بالزيجات التى تتم بين مواطنيها وفق ما تقول به نظم معتقداتهم. هذا القانون وضع خصيصاً لحماية حقوق المجموعات المسلمة التى نزحت إلى إيطاليا واستقرت فيها من شمال وغرب أفريقيا، والصومال، ودول البلقان، والأكراد. كما تضمن المشروع حقوقاً واضحة لهؤلاء المسلمين مثل حق الانتماء للقوات المسلحة، ممارسة شعائرهم بصورة جمعية أو فردية، توفير الطعام الحلال لهم فى المستشفيات والسجون. هذا المشروع أقرته كل الأحزاب الإيطالية بإستثناء رابطة الشمال التى قالت أن مسلمى ايطاليا لا يستحقون هذه الامتيازات لأن دولهم لا تمنح حقوقاً نظيرة لغير المسلمين. هذه هى العلمانية المعاصرة، ولعل دعاة نبذها فى ديارنا سيجدون أنفسهم فى ضيق أمام ما قالت به رابطة الشمال فى إيطاليا، طالما ظلوا لا يوفرون حقوقاً لغير المسلمين من مواطنيهم مثل تلك التى تجهد الدول العلمانية نفسها لتوفيرها لمسلميها.

وعلى أى، فإن الثنائيات التى ابتدعها الفقهاء المحدثون، وأنكرها الترابى بآخره، لا يعرفها الإسلام، بل إن الحكماء والفقهاء أعملوا عقولهم حتى فى شرح الذات والمقاصد الإلهية، للجمع بين الإلهى والطبيعى (ابن سينا فى الإشارات والتنبيهات). ولئن كان الترابى صادقاً مع نفسه فى نفى هذه الثنائية عن الإسلام، لتوجب عليه أن يذهب إلى النهايات المنطقية لأطروحته التى تقول أن الإسلام، بطبيعته العقلانية تلك، يجب أن لا ينكر على المسلم استخدام العقل للوصول إلى الحقيقة النسبية عبر الاستدلال المنطقى، أو لما يحقق مصلحته على الأرض (وكأنه يعيش أبداً) بمنطق الصالح وغير الصالح، لا بمنطق الحلال والحرام. ولكن، صدق الترابى أو لم يصدق، فإن الواقع يهزمه. وكما سنبين لاحقاً فى هذا الفصل، لما يزل المنهج الإسلامى السنى، كحال الشيعة، يخضع لسطوة كهنوت جديد اسمه الفقهاء، وقد تحلق عدد كبير من هؤلاء الفقهاء حول الترابى، وكان بتأييدهم غابطاً مسروراً. ومن المفارق أن الكنيسة قد تطورت فى القرن العشرين حتى برز من وسطها تيار يسمى المسيحية العلمانية يقول إن لرسالة المسيح بعدا دنيويا فى حياة الناس اليومية. لأجل هذا، أخذ بابا الكاثوليك يطوف العالم، لا لينشر بركاته على الأنصار، بل ليتحدث عن قضاياهم الحياتية مثل الفقر، والديون، وحقوق الإنسان، والتحرير الاقتصادى، بل وإدانة الرأسمالية الجامحة والعولمة المتوحشة. تلك هموم لا مكان لها فى أولويات الفقهاء المعاصرين فى ديار المسلمين، وكان أجدر بالترابى، العالم بأصول الدين ومعانى الكلمات، أن يقول أن الإسلام، برفضه للدولة الثيولوجية، هو علمانى أى عقلانى فى جانب منه. وما كنا لنقحم القارئ فى هذا الموضوع، أو ندنيه إلى موضوعنا، لولا التخليط المتعمد والتفسير المخل لمفهوم العلمانية، خاصة ما يرد فى أقوال أهل السياسة فى السودان، ممن ينادى بها، ومن يرفضها.

ما هى الشريعة، إذن، التى حاول الترابى وغيره من الإسلامويين المعاصرين تطبيقها على السياسة العامة ؟ نؤكد من جديد، أن تلك الشريعة مستخلصة، إلى حد كبير، من الآراء التى استنتجها الفقهاء القدامى من مصادر التشريع الرئيسية فى الإسلام: القرآن والسنة. وما لجأ الفقهاء إلى ذلك الاستنتاج إلا للاستجابة لواقعهم المعاصر عبر آلية البرهان الاستنباطى

لتقعيد أحكام جديدة تتوافق مع المتغير. لولا ذلك الاجتهاد لتجمدت القواعد المعيارية الإسلامية عبر الزمان. ولكن، مع تغير العصور، وتبدل الأزمنة، أصبح لزاماً على الفقهاء الجدد، أمثال الترابى، استخراج قواعد جديدة مستمدة من نفس المصادر الأساسية عبر آلية الاجتهاد، من أجل الإيفاء بما تتطلبه الاحتياجات المستجدة. بيد أن التفريع على الأصول يستلزم إدراك مفاهيم العصر ومتطلباته وميكانيزمات التفكير فيه. هذا بطبعه، يقضى بإعادة النظر فى أدوات التحليل لما فى القضايا المستجدة من حلقات معرفية متعددة ومترابطة (القانون، السياسة، الاقتصاد). ومن لا يدرك هذه المعارف والآليات (أو يحرص على إدراكها) لا يستطيع نقد التجارب الإنسانية المعاصرة فى هذه الحلقات المعرفية المتعددة من منظور إسلامى، ناهيك عن نقضها. كما ليس من مصلحة الإسلام فى شىء أن يضع المجتهد حواجز إدراكية بينه وبين هذه المعارف. كل هذه أمور ليست غريبة على الترابى، ولا هو غريب عنها، ولهذا يذهلنا نبذه لكل إنجازات الفكر الإنسانى، خاصة فى السياسة، وهو زعيم بأن له بديلاً إسلامياً أفضل منها لم يجلوه على الناس فى كتاب، ولم تكشف عنها التجارب الإسلاموية الراهنة، بما فى ذلك تجربته. ويعنينا أمر الترابى أكثر من غيره لأنا أولاً نناقش التجربة الإسلاموية السودانية وهو شيخها، وثانياً لأنا لا نضعه فى سطر مستقيم مع الأشياخ الفقهاء الذين صلّبوا شرايين الشرع باستنساخهم للتراث حتى بهتت صورته الأصلية. هؤلاء أخذوا قول الإمام الأوزاعى مأخذاً حرفياً: «قف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكف عما كفوا عنه». هذا، وأيم الحق إيذان بنهاية التاريخ، ولكن التاريخ، لم يقف عند الأوزاعى، ولن يقف عند الترابى. ومن المفارقات، كما أسلفت الإشارة، لجوء الحكماء القدامى لأدوات من خارج المنظومة الفكرية الإسلامية (ابن سينا، ابن رشد، الفارابى، الكندى، ابن باجة) لاستنباط أحكام فى الدين، ذهبوا بها حتى إلى تفسير الإلهيات. لهذا من الحمق الظن بأن فى تبنى مناهج الأدلة الحديثة خروجاً عن الجادة. هؤلاء، كما قلنا، إغترفوا من فيض الحضارة الهيلينية، واعترفوا لأهلها بالفضل. ولا شك فى أن الركون إلى أحكام الفقهاء القدامى، بالرغم من صلاحيتها فى زمانها ومكانها، بل وإضفاء قدسية عليها تكاد تتكافأ مع قدسية الأصول، يفقد الإسلام راهنيته بسبب ما فى

تلك الأحكام من تناقض جوهرى مع الواقع المعيش. هذا الركون ينبئ أيضاً عن محاولة لإعفاء النفس عن إعادة تشكيل الموروث ليتطابق مع المتغير.

يصل التناقض غايته فى مجال حقوق الإنسان المعترف بها اليوم دولياً، كما سلفت الإشارة. فمن العسير على أى حاكم مسلم اليوم أن يتوفر على مقولات الفقهاء القدامى لا يفارقها، ليؤصل حقوقاً تتسق مع تلك التى تمنحها الشرائع الدولية الراهنة فى مجالات مثل الحقوق السياسية والاجتماعية للمرأة، وحقوق غير المسلم فى المجتمع المسلم، وحقوق الأرقاء حيثما كان هناك رقيق، وحرية الضمير بمعنى حق المرء فى ألا يكون له دين أو أن يخرج (يرتد) عن دينه. مصدر هذه الحقوق التى تواضعت عليها الإنسانية هو الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى يقول فى ديباجته: «لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة فى جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل فى هذا العالم، فإن الجمعية العامة تنادى بهذا الإعلان العالمى لحقوق الإنسان على أنه المستوى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة فى المجتمع إلى توطيد احترام هذه الحقوق والواجبات عن طريق التعليم والتربية ولاتخاذ إجراءات مطّردة قومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة فعالة بين الدول الأعضاء». هذه الحقوق، إذن، لا تخضع لاختزال بسبب العقيدة أو العرق أو الجنس، كما ليس فى كليات الإسلام وأصوله ما يعارض أو يناقض القيم التى رفع الإعلان راياتها. فالإسلام دين عالمى وسرمدى، وقوام العالمية والسرمدية قيم لا تبليها طوارق الحدثان مثل الإحسان، القسط، التوازن بين المادى والروحى، وقبول الآخر. يقول تعالى فى الإحسان ﴿للذين أحسنوا فى هذه الدنيا حسنة وأرض الله واسعة﴾ (الزمر٣٩/١٠)، ويقول ﴿ويدرءون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار﴾ (الرعد ١٣/٢٢) وفى التوازن بين المادى والروحى يقول الكتاب الكريم: ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك﴾ (القصص ٢٨/٧٧). وفى قبول الآخر يدعو الله إلى العدل حتى مع ألد الخصوم ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾ (المائدة ٥/٨). وقد

سعى العالم السودانى الإسلامى، محمود محمد طه، لتسور هذا المشكل بالتمييز بين الآيات والسور القرآنية المكية، وهى الأصول لأنها تتضمن قيماً معيارية كالعدل والمساواة وتوقير كرامة الإنسان، وبين الآيات والسور المدنية التى أرست أحكاماً ونواهى عملية لا تفهم إلا فى إطار حالة تاريخية محددة. ابتناء على ذلك التحليل انتهى الأستاذ شهيد الفكر إلى أن الجهاد والرق وعدم المساواة بين الرجال والنساء ليست أصلاً فى الإسلام.(٩٤) ومن المؤسى حقاً أن يكون اغتيال نميرى لذلك الشيخ المجتهد مبعث سرور لدعاة الإحياء الإسلامى، خاصة أولئك الذين يتحدثون عن سماحة الإسلام.(٩٥) فالأستاذ محمود، فى نهاية الأمر، لم يكن أكثر من مجتهد، قد يخطئ وقد يصيب، وليس من طلب الحق فأخطأه، كمن طلب الباطل وأدركه.

أفكار محمود تناولها عدد من المعلقين بأدب جم، منهم الأستاذ حسين أحمد أمين فى مقدمته لكتاب عبد الله النعيم نحو تطوير التشريع الإسلامى (دار سيناء ١٩٩٤)، كما تناولها جمال البنا فى كتابه (الدعوات الإسلامية المعاصرة). وحين وجد الأستاذ حسين فى تلك الأفكار مخرجاً منجياً من المأزق الفكرى الذى حشر فيه الفقهاء أنفسهم، ذهب البنا لإقرار ما أسماه الجوانب الحسنة فى طرح محمود مثل تقرير المساواة بين الرجال والنساء، إلا أنه لم يقره حول تمييزه بين آيات الأصول وآيات الفروع لأن الرسول، فى ما قال البنا، لم يكن ليعجز عن تطبيق آيات الأصول فى المدينة وهو حاكمها المطلق الذى لم يظفر من أهلها بالطاعة فحسب، ولكن بالثقة والتقديس، وهكذا يكون الحوار بين المستنيرين. وكما قال الشاعر السودانى المبدع عالم عباس فى رثائه لمحمود (السطور الأخيرة فى دفتر الحلاج الثانى)

تنهزم الأفكار، نعم

لكن بالأفكار

يحتك المنطق بالمنطقِ،

والحُجةَ بالحُجةِ،

والبرهان الساطع بالبرهان

نتجادل حتى

ينثلم الراى الأوهى

فى وجه الراى الأقوى
نختلف كما يختلف الناس
ولكن، يا للخزى ويا للعار
إن افلسنا حتى ضقنا
ذرعاً بالراى الآخر.

الشريعة التاريخية (الفقه) مازالت تتضمن حتى اليوم أحكاماً، لو طُبقت حرفياً، لتجاوزت ما تواضع عليه العالم حول حقوق الإنسان. مثال ذلك: قطع يد السارق فى القوانين الجزائية، وتقييد حق المرأة فى مجال الميراث وفى قانون البينات (law of evidence)، وإقرار الجهاد، والحد من حقوق الأرقاء مما يعنى الاعتراف بمشروعية الرق، وحرمان غير المسلمين من شغل المناصب الهامة (الولاية الكبرى).[٩٦] بعض هذه الأحكام، بلا شك، ترتكز على نصوص قرآنية، كما يمثل بعضها الآخر اجتهاداً يتناقض مع كليات الإسلام. وفيما هو قطعى الدلالة فى الكتاب يجمع الفقهاء على ألا اجتهاد مع النص، وهذه مقولة تحتاج إلى تضييق عندما يتعارض النص مع واقع الحياة ومتغيراتها. فلئن جاز ذلك الحكم الصارم فى أمور قطعية الدلالة كالتوحيد، وفرضية العبادات، حسبما وردت فى الكتاب الكريم، أو اتسقت مع الفطرة (والإسلام دين الفطرة)، إلا أن الحكم لا يمكن أن يكون بنفس الدرجة من الصرامة فى الأمور التى تتغير بتغير الظروف. من ذلك اجتهاد عمر فى حد القطع (تعطيل الحد فى عام الرمادة)، وتبديله حكم الله فى سورة الجهاد (الأنفال). فى الحالتين تجاوز عمر النص القطعى بعد أن اجتهد الرأى، لا اعتماداً على القرآن النصى (textual Qoran)، وإنما على الغايات الشرعية من ذلك النص، أى الفائدة التى قصدت إليها نصوص القرآن. وبقراريه هذين لم يحقق عمر النِصفة فحسب، بل حمى السلام الاجتماعى. فتعطيل حد السرقة كان قراراً من حاكم رشيد يدرك أن الأحكام بعلتها، فإن انتفت العِلة انتفى الحكم أو عُطل حتى تعود العلة من جديد. أما قراره حول الفىء فقد حال بين المسلمين وبين الترف المسترخى، والفساد الذى ينهك الأمم. كان سادات قريش من أهل الرسول فرحين بالمال الوفير الذى جاءهم نَفَلاً وغنيمة، ولهم فيه بنص الكتاب حق. إلا أن عمر أخذ يبكى عندما تكدست الأموال فى بيت

المال، فقيل له هذا موقع فرح. قال: «والله ما أعطى الله هذا أقواماً إلا ألقى بأسه بينهم». ثم قال «إن الأمة إلى تدهور كالجمل البازل (الذى طلع نابه) لا يكون بعده إلا الضعف والتدهور. إن قريشاً يريدون أن يجعلوا من مال الله دولة بينهم، أما وإن ابن الخطاب حى فلا. ألا وإنى قائم بِحَرة المدينة (أرض بظاهر المدينة) آخذ بحِجرهم (ما بين يدى الإنسان من ثوبه) أن يتهافتوا على النار». هذا الاجتهاد مع النص لم يدخل عمر فى زمرة المُعطلة، أو يحمل فقيهاً على امتداد التاريخ الإسلامى لينعته بالخروج عن الدين، كما ينعت فقهاء اليوم الرافضين لحدود القطع والرجم.

وقبل عمر لم يلتزم أبوبكر قول المتأخرة أن لا اجتهاد مع النص حين أنكر على فاطمة بنت رسول الله حقها فى ميراث أبيها، علِماً أن القرآن يقول أن خُمس الغنائم للنبى ولذوى القربى. قال أبوبكر لفاطمة: «سمعت النبى يقول الأنبياء لا يورِثون، فما تركوه صدقة». فاستخصمت فاطمة أبابكر وجادلته بما جاء فى القرآن عن الغنائم، وما جاء فيه على لسان زكريا عن ابنه يحيى: ﴿ويرثنى ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضيا﴾ (مريم ١٩/٦) لم يكن فى احتجاج فاطمة كفاية لأبى بكر، بل غلّب الحديث على القرآن، لكيلا يكون المال دولة بين قريش، حتى وإن كان القرشى هو فاطمة بنت رسول الله. وإلى جانب أبى بكر وقف عمر، فخاصمتهما حتى لحقت بربها. يعجب المرء من أمر قوم يريدون العود بنا لمدينة الرسول، ولا يطيب لهم الاستدلال عن طهارة الحكم ورشاده إلا بمآثر صاحبى رسول الله، ولكن ما أن يفاجأوا بمجتهد مستنير يسعى للاسترشاد بسوابق أرساها الرجلان، حتى ينتفضوا مذعورين، يهرفون بالحديث المتهالك عن إنكار المعلوم فى الدين بالضرورة، أو بالقول: لا اجتهاد مع النص.

نعود لموضوع حقوق الإنسان لنقول أن جميع الدول الإسلامية - بما فيها السودان - تعترف اليوم بتلك المبادئ[٩٧]، وتتعامل معها باعتبارها أعرافاً ملزمة قانوناً.[٩٨] ويعود اعتراف كافة أمم العالم بهذه الحقوق؛ حسب رأى القانونى النعيم، إلى قاعدة ذهبية فى القانون الدولى المعاصر هى مبدأ تبادل المصالح. هذه القاعدة تقول أنه مادام كل شخص يعامل الآخرين كما يحب أن يعاملوه، ينبغى عليه تبعاً لذلك أن يعترف لهم بنفس الحقوق

المدنية التى يدعيها لنفسه، بغض النظر عما إذا كان الشخص رجلاً أو امرأة(٩٩). الطابع العالمى لتلك الحقوق ينأى بها عن الإقليمية، مما يبطل الحجج الرامية إلى نسبتها لدين معين. فعلى سبيل المثال كثيراً ما يذهب المحللون المسيحيون إلى رد هذه الحقوق إلى أصل يهومسيحى، وفى هذا إجحاف بتلك الحقوق لأنه ينفى عنها طابعها الإنسانى. كما درج بعض المفكرين المسيحيين فى الغرب إلى رد أصول القوانين المعاصرة حول حقوق الإنسان والمفاهيم المرتبطة بها إلى الثورة الفكرية فى أوروبا والتى قادها الحريون (libertarians)منذ عهدى جون لوك وجان جاك روسو. وقد أكد الفيلسوفان على مبدأ الحرية الشخصية، وواجب الدولة فى حماية الفرد باعتبارها حقوقاً أصلية غير موهوبة من أحد.(١٠٠) هذا زعم صحيح إن عنوا به أن منظومة حقوق الإنسان وهيكليتها الراهنة نتاج للفكر الأوروبى، إلا أن الادعاء بأن أصول تلك المبادئ هى، حصراً، أصول أوروبية فادعاء لا يسنده دليل، بل يعبر عن تمركز الأوروبيين فى ذواتهم (euro-centrism)(١٠١) وفى الحقيقة، ظل المفكرون الأوروبيون فى القرن التاسع عشر - على اختلاف منابتهم الفكرية - يتعاملون مع الأغيار باعتبارهم برابرة لا يحق لهم التمتع بمثل تلك الحقوق. هذه النظرة الازدرائية للأغيار يتفق فيها جون ستيوارت ميل مع فريدريك انجلز، رغم اختلاف اتجاهاتهما الأيديولوجية.(١٠٢) ثانياً، أغفل المفكرون الأوروبيون، فى سعيهم اللاهف لقصر الأصول الفكرية لحقوق الإنسان على عصر التنوير فى أوروبا، إسهامات الحضارات والأديان الأخرى مثل اليهودية والمسيحية والإسلام فى إرساء مفاهيم حقوق الإنسان. ثالثاً لم تخلُ أفكار بعض أهم الآباء المؤسسين الأوروبيين لمنظومة الحقوق السائدة اليوم من تحيز عرقى، مثال ذلك شارل لويس مونتيسكيو صاحب روح القوانين، الذى برر استعباد السود فى أمريكا لأن «الله لا يضع روحاً طيبة فى جسم أسود». لكل هذه الأسباب يتعارض مع حقائق التاريخ هذا الحصر العقلى (أى الإثبات أو النفى اللذين لا يجيز العقل شيئاً آخر غيرهما) لاستكشاف حقوق الإنسان على أوروبا وحدها. فمسيح النصارى، عيسى لم يكن أوروبياً، كما لم يكن نبى اليهود، موسى أوروبياً هو الآخر. رسالات هذين النبيين ووصاياهما حضت على توقير كرامة الإنسان، وعلى التسامح، وعلى فعل الخير. أما فى

الإسلام، فقد جسدت الآيات القرآنية، كأروع ما يكون التجسيد، مبادئ إنسانية رائعة تكرس حق الحياة: ﴿من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا﴾، (المائدة: ٣٢/٥)؛ والاستقامة: سأل عبد الله الثقفى الرسول ﷺ: «قل لى قولاً فى الإسلام لا أسأل بعدك أحداً عنه». قال الرسول: «قل آمنت بالله ثم استقم»؛ والمساواة بين البشر، ففى خطبة الوداع: «أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد. كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى». ولكن، يظل الإسلام قاصراً عن الإستجابة لنزوع إنسان العصر الحالى إلى قيم الحرية والكرامة بمعناها المتعارف اليوم، طالما استمر الإسلامويون الجدد فى الربط بين تلك المفاهيم والشريعة (الفقه). فالإسلام، كما يفهمونه ويوضحونه للناس، يصبح عدواً للحضارة، وخصماً للتقدم. إن وقوف الإسلام فى صف واحد مع المفاهيم العصرية لحقوق الإنسان هو وحده الذى يجعل منه نصيراً للحضارة والتقدم. ولكيما يحدث هذا، لابد من تغيير داخلى فى مناهج الاجتهاد يُفضى إلى تناغم بين المعارف والخبرات الحديثة والاجتهادات القديمة، وبين القيم الإنسانية ومبادئ الدين الحنيف.

إن المبادئ المعاصرة لحقوق الإنسان، كما قلنا، لا تتناقض بأى حال من الأحوال مع القيم المعيارية الثابتة فى الإسلام، أو قيم أى دين آخر يُكَرِّم الإنسان. وقد استرشد اليهود والنصارى، إلى حد بعيد، بالقيم الأخلاقية السامية المنصوص عليها فى المسيحية واليهودية فى موقفهم من قضية حقوق الإنسان، دون أن يحبسوا أنفسهم داخل القوالب الضيقة التى ابتدعها آباء الكنيسة القدامى فى تفسيراتهم لكتبهم المقدسة. ولن يفيد الإسلام فى شىء لجوء المجتهدين المعاصرين إلى سرقة أردية الآخرين والتجلبب بها، ثم نسبتها للإسلام. مثال ذلك أحكام الشيخ يوسف القرضاوى الذى كتب، مثلاً، يقول «الشورى ملزمة والخليفة أو رئيس الدولة ينتخب انتخاباً عاماً وإن مدة رئاسته محددة ثم يعاد انتخابه مرة أخرى. وإن أهل الشورى هم الذين يرضاهم الناس عن طريق الانتخاب وان للمرأة حق الانتخابات والترشيح».[١٠٣] لو قال الشيخ المجتهد إن منهج الحكم الذى توصلت إليه الليبرالية الغربية هو نموذج جدير بالاقتداء، أو أنه لا يتعارض مع مقاصد الإسلام وكلياته، لقبلنا فتواه. أما

أن يذهب للقول بأن مناهج الحكم غربية الأصل هى الشورى بعينها، فهذا وأيم الحق مصادرة على المطلوب. فالشورى التى يقول الشيخ، ويزعم معه الإسلامويون اليوم، أنها مرادف للديموقراطية الليبرالية كانت، كما أبنا، مقصورة فى الدولة الإسلامية التاريخية على النخبة من الذكور "الأحرار المسلمين؛ لم تشمل النساء، ولم تشمل العبيد، ولم تشمل المعاهدين الذميين. كما لم تعرف تلك الدولة الإسلامية نظاماً للانتقال السلمى للسلطة، إذ حكم الخلفاء الأربعة (أو الخمسة إن أضفنا لهم الحسن) الدولة الإسلامية ولم تكن ولاية أى منهم محدودة بزمان إلى أن توفاهم الله، ومنهم من اغتيل فى صراع سياسى (عثمان وعلى والحسن). وكما أسلف الذكر تحولت الدولة الإسلامية بعد صفين إلى هرقلية بيزنطية، أو كسروية فارسية. فأى مرجعية إسلامية تلك التى لجأ إليها الشيخ لاستنباط حكمه. ما نسعى لنقضه هنا أمر محدد: الزعم بأن الشورى التى وردت فى القرآن، ومورست فى الديوان الأميرى، هى الديموقراطية بمعناها الليبرالى: المشاركة الشعبية فى اختيار الحاكم عبر الانتخابات، حقوق المواطنين فى تلك المشاركة دون تمييز على أساس الدين أو الجنس، الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائيةإلخ. هذا التلفيق لا يفيد الإسلام بأى درجة من الفائدة، بل هو قرصنة فكرية من فقهاء تقاصرت هاماتهم، من ناحية، عن هامات فقهاء الزمان الخالى الذين اجتهدوا الرأى، ما استطاع فكرهم لذلك سبيلاً، لكيما يوفقوا بين الثابت والمتحول. ومن ناحية أخرى، عجزوا، فيما هو بائن، عن استيعاب الفكر الحديث فسعوا إلى قبره. فمنظومة حقوق الإنسان التى تنطلق من قاعدة معرفية إنسانية، وليس بالضرورة من أصول غربية، هى اليوم فروض لا نوافل. ومن يقول أنها تتعارض مع أصول الدين، يجهل تلك الأصول ويرمى بنفسه خارج إطار التاريخ.

التلفيق لم يقف عند الفقهاء، بل شمل الدول والمؤسسات. فعلى سبيل المثال أعد الأزهر فى عام ١٩٧٩ ما أسماه مشروع دستور إسلامى[١٠٤]، كما صدر فى عام ١٩٨١ ما عُرف بالإعلان الدولى لحقوق الإنسان فى الإسلام. على إعداد ذلك الإعلان فى باريس أشرفت مجموعة من العلماء المسلمين المحافظين تحت رعاية المجلس الإسلامى العالمى، وقدمته إلى اليونسكو كوكبة من الزعماء ضمت رئيسين سابقين: أحمد بن بيلا والمختار ود داده.

وفى عام ١٩٩٥ صدر إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان فى الإسلام. جميع هذه الوثائق تضمنت اجتهادات الفقهاء المعاصرين لتأصيل العهود الدولية لحقوق الإنسان فى الإسلام. وهذا بلا شك، اعتراف بأن التزام الدولة الإسلامية بعهود ومواثيق حقوق الإنسان أمر لا معدى عنه، ولا مهرب منه. ولعل هذا أيضاً هو السبب الذى حدا بمنظمة الدول الإسلامية للنص فى ديباجة ميثاقها على إلتزام الدول الأعضاء بالقانون الدولى وحقوق الإنسان الأساسية.

ولكن، إن كان فى منظومة حقوق الإنسان نص واحد يعلو على كل النصوص، فذاك هو النص على حق المساواة (المادة ١ من الإعلان الدولى، المادتان ٣ و٢٦ من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية، المادتان ١و٢ من الاتفاق الدولى لإزالة كافة أنواع التمييز ضد المرأة) . حق المساواة هذا، فيما يتعلق بالمرأة، أُخضع فى الوثائق الإسلامية المشار إليها للشريعة، بالرغم من أن المادة ٣(أ) من إعلان القاهرة تقول أن كل الأشخاص متساوون أمام الشريعة، لا تمييز بينهم فى تطبيقها عليهم وحمايتها لهم. ولكنا نعرف جيداً أن الشريعة، كما يفهمها الفقهاء المعاصرون امتثالاً لأحكام الفقه الموروث، هى قانون غير محايد إذ يميز الذكر على الأنثى، والحر على العبد، والمسلم على غير المسلم فى بعض الحقوق الأساسية، فى حين أن القاعدة القانونية فى المساواة تقوم على الحيدة والتجريد. هذه المساواة تنتفى فى تقييد حق المرأة فى الحركة فى حدود الشريعة (المادة ١٢ من إعلان القاهرة) ، وهو تقييد لا ينطبق على الرجال. كما تنتفى فى الزواج عندما تقول المادة ٥(أ) أن لا تمييز فى الزواج على أساس العرق أو اللون أو الوطن، وتصمت المادة على التمييز على أساس الدين. نفس الأمر ينطبق على حق المرأة فى الميراث والذى أخضعه فقهاء الأزهر فى مشروع دستورهم للشريعة. ومن المفارقات أن ينص إعلان القاهرة على أن المعتقد يضمن الكمال البشرى ويحفظ الكرامة، فى حين يحدد هذا المعتقد، وفق رؤية الفقهاء له، درجات ومستويات مختلفة للكرامة الإنسانية. ونكاد نجزم بأنا لو قلنا لهؤلاء الفقهاء أن المشروعية السياسية لحقوق الإنسان المعاصرة مستمدة من عقد اجتماعى بين مواطنى الدولة لكفالة حقوق طبيعية ولد بها الإنسان، لقالوا: الإسلام أسبق إلى هذا؛ أو ليس

عمر هو القائل: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً. نحن مثلهم ندرى ما قال عمر، ولكنا أكثر دراية ووعياً منهم بأن عمر، تأكيداً لمقاله، لم يكن يعبد النصوص. هذا مثال آخر لروغان الفقهاء المعاصرين، فالقضية ليست هى ما قاله عمر، بل هى انعكاس مقاله فيما يُصدرون من أحكام، كما ليست هى ما جاء به كتاب الله، بل هى بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى قراءة الكتاب.

من الواضح أن الفقهاء المجتهدين قد التزموا التزاماً صارماً بما ورد فى الكتاب حول حقوق المرأة فى سورة النساء. بيد أن تلك الآيات لا تفهم إلا فى سياقها التاريخى حيث تنزلت بعد هزيمة المسلمين واستشهاد عدد كبير منهم مما اقتضى تقنيناً جديداً للطلاق والميراث. ذلك التقنين منح حريات واسعة للمرأة فى مجتمع كان مكان المرأة الطبيعى فيه تحت التراب : ﴿وإذا بُشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مُسوداً وهو كظيم. يتوارى من القوم من سوء ما بُشر به أيمسكه على هُون أم يدسه فى التراب ألا ساء ما يحكمون﴾ (النحل ١٦/٥٨ ـ ٥٩) ولم تكن العرب وحدها هى التى تضطهد المرأة، إذ كان ذلك هو الحال عند الإغريق، ففى قول الحكيم أرسطو طاليس ما خلق العبيد والإناث إلا من أجل العمل وإشباع شهوة الجسد. ذلك أيضاً كان هو حال المسيحية التى جعلت للرجل سلطاناً كاملاً على المرأة، ففى رسالة بولس الرسول إلى أهل كورينثوس: «ليس للمرأة تسلط على جسدها بل للرجل». ذلك الانتقاص للمرأة، رغم كل ما جاءت به منظومات حقوق الإنسان منذ الثورة الفرنسية، ظل أيضاً باقياً فى أوربا. فالمرأة ظلت محرومة من حق الانتخاب فى أوروبا حتى عام ١٩٠٦ حيث منحت ذلك الحق للمرة الأولى فى فنلندا، ثم تلتها النرويج ١٩١٣ والدنمارك ١٩١٥. فى حين لم تحصل المرأة على ذلك الحق فى بريطانيا مهد الماقنا كارتا إلا فى عام ١٩١٨، أما فى فرنسا، موطن ميثاق حقوق الإنسان والمواطن، فقد انتظرت المرأة قرابة قرنين من تلك الثورة لتحصل على ذلك الحق فى ١٩٤٤، كما انتظرت الأمريكية قرنين من الزمان بعد الثورة الأمريكية لتحصل على حق الانتخاب عام ١٩٣٠.

أياً كان الأمر، نعود للسياق التاريخى لأحكام الإسلام حول المرأة لنقول أن الإسلام قد قطع شأواً كبيراً فى إنصاف المرأة بمقاييس ذلك الزمان. فعندما يأتى القانون الإلهى

الإسلامى ليقول «ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف»، وليجعل للأنثى المهينة ميراثاً فى أبيها وزوجها وفى ميراث الكلالة (ألا يكون للميت أبناء يرثونه ومات أبواه قبل موته فيرثه الإخوة والأخوات)، فهذا تطور كبير. هذا كان هو حال المسلمين يومذاك، ولكنا اليوم نعيش فى عالم آخر أصبحت فيه المرأة صنواً للرجل فى العمل، والإنتاج، وإعالة الأسرة، والحكم، والدفاع عن الوطن. ولم يعد معيار القوة فيه هو العضل، بل العقل. لهذا كان طبيعياً أن تصبح للمرأة حقوق تتكافأ مع حقوق الرجل، بحكم إنسانيتها لا بجنسوتها. للمرأة فى شرع اليوم حق فى الولاية الكبرى، وحق فى القضاء، وطالما ظل الفقهاء يخضعون ولاية المرأة لمفاهيم القوامة (الرجال قوامون على النساء)، أو القصور الطبيعى للمرأة(١٠٥) فلن يستطيع أولئك الفقهاء الزعم بأن الإسلام أسبق من غيره إلى الاعتراف بحقوق الإنسان كما نعرفها اليوم. فالقضية ليست هى مخاصمة الإسلام، وإنما هى توافق أحكامه مع نبض العصر. فالمادة الثانية من الإعلان الدولى تقول «لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فى هذا الإعلان دون أى تمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الميلاد».

السودان كان أكثر حظاً من غيره من الدول الإسلامية إذ تولت فيه المرأة القضاء منذ عام ١٩٦٥ (القاضية إحسان محمد فخرى)، لم تسبقه فى هذا سوى دولتين عربيتين (الجزائر ١٩٦٣ والمغرب ١٩٦١). ومن حسن حظ السودان أيضاً أن ولاية المرأة للقضاء فيه لم تخضع لأحكام الفقهاء القدامى مثل تلك التى تقول بحرمانها من القضاء فى الدماء، أو ارتهان صلاحيتها له فيما تؤخذ به شهادتها، فأهلية القضاء، كما قالوا تدور مع أهلية الشهادة (رأى أبى حنيفة وابن حزم والكاسانى). وعند الأخير ما للمرأة من القضاء فى الحدود شىء لأنه لا شهادة لها فيها (البدائع). ومن المفارق أن الفقهاء الثقاة فى مصر ما زالوا يتجادلون حتى مطلع عام ٢٠٠٣ اليوم حول حق المرأة فى ولاية القضاء. ذلك الجدل ظل قائماً منذ أن انتقلت الدكتورة عائشة راتب فى عام ١٩٥٢ بشكواها لمجلس الدولة تطالب بحقها الدستورى فى الانخراط فى السلك القضائى، وهو حق تكفله لها المادة ١٦ من الدستور المصرى (المساواة). وكان للقانونى الكبير الدكتور عبد الرزاق السنهورى رئيس

مجلس الدولة، رأى غريب قال: «إن منع المرأة تولى القضاء لا يخل بمبدأ المساواة أمام القانون، لأن للإدارة الحق فى غير تعسف أن تقدر ما إذا كان الوقت لم يحن بعد بسبب بعض الاعتبارات الاجتماعية لأن تتولى المرأة بعض المناصب». ولا شك فى أن لفتوى فقهاء الأزهر يومذاك بعدم جواز ولاية المرأة القضاء، أثر فى حكم السنهورى.

فى السودان، رغم ولاية المرأة القضاء، وعدم التمييز بينها وبين الرجل فى الشهادة حسب القوانين السارية منذ مطلع القرن الماضى، جاء نميرى فى قوانينه العشوائية ليدخل هذا التمييز فى الشهادة اعتماداً على القرآن النصى، فى الوقت الذى أبقى فيه على حقها فى ولاية القضاء. وعلى مثاله سارت الجبهة. وهكذا أصبح أى ذكر جلف أكثر كفاءة فى الشهادة من المرأة حتى وإن كانت أستاذة فى الجامعة، أو وزيراً حاكماً يأمر وينهى. وللأستاذ محمود رسالة حول تطوير شريعة الأحوال الشخصية استهلها بكلمات بريعات: «إلى أكبر من استضعف فى الأرض، ولا يزال.. إلى النساء»[١٠٦]. ولعلنا نشير إلى أن الدولة الإسلامية الوحيدة فى الوطن العربى التى ذهبت إلى إعادة النظر فى قوانين الأحوال الشخصية بما فى ذلك تحريم تعدد الزوجات، هى تونس. وكان رئيسها المؤسس، الحبيب بورقيبة محل نقد عنيف من فقهاء المشرق والمغرب (علماء الزيتونة) لتجاسره على تحريم ما أحل الله،علماً بأن منع تعدد الزوجات حُكم ذهب إليه الإمام محمد عبده. أهم من ذلك ما استشفه المجتهدون من سيرة رسول الله، إذ جاء فى الصحيحين أنه عندما رغب بنو هاشم بن المغيرة تزويج ابنتهم لعلى بن أبى طالب قال الرسول ﷺ «لا آذن لهم، ثم لا آذن لهم، ثم لا آذن لهم. اللهم إلا أن يحب ابن أبى طالب أن يطلق ابنتى وينكح ابنتهم. فإن ابنتى بضعة منى، يريبنى (يصيبنى) ما رابها، ويؤذينى ما آذاها، وإنى أخشى أن تفتن فى دينها».

فى النهاية نقول، إن كان للإسلام أن يصبح دين البشرية جمعاء، وعلى مر الزمان، فلا بد لأحكامه من أن تقولب وفق اجتهاد مستبدع يواكب التطور الإنسانى. فتنزيل النصوص القديمة على واقع جديد لا يستقيم دون إدراك تفصيلات هذا الواقع، كما لا تُستدرك مقاصد النصوص دون وعى بأسباب نزولها. هذا ما فعله أبو بكر بعد بضع سنوات من وفاة

الرسول، وفعله الفاروق من بعده كما أوضحنا من قبل. فالذى يُكسب الدين سرمديته هو القدرة على التمييز بين ما هو كونى جامع وخالد (universal and timeless)، وما هو استثنائى وعارض مشروط (particular and contingent). هذا نمط من الاجتهاد لا قدارة للذين لا يرون حتى فى لغة المجاز والسجال فى القرآن إلا أحكاماً قاطعة لا اجتهاد معها. إن النظر لهذه الأحكام خارج إطار الواقع التاريخى الذى أملاها يصبح عبادة للألفاظ تودى بصاحبها، كما قال المستشار عشماوى، إلى تفكير لفظى اجترارى.(١٠٧) وسيظل هؤلاء يهاجرون حتى آخر الزمان إلى الماضى فى حين يُغذى العالم السير إلى المستقبل.

فيما تقدم، سعينا لأن نبين أن أحكام الإسلام السياسى التاريخى (من حيث تكوين الدولة وتحديد واجبات الحاكم، وحقوق الرعية) لا تلائم الواقع المعاصر، كما قد يتعارض الامتثال الحرفى لها مع مقاصد الدين. فما هى الأصول المرجعية التى اعتمد عليها الفقهاء فيما مضى، واستكان لها دون تمييز ذوو العقول الإسفنجية فيما بعد، لاستنباط الأحكام. الأصول، بلا خلاف، هى الكتاب والسنة. وقد منّ الله على الإسلام بإكمال تسجيل القرآن فى عهد الخليفة الثالث، وأصحاب الرسول أحياء. لم يكن حاله كحال التوراة التى فقدت فى الأسر البابلى، ولم تر النور إلا بعد بضعة قرون بعد تحرير قورش الفارسى لسبى بابل من اليهود، أو حال الإنجيل (العهد الجديد) الذى تم تسجيله بعد مائة عام من رفع المسيح (إنجيل مرقص، إنجيل لوقا المأخوذ عن مرقص، وإنجيل يوحنا الذى يطلق عليه اسم إنجيل العقيدة، وإنجيل متى)، مما جعل للكتاب المقدس أربع روايات أدلى بها أربعة شهود، ثلاثة منهم من الصحاب الحواريين.

رغم ذلك، وقع فى تفسير القرآن اختلاف كبير، فحتى أمهات كتب التفسير لم تتفق فى طرائق إقبالها على النصوص القرآنية. فتفسيرا الطبرى وابن كثير غلبت عليهما النزعة التاريخية، وليس هذا بمستغرب من صاحبى «تاريخ الأمم والملوك» و«البداية والنهاية»؛ وتفسير القرطبى فقهى المنحى، وتفسير الفخر الرازى يسوده النهج الكلامى لأهل السنة، وتفسير الزمخشرى المعتزلى به جهد مقدر للمطابقة بين النص والعقل. فالخلاف فى سبل الإقبال على تفسير القرآن أو تأويله كبير بين المفسرين، ولعل فى ذلك تأكيدا لما روى عن

عبد الله بن عباس: «لقد أُنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل. وسيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن، ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأى ثم يختلفون فى الآراء ويقتتلون فيما اختلفوا فيه». لكل هذا نرى أنه مع أهمية هذه الشروح والتفاسير القديمة لكتاب الله، إلا أن الاعتماد المطلق عليها لا يعين على فهم عصرى لمعانى الكتاب. فالتفسير ليس هو مقايسة للجديد على النص (منهج القدامى)، بل ينبغى أن يكون طرحاً للأسئلة الجديدة على كليات القرآن وأصوله، وليس فقط على نص واحد، إن كان المبتغى هو الحصول على إجابات على ما استجد على المسلمين. ولربما سعى لهذا المفسرون الإصلاحيون فى العهود التالية، مثل محمد رشيد رضا (تفسير المنار).

القرآن، كما قال الإمام على، لا ينطق بنفسه، وإنما ينطق به الرجال. ولو كان القرآن النصى بحروفه وكلماته يرفع الأحكام ويظهرها، لما كانت هناك حاجة لمفسرين. فظاهرة التفسير نجمت عن ضرورة إيجاد مسوغ شرعى لممارسات مستحدثة، أو تبيين وتعيين المعانى التى قصد إليها النص كلما استشكل فهمه على الناس. حدث هذا حتى بعد وفاة الرسول بقليل، إذ إنبرى لتفسير القرآن صحابة أعلام: على بن أبى طالب، عبد الله بن عباس، عبد الله بن مسعود، أبى بن كعب، وأقل منهم زيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعرى، وعبد الله بن الزبير. على أن الأستاذ أحمد أمين، فى كتابه النفيس فجر الإسلام، آثر الاقتصار على الأربعة الأول لأنهم أكثر من غذى التفسير. وبتطور الزمان، وتوالى الحدثان أخذ التفسير منحى آخر حسب طبيعة البيئة الفكرية التى نشأ فيها المفسر، والقضايا التى شغلت أهل زمانه، ومناهج الأدلة التى كانت سائدة فى ذلك الزمان. وكان أكثر ما عنى به المفسرون، فى البدء، اللغة، فاللغة هى مناط الدلالة فى الكتاب، فلا مشاحة من العناية بها فى تفسير الكتاب وتأويله(١٠٨). إلا أن بعض المفسرين ذهبوا مذهباً قصياً عندما أعطوا وزناً كبيراً فى تفاسيرهم للبيان والمعانى مثل الزمخشرى الذى كان فخوراً بما كتب (١٠٩) أو أوغلوا فى بحوث أكاديمية الطابع حول الأشباه والنظائر(١١٠)، قد تفيد اللغة، ولكنها ليست ذات صلة مباشرة بتطوير الفقه. من هؤلاء نبغ مقاتل بن سليمان البلخى صاحب التفسير الكبير (القرن الرابع الهجرى)، والذى صدَّر كتابه بحديث واضح الانتحال، ما أراد به إلا

تضخيم قدراته. روى مقاتل عن الرسول ﷺ: «لا يكون الرجل فقيهاً كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة» (الطبقات الكبرى لابن سعد). وسبقه إلى ذلك فى القرن الثالث الهجرى العالم اللغوى قطرب[١١١] (محمد بن المستنير) الذى أنشأ معانى القرآن، وكان من أهل الاعتزال. كما اندفع آخرون إلى استقصاء أمور لم تضف شيئاً إلى الفقه والتشريع والإيمان مثل الحديث عن الفترة التى قضاها أهل الكهف، أو نوع الخشب الذى بنيت منه سفينة نوح. هذا الخروج عن الجوهر والانهماك فى التوافه يعود إلى الظن بأن قصص القرآن كانت تروى حقائق تاريخية، فى حين أنها، فى كثير من الأحوال، لم تكن أكثر من رموز وإشارات مجازية بلاغية. ومن المؤسى أن وعاء فقهاء زماننا هذا لم يتسع لإدراك هذه البديهيات عندما خرج على الناس الأستاذ محمد أحمد خلف الله بكتابه الممتع «الفن القصصى فى القرآن»، فكفروه. أعد خلف الله كتابه تحت إشراف الشيخ العالم، أمين الخولى، وحملت الشيخ أمين غلواء المتفيقهين الذين أفتوا بردة تلميذه خلف الله على القول: «إنها محنة عقلية وأزمة فكرية وسقطة خلقية». وحق للشيخ أمين أن يقول ما قال لأن بعض الذين اتهموا خلف الله بالردة لم يقرأوا، فيما يبدو كتابه ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله﴾ (يونس١٠/٣٩).

عقب وفاة الرسول كان الخلاف بين المفسرين قليلاً وكان خلاف تنوع لا تضاد، خاصة وقد دار أغلب التفسير فى مدينة الرسول بين الأحياء من صحابه. كما لم تبلغ مشاكل المجتمع من التعقيد الحد الذى بلغته فى الفترات اللاحقة بعد اختلاط المسلمين بالشعوب والممالك الأخرى، وتأثرهم بعوائد أهلها، وتعرضهم لأفكارها. هنا دخل التفسير مرحلة أخرى هى التأويل، أى صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط (تفسير البغوى). ذلك التفسير الاستدلالى هو ما يعرف عند أهل الغرب بالهرمنيوطيقا (hermeneutics). فى استدلالهم هذا، كان المفسرون يستعينون بالنظر إلى أسباب نزول الآيات، للتعرف على خفايا معانيها وعلة نزولها، فالأحكام بعلاتها. وكما يقول الإمام ابن تيمية فى مبحثه الصغير (أصول التفسير) العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب. ومع أن هذا التفسير الاستدلالى قد أعان الفقه الإسلامى كثيراً فى المقاربة بين

أحكام القرآن والظواهر المستجدة، وفتح الباب لإعمال الفكر فى تفسير آى الذكر، إلا أنه لم ينج أيضاً من الاستغلال الأيديولوجى. فقد أشرنا، مثلاً، إلى كيف ذهب المتصارعون على السلطة (موقعة النهروان، موقعة صفين، موقعة الجمل، الخلاف بين الأمويين وآل البيت) إلى تطويع القرآن لأهدافهم الدنيوية. وكان هذا هو الحال أيضاً فى خلافات المتكلمة عندما ذهبوا إلى حمل ألفاظ القرآن على أفكارهم، فأخطأ بعضهم فى الدليل والمدلول. ومن مخاطر القراءة الأيديولوجية للنصوص أنها تعبر عما يريده المفسر، لا عما يبتغيه صاحب النص، فما بالك إن كان صاحب النص هو الشارع الأعظم. فى هذا المنهج فى التفسير ترخص غير محمود يُعفى المفسر من ضوابط البحث الرصين. كان من أخطاء المفسرين أيضاً التلبث عند تفصيلات القرآن، بدلاً من الاستناد إلى مضامينه العامة، فالمضامين العامة وحدها هى التى تجعل الكتاب صالحاً لكل زمان. من تلك المضامين العدل، الإحسان، والقسط، الصدق، ولا يتم استنباط هذه القيم الخلقية والصفات المعنوية من آى الذكر إلا بالتفكر والعقل. المفسر الذى لا يفعل هذا، «كمن له لَقحة درور (ناقة حلوب) لا يحلبها، ومهرة نثور (كثيرة الولد) لا يستولدها»، كما قال الزمخشرى (الكشاف ٢٢٨/٢٤) هذه القيم المعنوية ترددت خلال القرآن، أكثر بكثير من آيات الأحكام والجزاء. فالتفسير والتأويل يتنكب الطريق إن لم يستهد، فى البدء، بهذه الأحكام الكلية. كما أن الاختزال الاصطفائى للآيات لتبرير فتوى، أو تأييد حكم قد يوقع المفسر فيما نهى الله عنه، ﴿أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العقاب وما الله بغافل عما تعملون﴾ (البقرة ٥٨/٢). وللإمام محمد عبده رأى حصيف فى الموضوع ؛ قال: «انحرف الجمهور الأعظم من المسلمين عن جادته بالتأويل وأضافوا إليه ما شاء الهوى من الأباطيل. هذا كان شأنهم فى السجايا والأعمال، نسوا طهارته، وباعوا نزاهته. أما فى العقائد فتفرقوا شيعاً وأحدثوا بدعاً، ولم يستمسكوا من أصوله إلا بما ظنوه من أشد أركانها، وتوهموه من أقوى دعائمها، وهو حرمان العقول من النظر فيه» (عبده، الأعمال الكاملة).

نجىء من بعد إلى المصدر الثانى ألا وهو السنة، لنبدأ بقول الإمام المجتهد ذى الإشراقات، أبى إسحق الشاطبى الغرناطى. قال الشاطبى: "الكتاب مقطوع به والسنة

مظنونة، والمقطوع به مقدم على المظنون. وقد اختلط كثيراً مفهوم السنة بالحديث، ولاشك فى أن الشاطبى عندما تحدث عن السنة المظنونة لم يكن يعنى ما نسب إلى رسول الله من قول أو فعل أو تقرير بدلائل ثابتة، وإنما عنى الأحاديث. فقبل قبضه بعد أقل من ثلاثة أشهر من حجة الوداع قال رسول الله ﷺ «تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به، كتاب الله». ولا خلاف بين المؤرخين والثقاة من كتاب السيرة حول صحة تلك الخطبة. ثم جاء من بعد أبوهريرة، نساج الأحاديث، ليضيف إلى تلك الخطبة التى اجتمع كتاب السير على الصورة التى جاءت بها، حديثاً رواه عن جابر: «تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما، كتاب الله وسنتى ولن يتفرقا حتى يرد على الحوض» (الجامع الصغير للألبانى). وكان لابد للشيعة، من بعد، أن يضيفوا للحديث مايكسب دعاواهم عصمة رسولية فأضافوا أيضاً عن جابر «سمعت رسول الله يقول تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا : كتاب الله وعترتى آل بيتى».

فى حقيقة الأمر، لا تعنى كلمة السنة فى اللغة أو القرآن الحديث. ففى المعاجم، السنة هى المنهاج أو الطريقة، وفى الكتاب الكريم لم ترد كلمة سنة إلا بمعنى الطريقة أو المنهاج فى كل الآيات التى وردت فيها : سنة من قد أرسلنا، سنة الأولين، سنة الذين خلوا من قبل. ولا مشاحة فى قبول الأحاديث الصحيحة الثابتة إن كانت تعبر صدقاً عن أمر نهى عنه أو قرره الرسول، ويكون الواجب الاتباع بهذا الفهم هو، فعل الرسول وليس الحديث المروى. فالأحاديث جميعها جاءت من رواة بشر نقلاً عن بشر آخرين. فما هى هذه الأحاديث، خاصة ولم يعرف عن الرسول قبل وفاته تسجيلاً لأحاديثه، أو أمراً بتسجيلها، رغم أن بعض أصحابه، قبل التدوين وبعد وفاته، اشتهروا بالرواية عنه مثل ابن عباس، وعطاء ابن أبى رباح، وعكرمة البربرى مولى ابن عباس، وسعيد بن جبير، وسعيد بن المسيب.

ميز علماء الحديث بين الأحاديث والمراسيل، والأخيرة هى تلك التى رويت عن التابعى دون ذكر للصحابى الذى رفعها للنبى، أى سقط فى إسنادها اسم الصحابى. ولم يبدأ تدوين الأحاديث إلا بعد قرنين من وفاة الرسول ﷺ، سَجَل منها البخارى ستمائة ألف حديث لم يصح عنده منها إلا ٢١٣٣، وسجل تلميذه مسلم ثلاثمائة ألف حديث لم يصح عنده منها

إلا ١٢٣٦ . وكان للبخارى منهج روحانى، أكثر مما هو علمى موضوعى، فى التثبت من صحة الأحاديث التى انتقاها. قال إنه كان يسجل الأحاديث التى انشرح صدره لها بعد الصلاة والاستخارة. وهكذا أصبحت لأهل السنة كتب صحاح فى الحديث لايتجاوزونها أبداً، صحيحا البخارى ومسلم، مسند أحمد، مسند أبى داود، مسند ابن ماجه، مسند النسائى، مسند الترمذى، والأخير تضعفه كثرة الأحاديث المستنكرة فيها. ولم يجرؤ العلماء من أهل السنة، عبر القرون، على مراجعة هذه الأسفار وفق ما أتيح لهم من معارف جديدة، كما فعل الشيعة باختيارهم لمسند واحد هو الكافى وقالوا عنه: «فى الكافى ما يكفى». كما لم يتجاسر فقيه سنى واحد على نقد تلك الكتب الصحاح، كما نقد الفقيه الشيعى أبو الفضل الرضا كتاب الكافى، بل هشمه، على ذلك يدل عنوان كتابه حول الكافى: «كسر الصنم»، والذى إنتهى فيه إلى أن الكافى هو القرآن. ولعل الخطأ الكبير الذى وقع فيه المحدثون منذ البداية هو العناية بالأسانيد لا المتن. ويدفع إلى الغبطة أن عالماً إسلامياً معاصراً (جمال البنا) قد أعلن على الناس أنه عاكف على هذا الجهد فى كتاب سيصدره، واختار له عنواناً تجريد البخارى ومسلم من الأحاديث التى لا تلزم. بدلاً عن العناية بالمتن توقف جهد المُحَدِثين من أهل السنة عند الجرح والتعديل[١١٢] لإثبات صحة الأسانيد. ولعلهم لو فعلوا لزكنوا إلى ما فى تلك المتون من نقائض، خاصة الأحاديث التى شاعت فى العصر الأموى فى أعقاب الفتنة الكبرى، والتى كان بعضها يؤيد طرفاً، والبعض يؤيد الطرف الآخر فى الصراع، مما وصم تلك الأحاديث بتحيز أيديولوجى واضح.

وكان لأمير المؤمنين عمر موقف صريح من الأحاديث، لم يكن عمر يقبل حديثاً منسوباً إلى الرسول إلا بشاهدين، باستثناء ما كان يورده عبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبى وقاص، وأبو عبيدة بن الجراح. ويروى عنه سؤاله لحذيفة بن اليمان إن كان للرسول قول عن الفتنة. أجاب حذيفة بلا تردد:نعم، فقال له عمر: «والله إنك لجرىء عليها». وكتب عمر لأهل الأمصار يقول: من كان عنده حديث فليمحه (الطبقات الكبرى لابن سعد)، لحذَرِه من أن يلَبِّس كتاب الله بأقوال غير مقطوع بصحتها تنسب للرسول ﷺ. ففى حديث له قال: «إن أناساً من أهل الكتاب قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كتباً فأنكبوا عليها وتركوا كتاب الله. وإنى

لا أُلبِس كتاب الله بشيء». كما جمع عمر بعض المحدثين في زمانه من الصحابة: عبد الله بن حذيفة، أبا الدرداء، أبا ذر، عقبة بن عامر وقال لهم: «ما هذه الأحاديث التي أفشيتم عن رسول الله في الآفاق»؟ قالوا: «تنهانا». قال عمر: «لا، أقيموا عندي، والله لا تفارقوني ما عشت، فنحن أعلم». ومن الواضح أن الصحاب المتحدثين أرادوا التزيد على أمير المؤمنين، فأحبط تزيدهم. إلا أن عمر كان أقل دبلوماسية في تعامله مع شيخ الرواة أبي هريرة؛ قال له: «لتتركن الحديث عن رسول الله، وإلا لألحقنك بأرض دوس (اليمن)».

هذه الأحاديث التي بدأ تدوينها في عهد المنصور(١١٣) انتهت إلى مدونات اكتسبت قدسية بمرور الزمن. وإن سألنا من أين جاءت هذه الأحاديث، وجدنا العجب. فحسبما أورد الإمام ابن حزم (جوامع السيرة) كان رواة الأحاديث، هم على التوالي: أبو هريرة ٥٣٤٧ حديثاً، عبد الله بن عباس ١٦٦٠، عبد الله بن عمر ١٦٣٠، أنس بن مالك ١٢٨٦، عائشة ١١١٠، عبد الله بن مسعود ٨٤٨، عمر بن الخطاب ٥٣٧، علي بن أبي طالب ٥٣٦، أم سلمة أم المؤمنين ٣٧٨، البراء بن عازب ٣٠٥، أبو ذر الغفاري ١٨١، أبو الدرداء ١٧٩، أبو قتادة ١٧٠، أبي بن كعب ١٤٦، معاذ بن جبل ١٥٧، عثمان بن عفان ١٤٦، أبو بكر الصديق ١٤٢، أسامة بن زيد ١٢٨، أسماء بنت أبي بكر ٥٨، بلال المؤذن ٤٤، الزبير بن العوام ٣٨، طلحة بن عبيد الله ٣٨، العباس بن عبد المطلب ٣٥، خباب بن الأرت ٣٢. يُدهِش المرء في هذه الأرقام أن من أقل أصحاب رسول الله رواية للحديث عنه كانا هما الأقرب إليه : خليفته أبا بكر، ومولاه أسامة. يُدهِش المرء أيضاً أن يكون أصحاب رسول الله الذين وثق عمر برواياتهم عن الرسول (عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص) هم أيضاً من أقل من حدثوا عنه. ويزيد من الدهش أن يكون الراوي الأول لأحاديث الرسول هو أبو هريرة الذي نهاه عمر عن الحديث، وهدده بالطرد من المدينة. وفيما هو معروف، لم يصحب أبو هريرة الرسول إلا عامين، إذ أسلم عند فتح خيبر، وبين فتح خيبر ورحيل رسول الله ما دون أربع سنوات. وكان أبو هريرة قد صمت عن الحديث عن رسول الله من بعد أن نهاه عمر وظل على صمته حتى جاء معاوية فأصبح فقيهاً لبلاطه يُسَرِّج الأحاديث عن رسول الله ليُكسب بها حكم معاوية وبنيه شرعية رسولية. وبلغ من استهزاء أبي هريرة نفسه برواياته حداً جعله يقول: لو كنت أُحدث في زمان عمر كما

أُحدثكم لضربني (تذكرة الحفاظ، للذهبي). ولعل أبا هريرة لم يَصْدُق إلا في اعترافه هذا بكذبه. ففي حديث له نسبه إلى رسول الله قال: أربع مدائن من مدن الجنة، مكة والمدينة وبيت المقدس ودمشق. ذلك حديث أيديولوجي لم يقصد أبو هريرة من ورائه إلا إضفاء قدسية على عاصمة الأمويين (دمشق)، ونزع تلك القدسية عن عاصمة شيعة علي (الكوفة). ومضى أبو هريرة في نفس الحديث يقول: وأما مدائن النار فهي القسطنطينية وطبرية وإنطاكية وصنعاء، وكأن العالم كله قد تمحور في الرقعة الواقعة بين إنطاكية وصنعاء. ولكن ما أن ولي يزيد بن معاوية أمارة الجيش على القسطنطينية (مدينة النار) حتى روى أبو هريرة عن رسول الله حديثاً آخر: لتفتحن القسطنطينية، فنعم الأمير أميرها . ومن الرواة المتكذبين عكرمة البربري مولى ابن عباس. وعكرمة هذا فيما تقول الروايات صفده علي بن عبدالله بن عباس بالحديد وألقى به أمام كنيف في بيت أبيه وهو يقول: «هذا الخبيث يتكذب على أبي». ودلائل كذبه واضحة، إذ يعود إليه الحديث: «من بدل دينه فاقتلوه». ولو كان رسول الله قد قال حقاً من بدل دينه فاقتلوه لما احتج عمر على أبي بكر عندما أعلن حروب الردة، وعمر أدرى من البخاري وعكرمة بمقالات الرسول. في ذلك الخلاف قال عمر لأبي بكر «لماذا تقاتلهم وقد قال رسول الله أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها» (ابن كثير ٦/ ٣١١). كما أن رسول الله أدرى من عكرمة بما يريد الله أن يوقع بمن كفر به، لا مرة واحدة، بل مرات: ﴿إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم﴾ (آل عمران،٣/ ٩٠)، ﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم ازدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً﴾ (النساء ٤/ ١٣٧).

هذا النوع من الأحاديث المفتراة، بعنعناتها الرتيبة، أصبح موضوعاً للتندر والسخرية، حتى أخذ بعض الشعراء كأبي نواس ينظمون الشعر على أنمط الحديث. مثال ذلك قوله:

ولقد كنا روينا

عن سعيد بن قتاده

عن سعيد بن المسيب

ان سعد بن عباده

قـال من مـات مُـحـبـاً
فله اجـر الشـهـادة

كما قال:

حـدثنا الخـفـافُ عن وائل
وخـالد الحَـذاء عن جـابر
عن مُسعر عن بعض أصحابه
يرفـعـه الشيخ إلى عـامـر
قـالوا جـمـيـعـاً أيمـا طَفلة
عُلقُـهـا ذو خلق طـاهـر
فـواصلتـه ثم دامت له
على وِصـال الحـافظ الذاكـر
كـانت له الجنة مـفـتـوحـة
يرتع فى مـرتعـهـا الزاهر

القضية، إذن، ليست هى حجية السنة كمصدر أساسى، وإنما صدقية ما نقلته أُمهات كتب الأحاديث والتى يكاد البعض يحسبها قرآناً. تلك أُطروحة يعسر قبولها فى بيئة مثل بيئتنا يحسب فيها الناس صحيح البخارى سفراً يكاد يستوى فى قداسته مع القرآن. ففى قولهم لمن ارتكب أمراً إداً: «ياخى هو غلط فى البخارى». ليت هؤلاء يملكون روح الدعابة التى عُرف بها الشاعر جميل صدقى الزهاوى. روى عنه إبان عضويته فى مجلس الأعيان التركى قوله لعضو فى المجلس طالب بوضع نسخة من صحيح البخارى فى كل بارجة حربية من بوارج الأُسطول العثمانى تحصيناً لها بعد غرق إحدى البوارج فى مضيق الدردنيل: «يا رجل الفلك فى هذا الزمان يجرى بالبُخار لا بالبخارى».

مما سبق، يبدو واضحاً أن المجتهدة الجدد ما فتئوا يكتنون بظل الفقه القديم، حتى صاروا أسارى لمنظومة فكرية تعود للقرن الثالث الهجرى. أجاد كاتب إسلامى معاصر عندما قال إن "العقل الإسلامى الراهن، فى مجمله، مؤسس على الفقه أكثر مما هو مبنى على النص (القرآن)، بمعنى أنه يستمد الخلفية المرجعية على مستوى الفكر والشعور من تلك المنظومة

الفقهفكرية المدونة.(١١٤) وما لم يطلق المجتهد المعاصر إسار عقله من تلك المنظومة، فلا سبيل له لتأصيل الواقع المعاصر فى الإسلام. فالاجتهاد الذى ينحو إلى التقليد الأعمى لأقوال السلف، والالتزام الجامد بمناهجهم فى الاستدلال لن يقنع أحداً فى زمننا هذا. وقد عرّف إمام الحرمين الجوينى ذلك النهج التقليدى فى الاجتهاد بـالاتباع المتعرى من أصل الحجة (كتاب الاجتهاد). زعمنا هذا يؤكده التناقض الملحوظ بين التبجيل الأعمى الذى يحيط به المجتهدة الإسلامويون فى السودان الفقه الموروث، وبين ما يطبقون على أرض الواقع فى بلادهم مما لا يتفق بأية حال مع ذلك الفقه. ولو كانوا صادقين فى قولهم إن الفقه الموروث والتجارب الأميرية الإسلامية التاريخية هما شرع الله الذى لا يتبدل، لكان أخلد بهم رفض كل أنماط الحكم الغربى التى يتبعون. لو فعلوا لحمدنا لهم الصدق مع النفس وإن استنكرنا جمودهم الفكرى. فإذا ألقينا، مثلاً، نظرة سريعة على دستور ١٩٩٨ الذى أصدره نظام الجبهة وفقاً للشريعة، لاكتشفنا التناقض فى أعلى مراحله فى طيات ذلك الدستور. ففى دستور ١٩٩٨ مجموعة من النصوص التى تتعلق بحصانة المشرعين، وبحق المواطنين فى مقاضاة الرئيس أمام المحاكم الدستورية، وباستقلال القضاء، وبالمؤهلات العامة للناخبين دون تمييز على أساس الدين أو الجنس، وبالفصل بين السلطات، وبالمواطنة. كل هذه مفاهيم أو آليات فى الحكم لم تعرف لها الدولة الإسلامية نظيراً، بل يتعارض بعضها مع ثوابت الفقه مثل حقوق المواطنة الكاملة التى يتمتع بها المسلم وغير المسلم، ومثل تلك التى تمنح للأنثى (الولاية الكبرى على المسلمين وقضاء الدم). ولهذا فإن أباحوا لأنفسهم تجاوز "الشريعة كما يفهمونها أو يصورونها فى كبريات الأمور، فكيف لهم أن يرموا من دعى للتجديد فيما هو دونها (الحدود مثلاً) بالكفر، والجحود، وإنكار المعلوم فى الدين بالضرورة.

ثلاثة أمور، إذن، ظلت تحول دون الاجتهاد المبدع: الاستسلام للفقه القديم، نصوصاً ومناهج؛ وأسطورة قفل باب الاجتهاد (راجع مقال الأوزاعى)، واستحواذ فئة من الفقهاء للإسلام؛ وبالتالى تراخى المستنيرين من العلماء، أو عجزهم (باستثناء ضيق) عن الولوج فى غابة تهيمن عليها أُسود ونمور وفهود. وحول الأمر الأول لابد من الاعتراف بأنه لولا

الفقهاء القدامى لذبل الإسلام. اجتهد أولئك الفقهاء الرأى، وابتدعوا الآليات الجديدة التى يتخطون بها حاجز الزمن، باعتبار أن النص ثابت، والزمن متحول، فكان القياس، والإجماع، وأقوال الصحابة، وعمل أهل المدينة، أدوات أو مرجعيات استهدى بها الفقهاء للتوفيق بين الثابت والمتحول. على أن جميع هؤلاء الفقهاء، بمن فيهم أئمة المذاهب الأربعة، تأثروا تأثراً ملحوظاً ببيئاتهم الثقافية والسياسية، وكان لذلك أثر كبير على أحكامهم. وبسبب ذلك، كان بين الفقهاء والمحدثين من خلاف، بقدر ما كان بين السياسيين (الحكام) من تناحر.

وحول أدوات الاستنباط والاستدلال نفسها وقع بين الأئمة والفقهاء خلاف كبير. فالمعتزلة، مثلاً، أنكروا إجماع الجمهور (جمهور الفقهاء)، لأن الجمهور، حسب قولهم، قد يجمع على الخطأ، لهذا دعوا إلى الإجماع العقلى، أى قراءة النصوص قراءة نقدية. قال باستحالة الإجماع أيضاً ابن رشد، خاصة فى النظريات لأن الإجماع لا يتقرر فى العمليات. وعلى حد قوله «لايمكن أن يتقرر الإجماع فى مسألة ما، فى عصر ما، إلا أن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين فى ذلك العصر معلومين عندنا، أعنى معلوماً أشخاصهم ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا فى المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر. ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين فى ذلك الزمان متفقون على أنه ليس فى الشرع ظاهر أو باطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد فى علم الشريعة» (فصل المقال). ولهذا الرأى انتهى أيضاً ابن حزم حيث جعل تطابق الحكم مع الحق هو المعيار الذهبى للأحكام، حتى وإن جاء الحكم من واحد. ففى قوله: «الإجماع لا يكفى فقد يكون الحق مع واحد. فكل من خالف أحداً شذ عنه، وكل قول خالف الحق فهو خطأ» (الإحكام فى أصول الأحكام). وإن كان هذا هو حال الإجماع الذى يحتل المرحلة الأعلى من أدوات تقرير الأحكام فى الفقه، فما حال ما هو أدنى.

أنكر الإمام ابن حزم منهج الشافعى فى القياس، والقياس أداة ابتدعها الشافعى ليرد بها الأحكام إلى نظائرها، ويحمل بها الفروع إلى الأصول لعلة مشتركة. وفى مقايساته تلك

حدد الشافعی ضوابط حکيمة للاجتهاد مثل الضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، واليقين لا يزال بالشك. مع ذلك تلمس ابن حزم فی منهج الشافعی ما يوقع المشقة بالناس لأن الشافعی، فی تقديره، ذهب لاستنطاق القرآن حول ما سكت عنه، بينما المفترض أن يُحال كل ما سكت عنه القرآن إلى دائرة المباح. قال ابن حزم «الأصل الإباحة لا تحريم ولا إيجاب. ثم أنزل الله الشرائع، فما أمر به فهو مباح مطلق حلال كما كان. هذا أمر معروف بفطرة العقول. ففی ماذا يُحتاج إلى القياس أو الرأی؟ أليس من أقر بما ذكرنا ثم أوجب ما لا نص بإيجابه، أو حرم ما لا نص بالنهی عنه، قد شرَّع فی الدين ما لم يأذن به الله تعالى، (الإحكام فی أصول الأحكام). هذا المنهج العقلانی فی استخراج الأحكام أسماه ابن حزم القدرة على التمييز التی يفهم بها خطابه عز وجل، ويتعرف على الأشياء على ما هی عليه، وإلى إمكان التفهم الذی به ترتقی درجة الفهم ويتخلف عن ظلمة الجهل (الإحكام). تبعاً لهذا الرأی النصحيح، دعا ابن حزم المسلمين إلى إعمال عقولهم عند النظر إلى كتاب الله وهو يقول «اتبعوا ما أنزل إليكم ولا تتبعوا من دونه أولياء»، ومن الأولياء الأئمة الأربعة. ومن الغريب أن ابن حزم لم ينتق من الأئمة من يأتم به،عندما قرر الخروج عن مذهب أهل الشمال الأفريقی والأندلس (المذهب المالكی)، غير الشافعی، ثم ترك الشوافع ليتبع أبا داود الظاهری منشئ المذهب الظاهری المجافی للتأويل والقياس، والداعی للأخذ بظاهر النص، علماً أن الأخذ بظاهر النص قد يُعتم الكثير من ظلال القرآن. ولكن رغم خروجه عن المذهب الشافعی لم ينكر ابن حزم ولا شيخه أبوداود إسهام صاحب ذلك المذهب فی تطوير الفقه، فلأبی داود، مثلاً، كتاب حول مناقب مبتدع القياس اسمه فضائل الشافعی. وكما دفع ابن رشد من قبل ثمن عبقريته لإعمال عقله فی فهم الشرع سجناً وحرقاً لكتبه، لحقت النكبة أيضاً بابن حزم على يد المعتمد بن عباد نتيجة لتآمر الفقهاء عليه. لم تطق أوعيتهم المحدودة إبداعات ذلك الفقيه المجدد. ولعل هذا هو الذی ألجأه للتشاؤم والكفر بالعلم والعلماء، كما فعل الغزالی. فكتابه الأخلاق والسير فی مداواة النفوس فيه إساءة ظن بالبشر وبالحياة لا يصدق المرء أنها يمكن أن تعتمل فی صدر من خرج على الناس بطوق الحمامة.

ثم جاء الإمام البريع الشاطبى، ليُدرك الأصول ويستقصى التفاريع بالنظر إلى كليات الشرع ومقاصده، فالشرع، ليس تكليفاً بلا مقصد، أو عبثاً بلا غاية أو مصلحة. ففى رأيه «لكل أمر طرفان: إفراط وتفريط، والطرفان مذمومان، الوسط هو المحمود». وفى مقدمة كتاب الموافقات للشاطبى كتب الشيخ محمد عبد الله دراز يقول «الشريعة لم تضع التكاليف لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين، بل وضعتها لتحقيق مقاصد الشارع فى قيام مصالحهم فى الدين والدنيا معاً. من هذه المقاصد الضرورى والحاجى والتحسينى لكليهما (الموافقات فى أصول الشريعة). مع هذا، يخطئ من يظن أن إشارتنا لهؤلاء الفقهاء النابهين هى دعوة للعودة إليهما لنجد عندهما الحلول لمشاكلنا الراهنة، نذكرهم فقط لنؤكد بروز أئمة فحول فى تلك العهود المتقدمة، نهوا عن تقديس أولياء الفقه، وحضوا المسلم (كل مسلم) على إعمال العقل فى تفهم دينه، وسعوا لنفى كل ما يُضيِّق على الناس فى تطبيق الشرع، وأبانوا أن جزئيات الشرع لا معنى لها دون النظر إلى كلياته، وأجلوا على الناس ـ إن كان الناس فى حاجة إلى إجلاء ـ أن الأصل فى الأشياء هو الإباحة حتى لا يتنطع دعى بالقول أن مصافحة المرأة زنى، أو يتفصح دعى آخر فى الإفتاء بأن فى سفرها دون محرم خروجا عن الملة.

أما أسطورة قفل باب الاجتهاد فهى بدعة استنها المستعصم بالله العباسى عندما دعا علماء الفقه فى المدرسة المستنصرية للكف عن الاجتهاد، إلا وفقاً للمذاهب الأربعة. ونعترف بأن الترابى، فى أكثر من مقال، قد قضى أن باب الاجتهاد لم يوصد، وأن ليس فى الفقه الموروث (بما فى ذلك ما جاء به الأئمة الأربعة) ما يُلزم مسلمى هذا الزمان. نعترف أيضاً بأنا حسبنا عليه قالته تلك فى بعض ما كتبنا[١١٥] حقاً، لم نكن بذلك ننعى على الشيخ الترابى يومذاك حرصه على التجديد فى الفقه، بقدر ما قصدنا إدانة سعيه لقسر الناس على فقه معين ارتآه. وإلى هذا القسر سبقه الإمام المهدى فى القرن التاسع عشر حين عطل المذاهب وقال، بحق، عن أئمتها: هم رجال ونحن رجال، ولكل زمان رجال. على أن الفرق بين المهدى والترابى وهؤلاء الأئمة، هو أن الأئمة كانوا دعاة معلمين، يلقنون الناس علماً من الرأس والكراس. فالإمام مالك أغرى به تواضعه على أن لا يحمل أهل العراق

على الموطأ كما حمل عليه أهل المدينة. والشافعى كان يقول، كما ذكرنا فى المقدمة، رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب. لم يحمل أى منهما كراساً بيده، وسيفاً باليد الأخرى، كما فعل المهدى، أو يُفتى برأى من جهة، ويحيط به من جهة أُخرى، حاملو الكلاشنكوف، حال الترابى. وعندما يرتفع السيف، دعك عن الكلاشنكوف، يسقط الخيار. هذا قفل مسلح لباب الاجتهاد قال فيه شيخ المعرة:

تَلوا باطلاً وجَلوا صارماً

وقالوا صدقنا، فقلنا نعم

الأمر الثالث هو الكهنوت الجديد الذى شاع بين المسلمين، رغم كل ما يردده الفقهاء المحدثون عن أن الإسلام لا يعرف هيكلية دينية. هذا وهم، أو تكذب، فبين ظهرانينا اليوم مجموعة ذات كيان معنوى تعبر عنها اللغة التي تتحدث بها، والأردية التى تتوشحها، والرموز التى تستخدمها، والأساطير الشعبية التى نُسجت حولها، والحق الذى منحته لنفسها ومنحه لها الآخرون حتى يكون لها القول الفصل فى كل ما يصدر عن المسلمين قولاً أو فعلاً، وكتابة أو شفاهة. هذا الكيان الذى يطلق عليه اسم رجال الدين هو، فى حقيقته، كهنوت، فى حين يفترض الإسلام أن يكون كل مسلم رجل دين، وكل قادر على الفتوى فيما تمهر فيه (القانون، الاقتصاد، العلوم السياسية) هو صاحب الفتوى الناجعة. فآثار الأحكام الدينية التى تعالج مشاكل البشر، ليست دينية وإنما هى سياسوية، أى ذات أثر على السياسات. على أن رجال الدين فسروا لمصلحتهم بغير حق قوله تعالى ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ (التوبة، ٩/١٢٢). بهذه القداسة الزائفة أصبحت هذه الطائفة هى صاحب القول الفصل فى كل شىء. توهم هؤلاء الأشياخ أيضاً بأنهم ورثة الأنبياء، ففى الحديث العلماء ورثة الأنبياء. وما أرسل الله الأنبياء لتنغيص حياة الناس أو تكليفهم ما لا يطيقون، بل أرسلهم رحمة للعباد. وأقرب إلى رحمة العباد من أولئك العلماء لوى باستير مخترع التلقيح، والاسكندر فلمنغ مكتشف البنسلين، فلولا كشفاهما لهلك العالم.

لا نلقى هذا الحكم على عواهنه، فقد برز من بين علماء الإسلام فى العصور الحديثة مجددون كأصحاب لهم فى غابر الزمان. من بين هؤلاء الشيخ جمال الدين الأفغانى، والعالم المجدد محمد عبده، والعالم الجليل محمود شلتوت، والشيخ محمد رشيد رضا. فقد سعى الأفغانى، مثلاً للمزج بين معارف الوحى والمعارف الحديثة، وذهب عبده وتلميذاه رضا وشلتوت إلى تأويل العقيدة بما يتفق مع العقل كما فعل ابن رشد من قبل. وتماماً كما أوقف الغزالى مسيرة الفكر الإسلامى بأحكامه التكفيرية الجامحة على الفلاسفة، قضى المهووسون الإسلاميون على حركة التجديد التى بدأت بعبده وانتهت بشلتوت.

ولعلنا نمكث قليلاً عند رضا، لما لبعض فتاواه من صلة ببعض محدثات الأمور فى السودان. فعند أول محاولة فى القرن الماضى لإقامة دولة إسلامية فى الشام بعد انتصار ثورة الأمير فيصل بن الحسين، نادى الشيخ رضا بأن تكون الدولة مدنية، إلا فى الأحوال الشخصية، لأن هذا هو الوضع الطبيعى فى دولة تتعدد فيها الأديان حسب تقديره. والدولة التى كان يتحدث عنها رضا هى الدولة التى كانت هى قبة الإسلام فى عهد عبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز، ويرقد تحت ترابها شهداء مؤتة واليرموك، ومنهم خالد بن الوليد، ولا يزيد عدد مسيحييها عن واحد على عشرة من مجموع سكانها، فما عداهم بسنييهم وعلوييهم ودروزهم وكردهم مسلمون. وعندما اعترضت تلك الأقلية المسيحية المسحوقة عدداً على استفتاح نص الدستور ببسم الله الرحمن الرحيم، أفتى الشيخ أن يكتفى ببسم الله، باعتبار أن ذلك أمر لا يعترض عليه موحد. فما بالك بدولة يبلغ عدد غير المسلمين ثلث سكانها، ومع ذلك يصر حاكموها على أن تكون عقيدة جيشها هى الجهاد فى سبيل الله، وأن يكون شعار حزبها الحاكم هو التهليل والتكبير (نفس الشعار الذى تستخدمه جيوش القاعدة البن لادنية). وهذا ما فعله رسول الله ﷺ فى صلح الحديبية فى العام السادس الهجرى فى مكة، لا فى القرن الخامس عشر فى الخرطوم. اعترض مشركو قريش على استهلاله الاتفاق ببسم الله الرحمن الرحيم فاعترضت قريش، وعند ما تصدى لهم الإمام على ليقاتلهم، محا رسول الله بيده البسملة واستبدلها باسمك اللهم، فغايته كانت هى السلم.

قلنا أن الوصاية باسم الله على الإنسان تفقده أثمن ما يملك، قلبه وعقله، فما بالك إذا كانت تلك الوصاية مشبوهة الأصل. العقل والقلب هما وحدهما المدخل الصحيح للإيمان، فكما أن الإيمان (الإيمان بأى شيء) لا يُفرض قسراً على الوعى الإنسانى، فإن الأوامر والنواهى التى تتعارض مع طبائع الأشياء لا تدوم، لاسيما إن ذهبت الوصاية إلى تكبيل الفكر، و افتعال الوساطة بين العبد وربه. والشواهد فى التاريخ المعاصر بينة، بدءا من تحريم أولئك الفقهاء لرائعة نجيب محفوظ أولاد حارتنا، إلى تطليق نصر حامد أبو زيد من زوجته، واستحلال دم فرج فودة.(١١٦) هل نظلم هؤلاء إن قلنا فيهم ما قال يزيد بن ربيعة فى عبد الله بن زياد، والى سجستان:

الا ليت اللحي كانت حشيشاً

فتعلفها خيول المسلمينا

المثال الأقرب لهؤلاء الفقهاء المنغلقين هو آباء الكنيسة الأولى، الذين كفروا كل من خالفهم الرأى، ولم يروا للناس خلاصاً إلا داخل الكنيسة، أى انهم استبدلوا الدين/ الرسالة بالدين/ المؤسسة. هذا طريق غير ناهج، لا يقود سالكه إلا إلى حلقات مفرغة، ولا يسلكه إلا العاجزون عن لمس نبض الكون الذى نعيش فيه. استهوانا وصف جيد لهذه الظاهرة جاء به الأستاذ أحمد عبد المعطى حجازى. قال فى وصف الفقهاء عبدة النصوص هؤلاء: الواقع هو أصل الفعل، والنص رد عليه. والذين يجعلون النص أصلاً للحياة يعكسون الآية، ويقلدون بيزنطة ثم لا يزالون يحفظون النصوص ويسمعونها، ويسلمهم النص الأول إلى النص الثانى، والمتن إلى الشرح، والشرح إلى الحاشية، والحاشية إلى التعليق حتى تنقطع أنفاسهم، إذ تنقطع صلتهم بالحياة ويسقطون فى عصور الانحطاط ويأخذوننا معهم إليها.(١١٧) ومن المخزى أن يِحل فقهاء هذا الزمان الغرباء عن العصر لأنفسهم ما نهى عنه الشيخ المجتهد شلتوت منذ أكثر من نصف قرن: قال الشيخ شلتوت «وظيفة المفتى لا تعدو بيان المسائل التى يُسأل عنها. فإن كان مجتهداً أبدى حكمها بنظره واجتهاده، وإن لم يكن مجتهداً أفتى برأى غيره _ أى غير يختار. ومع ذلك، وعلى كل، فليست فتواه ملزمة لمن يستفتيه، وللمستفتى مطالبته بالدليل، وله أن يستفتى غيره ممن يطمئن إلى علمه. أما شيخ

الإسلام والملا فإن المسلمين لا يعرفونهما، أو لقبين علميين شاع في بعض العصور إطلاقهما على من عرفوا في بيئاتهم بامتياز خاص في علوم الدين والشريعة. ولا يرتبط بهما حق تحليل أو تحريم في الشريعة، وليس لهما من حق في العصمة من الخطأ، بل لا يعرفهما الإسلام»[(١١٨)] . أمثال العالم الوَعِّى شلتوت هم ورثة الأنبياء، ففيهم السماحة، وفيهم تواضع العارفين. فأى فقيه من فقهاء القنوات التلفزيونية يفتى اليوم برأى غيره فيما لا يعلم؟ هم يفتون في الاقتصاد، والقانون علم ينبغى أن لا يتوغل فيه إلا من تمهر عليه. ويفتون في الاستنساخ البيولوجى دون أن يكون الواحد منهم قد شرَّح في حياته ضفدعة كما يفعل الطلاب في المدارس. ولهم مع ذلك آراء في علم الفلك والطب، وأكثر ما تكون فتواهم في توافه الأمور: هل الشعر المستعار حلال أم حرام؟ ولمن من الرجال تبدى المرأة زينتها؟ وما هو حكم الميت في يوم عرفة؟ وما هو حكم المرأة المتشبهة بالرجال، أى التى ترتدى البنطال؟ وما هو حكم الشرع في لاعب كرة القدم الذى لا يغطى سرواله الركبتين؟ وما هو حكم سماع القرآن في الحمام؟ وهل يجب التطهر من بول الرضيع؟ هذه ليست أسئلة نصطنعها، بل ظلت ترد فيما تنشره الصحف، خاصة فتاوى الشيخ القرضاوى في الأهرام العربى كل أسبوع. في هذه الأيكولوجية الثقافية المريضة يصبح السؤال الذى وجهه شكيب أرسلان قبل عقود من الزمان : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ سؤالاً مشروعاً، كما يصبح أيضاً سؤالنا المكرور: "لماذا يرمينا الغرب بالتخلف؟ سؤالاً غير مشروع. انغماس الفقهاء في توافه الأمور هذه يحول المجتمع إلى مجتمع ميتافيزيقى، فقضايا المعاش في أى مجتمع هى بسط الأمن، وتوفير الغذاء والدواء والكساء والمأوى والتعليم، وتطوير المجتمع، ثم التساكن مع الآخر، والتواصل والتعايش السلمى مع الأغيار.

لن يكتمل الحديث عن الفقهاء دون الإشارة للحوار اللاجب الذى دار في عام (٢٠٠٢) بين الفقهاء حول حد الردة، ابتنوه على الحديث الذى أورده البخارى عن عكرمة: «من بدل دينه فاقتلوه». دار الحوار في لجنة العقيدة والفلسفة التابعة لمجمع البحوث بالأزهر وشارك فيه من شيوخ الأزهر رأفت عثمان، عبد المعطى بيومى، محمد إبراهيم الفيومى، فوزى الزفزاف. جميع هؤلاء الفقهاء أخذوا حديث عكرمة مأخذ جد، ولكن الرأى انقسم فيما بينهم

بين استتابة المرتد لمدة ثلاثة أشهر ثم قتله، وبين استتابته مدى الحياة. أصحاب الرأى الأخير (قدمه نيابة عنهم الشيخ الفيومى) برروا فتواهم بمراعاة الظروف، أى ظروف ما أسموه الهجمة على الإسلام واتهامه بالوحشية بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر. هذا حكم سياسى لا فقهى ينم عن نفاق لا يَسوغ لأهل الفُتيا الذين يبينون الأحكام فيما يشُكل على الناس من القضايا الشرعية على أصول الدين، بدلاً عن تسييس الشرع. كان حقيقاً عليهم الرجوع إلى كتاب الله إن أرادوا تأصيلاً شرعياً لما تواطأ عليه العالم اليوم حول حرية الاعتقاد، والتى تشمل حق الإنسان فى الخروج عن دين، أو التحاقه بدين يختار. ففى الكتاب: ﴿من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ (المائدة ٥/٥٤)، كما فيه: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة (البقرة ٢/٢١٧). وفيه أيضاً: ﴿من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها﴾ (الإسراء ١٧/١٥)، وفحوى الآية الأخيرة هى أن الهدى والضلال ليست قضايا شرعية، وإنما هما خيار شخصى. فى إيرادنا لتلك الواقعة لا نتلبث كثيراً عند قول الفقهاء بأن أحاديث الآحاد لا تثبت فرضاً ولا يترتب عليها واجب شرعى، وإنما لنبين أولاً ما فى فتاوى فقهاء "الكهنوت من ولَس ودلَس (خداع ومداهنة). فالأحكام اليقينية الثابتة لا تبنى لمراعاة الظروف الطارئة، لا سيما إن كانت هذه الظروف ظروفاً غير موضوعية. ثانياً لنؤكد أن فى أصول الدين ما هو أكثر وثاقة من الأحاديث التى لا تتفق، إن لم يكن تتعارض مع الأصول، جاءت من آحاد أو جماعات. وللشيخ المجدد عبد المتعال الصعيدى رأى حكيم رمى فيه الفقهاء المكفراتية بالجمود، وأثبت الحرية للمرتد. قال إن من يسلم يؤخذ إلى الإسلام بالاختيار فى الابتداء ليكون إسلامه إسلاماً صحيحاً على ما سبق اشتراطهم للاختيار فى صحة الإسلام. هذا الشرط يجب أن يكون فى الدوام، كما يجب أن يكون فى الابتداء.. أما ثبوت الحرية الدينية للمرتد من جهة النقل فالدليل لا إكراه فى الدين. كما وصف الاستتابة بأنها دعوة للنفاق، فالإيمان لا يكون إلا بالقلب، لا بالإعلان.[١١٩] الصعيدى، فى مبحثه الصغير حول الحرية الدينية، كان يحاج المكفراتية باللغة التى يفهمونها، من منظور النقل، عِلماً بأن جميع من أُلحقت بهم تهم الردة هم

مسلمون، بكل المعايير، إلا أن لهم رؤى حول الإسلام حبس القصور الفكرى غيرهم عن إدراكها، كما حبسهم الغرض عن الوعى بواحدة من بدهيات الاعتقاد، ألا وهى النية، فلكل امرئ ما نوى فى خفايا صدره. هل كان الترابى حقاً واعياً بهذه المفاهيم عندما ضمن مشروع قانونه الجنائى نصاً حول الردة، أم أنه فعل ذلك مراعاة للظروف، ظروف استخدام الدين سلاحاً لترهيب الخصوم؟

تأرجح الشيخ

ذكرنا من قبل أن للترابى بعض الأطروحات التقدمية التى أسندها إلى أصول الإسلام، وعالج فيها عدداً من القضايا المتعلقة بمفهوم الإيمان، والفنون، وحقوق المرأة. ولكن عند التطبيق العملى لتلك الأفكار، ظل الترابى يتأرجح بين النظريات الجامدة والقوالب البالية (متى ما حققت غرضاً سياسياً)، وبين وجهات النظر المتحررة (متى ما اعتقد أنها ترضى مستمعيه). وكانت بعض آرائه الجريئة محل نقد عند الأصوليين المسلمين، خاصة تلك التى تتعلق بالنساء، بل حسبت فى عداد البدع.[١٢٠] وفى بعض الحالات وردت عن الترابى أقوال ممعنة فى الرجعية حول النساء اعتمد فيها على التفسير الحرفى لآيات القرآن[١٢١]، فمعين الفكر الإسلامى عند الترابى لا ينضب أبداً. على سبيل المثال، تجلت نزعته الدينية الجامدة فى السياسات التى اتبعها خلال فترة توليه الحكم، أو بالحرى هيمنته عليه: آراؤه عن الحرب والسلام، والحقوق المدنية لغير المسلمين، والديموقراطية، ومفاهيم حقوق الإنسان المعترف بها عالمياً. وكانت النفعية السياسية دوماً هى المحفز الأساس لآرائه المترجرجة. هذا أمر مؤسف، فالترابى كصاحب فكر كان يجدر به أن لا يستقيل عن الاجتهاد الجرىء، والترابى كمسلم لم يخب وهج الإسلام فى قلبه، كان يحسن أن لا يغيب عن خاطره البته ركنا الإسلام الحصينان: العدل والإحسان. الترابى أيضاً رجل عصرى، لا كالذين يعيشون بجسومهم فى الكوكب الأرضى ويحلومهم فى كوكب آخر. قصارى رجل كهذا، أن يشيد مشروعاً حضارياً، ليس أهم ما فيه هو الخطاب ومرتكزاته الفكرية (أياً كانت)، وإنما انعكاسه على أرض الواقع. ولكن تغليب هذا المفكر المجتهد لانتهازية السياسة على رصانة الفكر أودى به إلى أمور متشابهات، ونسب إليه تهماً غلاظاً. فتحت رعاية الترابى استغلت الجبهة، فيما استغلت من الأحكام،

صرامة العقوبات الإسلامية (الحدود) مثل الجلد للشارب والزانى، والقطع للسارق، لا التزاماً بالشريعة الإسلامية، ولكن لإدخال الرعب فى نفوس الخصوم وإذلالهم. فالحدود ظلت تطبق دون اعتبار لضوابطها مثل حد الزنى، أو حد الشرب الذى ما انفك النظام لا يطبقه إلا على من يريد النظام إذلاله.(١٢٢) يسأل المرء، أى مشروع حضارى هذا الذى يسعى لتعظيم الأمة بإذلال أفرادها. حقاً، لم يدر بخلد النظام ما يخلقه ذلك التطبيق الاعتباطى للحدود من قلاقل نفسية للمسلمين، أو يثيره من حنق بين غير المسلمين من أهل السودان. ثم أو ليس من المؤسى حقاً أن يختزل إسلامويو السودان المشروع الحضارى الإسلامى كله فى القطع والجلد؟(١٢٣). ذلك التطبيق الجائر للحدود هدم الصورة الإنسانية للإسلام التى ما فتئ الإسلامويون يرسمونها للناس، خاصة فى رسالاتهم إلى المحافل الخارجية. لهذا نرى ثمة نفاقاً كبيراً فيما يردده البعض عن الخوف المرضى من الإسلام (إسلاموفوبيا) الذى شاع فى الغرب فى الفترة الأخيرة، وينسبونه إلى عداء غربى أصيل ضد الإسلام. هذا تلبيس للحق بالباطل، فالإسلاموفوبيا نتاج مباشر للهوس الإسلامى (إسلامومينيا) التى سيطرت على العالم الإسلامى العربى، وكان السودان واحداً من نماذجها. فما الذى لا يُرعب الغرب من إسلام أرعب أهله.

يزيد من تلك المخاوف طرح هذا النموذج المرعب بصورة جزمية، وباعتباره وحده الإسلام الصحيح. وعلى هذا توافق الشيوخ المجددون، ومنهم من أُطلق عليهم اسم المسلمين المستنيرين. لهؤلاء جميعاً أصبحت الخرطوم محجة يطلون عليها ليروا دولة المدينة تولد من جديد. جاءوها من مصر، واليمن، وتونس، والجزائر، وقطر، والأردن أرتالاً، فيهم من تعمم، وفيهم المستنير الذى تزيا بزى أهل الغرب. هؤلاء لا يملكون اليوم بعد سقوط الثوابت أدنى حق فى إنكار نسبة ما رأوه وباركوه فى الخرطوم للإسلام. ولئن فعلوا لأصبحوا منافقين فى مباركتهم الأولى للنظام الذى حسبوه نموذجاً إسلامياً جديراً بالاحترام، أو كَذَبة فى تنكرهم الأخير لنفس النظام.

الأسلوب النفعى الذى انتهجه الإسلامويون يجسد تجسيداً حياً قلة احترام رجال الجبهة ومناصريهم لعقول البشر، واستعلائهم الفكرى الغريب. تمنعوا عن قبول أدنى نقد لما أسموه

"شرع الله، بل رأوا فى النقد تجاوزاً للمقدسات، وخروجاً على الملة. فثوابتهم، كما زعموا، هى ما أمر به الشارع الأعظم ولهذا فلن يلغيها حتى إجماع الرأى العام (الأمة). هذه هى المرحلة التى ذهب فيها الترابى إلى الجزم فى الأمور دون تمحيص؟ لم يعد يتحدث، كما كان يفعل فى الستينيات، بلغة تقبل التأويل. كلامه أصبح قطعياً، لا يقبل المناقشة. وفى هذا تجاوز لأدب المحاورة الذى تعارف عليه الفقهاء القدامى. هؤلاء كانوا لا يفضون بحكم إلا ويتبعونه بالقول، «والله أعلم». وكانوا يقولون فيما وقع فيه خلف: «فيه قولان». حتى الديموقراطية، التى نما الإخوان المسلمون وترعرعوا فى ظل حمايتها فى الماضى، أصبحت مؤسسة تحتاج إلى إعادة بناء وفقاً لأحكام شرع الله. وبتنصيب الترابى نفسه مفسراً شرعياً وحيداً لكلام الله، أدخل على الإسلام السنى شيئاً غريباً عليه، مرجع التقليد الذى يتبعه الشيعة.

هذه الأفكار الجزمية اتسمت بخصيصتين عاطبتين. الخصيصة الأولى هى الغلو الفكرى الذى لا يستند إلى كتاب منير، أو تدعمه حجة باهرة. فبالرغم من أن دولة السودان النموذجية قامت، منذ بدئها، على القهر والعدوان ولم تَنْمُ نمواً طبيعياً فى الأرض التى غُرست فيها (السودان)، ظل الترابى يحسب حتى نهاية التسعينيات تلك الدولة نموذجاً يجدر بالعالم أن يحذو حذوه. ففى حديث لمجلة عربية لندنية قال أن أوروبا وأمريكا تعانيان من الفقر الروحانى، ولن يكون خلاصهما إلا بالإسلام [١٢٤] (بالطبع، يعنى الإسلام كما يطبق فى السودان). فالترابى، مثل هيقل فى القرن الأسبق وفوكوياما فى القرن الماضى، قرر أن يعلن نهاية التاريخ. ولكن، بصرف النظر عن هذه الجسارة، فان المشروع الحضارى الإسلامى الذى قدمه لم يكن مشروعاً ولا حضارياً ولا إسلامياً. هو ليس بمشروع بسبب من عدم اتساقه كنموذج نظرى، وثقل وطأته على الناس كبرنامج عملى، وتقاصره عن معالجة أهم ما يعنى المجتمع: (السلام، وبناء الوحدة الوطنية، والتطور الاجتماعى والاقتصادى، والحفاظ على العلائق الطيبة مع الجيران، وإحلال شعب السودان المكانة اللائقة به بين مجموعة الأمم). وهو ليس بحضارى لأن هدفه الأسمى، كما أعلن صاحبه، هو قبر الحضارة المعاصرة، وإنكار كل إنجازاتها الإنسانية. وأما عدم إسلاميته فأكثر ما يعبر

عنها الحط من قدر الإنسان وتدميره من داخله. الفجوة بين الإسلام وهذه العنافة باتساع المسافة التى تفصل بين الظلم والعدل، والإساءة والإحسان. وإن كان الإسلامويون حقاً صادقين فى ظنهم بأن ذلك هو الإسلام، فلا شك فى أن سياساتهم قد قادتهم إلى حيث لا يريدون. هذه حقائق ما كان ينبغى أن تغيب عن وعى الشيخ الفقيه، فالفقهاء يقولون أن الحقيقة هى مطابقة البرهان لما فى الأعيان.

الخصيصة الثانية للمشروع الحضارى هى التكذب باسم الله، أو لنقل الإبلاغ عنه بغير ما جاء منه. ظن الجبهويون أنهم قد أفلحوا فى اصطناع هُوية إسلامية جديدة لأهل السودان، أطلقوا على شعاراتها المختبطة اسم الثوابت، أى المبادئ الأساسية التى يُعتبر كل ما عداها ثانوياً، حتى وإن كان ما عداها هو العناصر الأساسية التى تَخلّق منها السودان. وفى اللغة، الثبات فى الأشياء هو الاستقرار. ولكن لما يمض عقد وبعض العقد من الزمان حتى تناكث القوم عهودهم، لكيلا نقول "نكثوا إيمانهم من بعد عهدهم. وكما قلنا فى المقدمة، فإنا نحمد لهم العود إلى الحق. بيد أن فقهاء الجبهة أوقعوا الناس فى اختلاط ولَبكة، عندما أوغلوا فى أمر الدين بلا رفق، وامتنعوا عن قبول الحق معاندة، ومضوا يلْخون الكلام لخاً (اللخ الإمعان فى باطل الكلام) وينسبونه، بمناسبة وبغير مناسبة، إلى الله وشرعه دون حذر أو تحوط. تلك كبيرة لا تغفر، فالله لا يغفر إلا اللّمم (صغار الذنوب) . فما هى السلطة المعنوية التى تبيح لهؤلاء بعد كل هذا الإكثار فى الباطل، والوقوع فى كبائر الإثم (التكذب باسم الله) ، أن يحسبوا أباطيلهم ثوابت؟

□□□

هوامش وإحالات

(1) نورمان أندرسون، السفير الأمريكي بالخرطوم Norman Anderson, Sudan in Crisis . P.6

(2) عندما بدأ النظام المغتصب اعتقال القيادات السياسية في مقارهم المعروفة كان رئيس الوزراء مختبئاً في منزل آمن غرب مدينة أم درمان. وبعد مضي بضعة أيام بعث رئيس الوزراء الشرعي برسالة لقائد الانقلاب نقلها مدير جهاز أمنه السابق (عبد الرحمن فرح) مبدياً فيها الاستعداد لتسليم نفسه للسلطات الغاصبة، شريطة أن يعامل كما عومل السياسيون الآخرون المعتقلون. وتوحي الرسالة أن الصادق كان يخشى من بطش النظام به. آثر الصادق الاختفاء، بل أزال لحيته إمعاناً في التعمية، وكان في هيئته تلك عندما أُلقي عليه القبض زبانية النظام. وفي الرسالة التي بعث بها للرجل الذي اغتصب منه السلطة (البشير)، سعى الصادق (كما فعل من قبل مع نميري) لإيجاد تكييف نظري لموقفه من الانقلاب. قال إنه كان يتملى في حقيقة الانقلاب، أهو انقلاب وطني، أم انقلاب موحى به من الخارج؟ بتلك الكلمات أضفى الصادق، المحلل الفيلسوف، شرعية على النظام، في حين كان ينبغي على الصادق، الحاكم الشرعي، أن يدين الانقلاب جملة وتفصيلاً ليؤكد أمراً مبدئياً، إن كان قد عجز عن استنهاض قوى الأمة لمكافحة الغاصبين.

(3) إبراهيم نايل إيدام (ضابط عسكري من منطقة جبال النوبة) كافأه الانقلابيون بضمه لمجلسهم العسكري ثم تعيينه وزيراً من بعد.

(4) الشعار الذي كان يطغي دوماً على اللقاءات الجماهيرية لحزب الأمة: البلد بلدنا ونحن أسيادها. ومع أن الشعار شعار غير موفق وغير مستساغ من حزب ديموقراطي يؤمن بالتعددية السياسية وبسيادة الشعب، إلا أن نجاح انقلاب الجبهة كان امتحاناً قاسياً لـ الأسياد.

(5) أبدى العضو الجنوبي مارتن مالوال ضجراً بالنظام مما قاد إلى إعفائه من منصبه بعد اتهامه بممارسات فاسدة (مارس ١٩٩٢)، كما فر من النظام، وزير العمل، القس الكاثوليكي جورج كنقا إبان قيادته وفداً رسمياً لمنظمة العمل الدولية في جنيف (يوليو ١٩٩٢) . ولحق بكنقا من بعد نائب رئيس البرلمان، الدو أجو عقب مشاركته، هو الآخر، في ندوة دولية بجنيف حول حقوق الإنسان. انسحب من مجلس الثورة أيضاً عثمان حسن أحمد لخلافه مع زملائه حول هيمنة الجبهة على الانقلاب.

(6) قسمت ولايات السودان التسع المعروفة على الوجه التالي: الشرق إلى البحر الأحمر، كسلا، القضارف؛ الشمال إلى النيل والشمال؛ الأوسط إلى الجزيرة، النيل الأبيض، النيل الأزرق، سنار؛

أعالى النيل إلى أعالى النيل، جونقلى، الوحدة؛ بحر الغزال إلى شمال بحر الغزال، البحيرات، غرب بحر الغزال، واراب؛ الاستوائية إلى شرق الاستوائية، غرب الاستوائية، بحر الجبل؛ كردفان إلى شمال كردفان، غرب كردفان، جنوب كردفان؛ دارفور إلى غرب دارفور، شمال دارفور، جنوب دارفور؛ فى حين بقيت الخرطوم كما هى.

(7) Sudan Monitor, February, 1994

(8) حسبما أورد صحفى سودانى موثوق به بتحقيقه، أحالت الجبهة للتقاعد من الخدمة المدنية ٧٦,٦٤٠ موظفاً فى الفترة ما بين يوليو ١٩٨٩ وسبتمبر١٩٩٣، فى حين لم يتجاوز عدد موظفى الخدمة المدنية الذين أحيلوا للتقاعد منذ بداية الاستعمار (١٩٠٤) وإلى حين استلام البشير للسلطة (نهاية يونيو ١٩٨٩) ٣٢,٤١٩ موظفاً (السر سيد أحمد، الشرق الأوسط، ١٩ مايو ٢٠٠١). من جانب آخر، تشير الإحصائيات التى جمعها اتحاد المحامين العرب ولجنة القانونيين الأمريكية لحقوق الإنسان إلى أن ٨٠٪ من القضاة الذين كان ينتظمهم السلك القضائى عند مجىء الجبهة للحكم، أحيلوا للتقاعد خلال عامين من الانقلاب. Reforming Islam P 64, A.A. An-Naim

(9) ورد فى السيرة كيف حملت الرسول ناقته فأدركته الجمعة فى بنى سالم بن عوف فرغبوا أن يقيم معهم ويؤسس مسجده بينهم، فأبى. وسار الرسول من بعد، والأنصار حوله، إلى دار بنى بياضة، ودار بنى مساعدة، ودار بنى عدى بن النجار، أخوال عبد المطلب، وناقته تأبى أن تبترك، والرسول يقول لهم دعوها فهى مأمورة. ترك رسول الله ناقته حتى أناخت طوعاً عند مِربد (مكان لتجفيف التمر) فأمر أن يبنى عليه مسجده. وعندما أراد أهل المِربد منحه له بلا ثمن، ألح على دفع ثمنه (وردت القصة فى سيرة ابن هشام ٢/١٤٠، تاريخ الطبرى ٢/٢٥٦؛ تاريخ ابن كثير ٣/٢١٤؛ جوامع السيرة لابن حزم صفحة ٩٥، والطبقات الكبرى لابن سعد).

(10) الشرق الأوسط، ١٤ ديسمبر ١٩٩٩. وفى حديث للإذاعة العربية لهيئة الإذاعة البريطانية (BBC)[٢٦] يونيو، ٢٠٠٠) (اعترف الترابى بهندسة الانقلاب وإخفاء دوره، كما قال، لتضليل الشيوعيين ووكالة المخابرات المركزية الأمريكية. وفى تهديد مباشر للبشير قال فى نفس الحديث إنه قادر على أن يفعل نفس الشيء مرة أخرى.

(11) أنشأ خلايا الإخوان الأولى فى السودان نفر من خريجى الجامعات المصرية الذين انخرطوا فى الجماعة منذ الخمسينيات. ولمزيد من التفصيل حول المسار التاريخى لحركة الإخوان المسلمين فى السودان راجع A. El Affendi, Turabi_s Revolution, PP 48-68

(12) بعد إكماله الدراسات القانونية بجامعة الخرطوم، التحق الترابى بجامعة لندن للحصول على شهادة الماجستير، ثم جامعة باريس للحصول على دكتوراة الدولة فى القانون. من بعد، التحق بأسرة التدريس فى كلية الحقوق، جامعة الخرطوم.

(13) قال الشيخ محمد مهدى عاكف، ممثل الحركة الإسلامية العالمية فى أوروبا، فى حديث لإحدى المجلات أن الحركة التى ينتمى إليها لا تشارك الترابى فى أفكاره ولا فى أساليب أدائه. الوطن العربى، ٢ أبريل ٢٠٠١.

(14) خلال هذه المداهنات تزوج الترابى من ابنة إمام الأنصار، شقيقة الصادق المهدى. وكان هناك تقارب فكرى بين الترابى والصادق. إلا أن الصادق، فيما توحى تحالفات الصادق مع الإخوان، كان راغباً فى استغلال الحركة الإسلامية وقائدها لدفع أجندته. وروى أحد المقربين للترابى عن شيخه قوله: كان هذا الرجل يظن أن هدفى الوحيد من زواج أخته هو أن أصبح وزيراً فى حكومته.

(15) حسن الترابى، الحركة الإسلامية فى السودان، ص.ص ١٤٤ _ ١٤٨.

(16) Ibrahim Karawan, the Islamist Impasse, Adelphi Papers, Oxford University Press, 1997. P.6

(17) نشأت الأصولية المسيحية (Fundamentalism) فى أمريكا فى القرن التاسع عشر للتبشير بعودة المسيح الوشيكة التى تصحبها سعادة أبدية لألف عام، ولهذا أُطلق عليهم اسم الألفيين (the millenarians) وكانت تلك الأصولية، ذات المنبت البروتستانتى الإنجيلى، محافظة جامدة تقف ضد أى محاولة لفهم جديد للكتاب المقدس، بل ظلت تلتزم بحرفيته. تلك النظرة الزميتة للدين لم تكن تتفق مع روح الثورة الأمريكية، فكما هو معروف أن توماس جفرسون، الرئيس الثالث للولايات المتحدة، قد أعاد صياغة الإنجيل ليزيل منه كل ما لا يقبله العقل، وأصدر بدلاً عنه ما يعرف بانجيل جفرسون.

(18) Bolagc Idwa, African Traditional Religions, Fountain Publishes, Lagos, 1973. op.cit, P2

(19) الكلمة بمفهومها الإغريقى القديم هى الكشف الرؤيوى عن عالم جديد.

(20) سيد قطب، معالم فى الطريق (من بعد معالم).

(21) محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، دار الشروق، ص. ص ٢٠٠ _ ٢٠١.

(22) أعدم سيد قطب مع رفيقيه عبد الفتاح إسماعيل ويوسف حواش في عهد عبد الناصر بتهمة العمل على تقويض الدولة.

(23) الشافعي والطبري (تفسير الآيتين ٣١،٣٢ من سورة التوبة)، والإمام ابن تيمية الذي أجاز الجهاد حتى ضد المنافقين (السياسة الشرعية)، والإمام أحمد الذي قال أن الجهاد قائم إلى يوم الدين مستدلاً بالحديث: في كل أمة رهبانية ورهبانية أمتي الجهاد.

(24) Al-Maududi, Towards Understanding Islam, International Islamic Federation of Students Organization, 1994, P106 وفي كتاب آخر قال المودودي الحاكمية في الإسلام مختصة بالله وحده لا يشاركه وينازعه فيها غيره، ذلك أن التوحيد، كما فسره القرآن، يستلزم أن يكون الله وحده هو الحاكم المطاع، والآمر الناهي، والشارع بالمعنى السياسي والقانوني . مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، دار القلم، الكويت، ص ١٤٣ .

(25) مجلة الرسالة، ٢ أكتوبر ١٩٤٤ .

(26) معالم، ص ١٤٤ .

(27) منذ سبعينيات القرن الماضي تجمعت دول الجنوب في آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية والوسطى للتعبير عن رفضها للنظام الاقتصادي العالمي في منظومات معروفة مثل الانكتاد، مجموعة السبعة والسبعين في الأمم المتحدة، وحركة عدم الانحياز.

(28) Bruce Lawrence Chattering the Myth, p153

(29) الحياه ٧ نوفمبر/تشرين ثان ٢٠٠٢ .

(30) تصريح للسياسة الكويتية نقلته الشرق الأوسط ٢٨ نوفمبر/تشرين ثان ٢٠٠٢ .

(31) الشرق الأوسط ٤ ديسمبر ٢٠٠١ .

(32) نفس المصدر.

(33) أول من ابتدع تعبير أيديولوجية (ideology) هو الكاتب الفرنسي دستروت دي تراسيي في مؤلف أسماه "الأفكار العلمية، اعتمد في إنشائه على أفكار جون لوك وفرانسيس بيكون حول دور العلم في الترقي بالمجتمع الإنساني. وسادت نظرية الأيديولوجية المناخ الفكري في أوروبا في القرن التاسع عشر، ولهذا أطلق على تلك الفترة اسم عصر الايديولوجيات، وكان قمتها الايديولوجية التي جاء بها انجلز وماركس.

(34) حوارات مع مكرم محمد أحمد في المصور ٢١، ٢٨ يونيو/حزيران ٢٠٠٢، ومؤلفات أربعة هي: حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين، تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء، النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين، العنف رؤية واقعية ونظرة شرعية

(35) مجلة الوسط ٢٤ أكتوبر ٢٠٠ .

(36) الحياة، ٤ أكتوبر ٢٠٠٠ .

(37) نقلها عن الصحيفة توماس فريدمان، لوس انجلس تايمز ٢٣ يونيو ٢٠٠٢ .

(38) الإمام السيوطي: الوسائل الى معرفة الأوائل.

(39) الحياة، ٧ فبراير ٢٠٠١ .

(40) Jaime Eltheridge, Fundamentalism on the Wane, Special Report to ABC News. November 17. 2000

(41) Raymond Bonner, the New Yorker, July 13. 1992

(42) من بين العناصر الحاكمة (أو التى شاركت فى الحكم) وتدربت فى الكفرة، ليبيا، غازى صلاح الدين، مهدى إبراهيم، إبراهيم السنوسى.

(43) الشرق الأوسط، ٣ يوليو ١٩٨٨ .

(44) الترابى هو أحد مؤسسى دار المال الإسلامى بجنيف، والذى هو بمثابة شركة خارجية قابضة لبنوك فيصل الإسلامية. وكان الترابى فى فترة من الفترات رئيساً للجنة الفتوى بالدار.

(45) من بين العاملين فى منظمات الدعوة والإغاثة والذين انتهى بهم الأمر إلى أجهزة النظام الأمنية أو الدبلوماسية : محمد يوسف، مطرف صديق، الشيخ درويش، عمر ياسين، يوسف شيخ العرب، الجعلى، وكبير لهم يدعى شادوق، كان يمسك بالخيوط فى إدارة شئون الموظفين برابطة العالم الإسلامى.

(46) فى لقاء مع مجلة نيوزويك قال الترابى أن دوره هو تعبئة المسلمين لتحقيق الديموقراطية والتنمية الاقتصادية والسياسية، كما أن واجبه هو أن يقدم للعالم شيئاً جديداً. نيوزويك، ٣ يونيو ١٩٩٦.

(47) A.A. An-Naim: Constitutional Discourse, P99 يقول النعيم أن التبرير المعنوى لفكرة سيادة إرادة الأغلبية فى المحيط العام يفترض أن الأقلية تملك أيضاً حقوقاً قانونية نظيرة، وإمكانات عملية تتيح لإرادتها أن تسود يوماً ما. ولكيما يتحقق هذا لايمكن تحديد الأقلية (أو النظر إليها) وفق معايير ذاتية وعارضة لايمكن للمرء أن يغيرها، مثل العرق أو الجنس.

(48) حسن مكى،الخرطوم، ١٩ فبراير،٢٠٠٠

(49) تعبير الجاهلية (بمعنى الظلامية) فى حاجة إلى مراجعة. فعلى المستوى الفكرى والحضارى لايمكن وصف الفترة التى سبقت الإسلام بالجاهلية (بالمفهوم الحضارى البحت)، خاصة

وقد خلفت تلك الفترة للثقافة العربية مواريث فى الشعر والخطابة والأحاجى والأمثال، مازال العرب يرددونها ويفاخرون بها. ولعل المراد من التعبير يومذاك هو الأنفة والحمية العشائرية التى اشتهر بها العرب .ففى حديث الإفك : ولكن اجتهلته الحمية، أى حملته على الجهل. وفى قول زهير ألا لا يجهلن أحد علينا، فنجهل فوق جهل الجاهلينا. وقد سعدنا بقراءة ورقة لمؤرخ سعودى (الدكتور مشلح المريخى)، أستاذ الآثار بجامعة الملك سعود أبان فيها صوراً عن المشهد الثقافى فى الجزيرة قبل ظهور الإسلام واستنكر إطلاق اسم الجاهلية (بمعنى الجهل) على تلك الحقبة.

(50) E.E. Evans _ Pritchard, Theories of Primitive Religion, P6.

(51) فى مقدمة لقصة فرانسيس دينق كتب عبد الله النعيم يقول بجانب الكشف عن جهلى بتقاليد عميقة داخل بلادى، فقد تكشف لى أيضاً ما تعنيه بأن من يسمون بالروحانيين فى السودان قوم متدنيون وبدرجة لا تقل، إن لم تكن أكثر، من أهل الكتاب من المسيحيين والمسلمين.

(52) كيهان، طهران، ٢٤ أبريل ١٩٩٢.

(53) David Hurst., Dark Times for Visionary Sudan, The Guardian, May 26,1996

(54) Raymond Bonner, the New Yorker, July 13, 1992

(55) Bill Berkley, New York Times Magazine, March 3, 1996

(56) ladislav Havel; Living in Truth, Faber and Faber, US, 1990

(57) Judith Miller, Faces of Fundamentalism, Foreign, Affairs November/December 1994, P 137.

(58) القاهرة ١٦ أبريل ٢٠٠٢.

(59) تاريخ الطبرى ٣/٢٠٢.

(60) نفس المصدر ٤/٤٨٢.

(61) المصدر السابق.

(62) الحافظ ابن كثير ، البداية والنهاية، الجزء السابع.

(63) أبو حنيفة الدينورى: الأخبار الطوال

(64) نفس المصدر

(65) المصدر ٥٩ أعلاه.

(66) نفس المصدر.

(67) المصدر ٦٣ أعلاه ص ٢٤٣,

(68) نفس المصدر ص ٣٤٩.

(69) "الأحكام السلطانية (الماوردى)، الأحكام السلطانية (أبو يعلى الفراء الحنبلى)، الإمامة والسياسة (ابن قتيبة)، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية (ابن تيمية)، التبر المسبوك فى نصيحة الملوك (الغزالى)، تحفة الترك (الطرطوسى) آداب الملك (الثعالبى)، الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية (ابن قيم الجوزية)، رسالة الصحابة (ابن المقفع)، السعادة والإسعاد (أبو الحسن العامرى)، الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية (ابن الطقطقى)، الجوهر النفيس فى سياسة الرئيس (ابن الحداد)، سراج الملوك (أبو بكر الطرطوشى).

(70) حسن حنفى، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ٢٠٠٢، ص ١٨.

(71) كتب الغزالى فى فضائح الباطنية يقول: أما بعد، فإننى لم أزل مدة المقام بدار السلام متشوقاً إلى أن أقدم المواقف المقدسة النبوية الأساسية المستظهرية، ضاعف الله جلالها، ومد علَى طبقات ظلالها، لتصنيف كتاب فى علم الدين.

(72) الغزالى: المنقذ من الضلال.

(73) الغزالى: فضائح الباطنية.

(74) قال فى مقدمة المنقذ أنه ظل يتوغل فى كل مظلمة، ويتهجم على كل مشكلة حتى يستكشف أسرار المذاهب، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهرياً إلا وأُريد أن أعلم ظاهريته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كُنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته

(75) زكى مبارك : الأخلاق عند الغزالى، دار الجيل، ١٩٨٨، ص ص ٢٧/٢٨.

(76) يقول المعتزلة إذا اجتمع قرشي ونبطى، قدمنا النبطى إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة فيمكننا عزله (الشهرستانى: الملل والنحل).

(77) يؤخذ على ابن خلدون أنه لم يلجأ فى تحليله للتاريخ، وقاع التاريخ لا يُحد، إلى التجارب الإنسانية السالفة كالرومان واليونان كما فعل الفارابى مثلاً. كما يؤخذ عليه تراخيه في تطبيق المعايير التى حددها فى المقدمة على مسيرة الدول التى عالجها فى نص كتابه الضخم (ديوان

العبر). هذا التناقض بين المقدمة والكتاب هو الذى حمل دريني خشبة، قبل نصف قرن من الزمان، للقول بأن المقدمة هى إعادة صياغة لأفكار إخوان الصفا. وذهب، من بعد، المؤرخ الإسلامى المعاصر محمود إسماعيل لرمى ابن خلدون، لنفس السبب بالانتحال (نهاية أسطورة ابن خلدون).

(78) قال «فوقع فى نفسى لأجل الوجل الذى كنت فيه أفاوضه فى شىء يستريح إليه، ويأنس به. ففاتحته وقلت: أيدك الله لى اليوم ثلاثون أو أربعون عاماً أتمنى لقاءك؟ فقال له الترجمان عبد الجبار، وما سبب ذلك؟ قلت أمران، الأول أنك سلطان العالم، وملك الدنيا، وما أعتقد أنه ظهر فى الخليقة منذ آدم فى العهد مثلك؟»

(79) فى آراء أهل المدينة الفاضلة لجأ الفارابى إلى أدوات فى التحليل من خارج منظومة الفكر الإسلامى، وقدم عالماً مثالياً (شبيهاً بجمهورية أفلاطون) استلهم فيه كتاب السياسة لأرسطو. فى تلك الآراء قدم الفارابى نموذجاً للرئيس الحاكم لا تتوافر مقوماته فى أحد ؛ قال : أن يكون جيد الفهم والتصور، جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ويسمعه، يؤاتيه لسانه على إبانة عما يضمره، غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، أن يكون محباً للصدق وأهله، كبير النفس محباً للكرامة، أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده، أن يكون قوى العزيمة على الشىء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل . هذه صفات قل أن تتوفر فى حاكم، وبالقطع لم تكن تتوافر فى الحاكم الذى عاش الفارابى فى كنفه بحلب، سيف الدولة الحمدانى.

(80) مثال ذلك الحكمة العروضية لابن سينا، وله فيها آراء جيدة حول سياسة الاختيار (الديموقراطية) التى يتساوى فيها أهلها، فاضلهم ودنيهم، فى استحقاق العقوبات والكرامات والرياسات وتكون الرياسة لمن أجمعوا على ترويسه، أو سياسة التغلب (الأوليغاركية) والتى أسماها خساسة السياسة.

(81) محمد خاتمى، الدين والفكر فى فقه الاستبداد.

(82) المصدر ٧٥ أعلاه.

(83) أبو الوليد ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

(84) Judith Mille، المصدر ٥٧ أعلاه.

(85) الأنباء، ١١ يوليو ,١٩٩٩

(86) A.A.AnNaim Reforming Islam,

(87) يقول ذلك العهد أن قريشاً وأهل يثرب ومن تبعهم ومن لحق بهم وجاهد معهم.. أمة واحدة من دون الناس. وأن من تبعهم من يهود، فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين

عليهم. وأن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.

(88) Bernard Lewis, The Multiple Identity of the Middle East, Schoken Books, Ny, 1998, P29.

(89) نفس المصدر

(90) Carolyn Flueshr Lobban, Islamic Law and Society in Sudan, Frank Cassel, London, 1987, P2.

(91) القاهرة ١١ ديسمبر ٢٠٠١.

(92) (Alain Chevalier, L'Islam, Avenir du Monde, PP. 86-88) من بعد شيفالييه.

(93) القس جاك بينينيه بوسوييه من كبار المفكرين الكاثوليك وكان مقرباً من لويس الرابع عشر وآزره فى صراعه مع البابا عندما أعلن استقلاله عن البابوية فى الأمور العلمانية. أنكر بوسوييه أيضاً السلطة المطلقة للبابا فى الأمور الدينية ما لم تحط قراراته بدعم الكنيسة كلها لتلك القرارات. وبالرغم من استنكار بوسوييه للعنف الذى كان يمارسه الكاثوليك ضد البروتستانت، ودعوته للحوار معهم بالحسنى، إلا أنه، فى إنذاره ذلك، تعامل مع البروتستانت كمواطنين فاقدى الأهلية الكاملة، وظلوا على ذلك الحال حتى قيام الثورة الفرنسية.

(94) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام. مع أن تلك الرسالة قامت فى معمارها على ما جاء فى كتاب الله والصحيح من سنن نبيه، إلا أن المتربصين ومن تبعهم من غوغاء المتعلمين حسبوها ادعاءً لنبوة طاهوية. ولئن صدر مثل هذا الحكم على ذلك الاجتهاد النفيس ممن لم يقرأه فقد ظلم نفسه، وإن صدر ممن قرأه وأساء فهمه، فقد كشف عن مقتل. فالذى يدرك معانى الكلمات، وفحوى الاصطلاحات يعرف أن الرسالات لا تنحصر فى الأنبياء، فرسالة النبى هى إبلاغ ما أمر الله بتبليغه، ورسالة المصلح أو المجتهد هى الدعوة لما قصد إليه من إصلاح، وتحراه من اجتهاد. وقد أعيد مؤخراً طبع هذه الرسالة مع رسالتين أخريين للأستاذ أشرفت على إجلائها أسماء محمود محمد طه وزوجها النور محمد حمد حتى يتاح للقارئ العربى والمسلم الاطلاع على اجتهاد بريع تضافرت قوى الجهل والظلام على التعتيم عليه. نحو مشروع مستقبلى للإسلام، المركز الثقافى (بيروت) ودار قرطاس (الكويت).

(95) فى تصريح لإحدى الصحف عقب إلغاء المحكمة العليا (١١ نوفمبر ١٩٨٦) للحكم الذى أصدره نميرى ضد الأستاذ الشهيد ورد الاعتبار له، قال الترابى أنه لا يبدى أدنى أسف على قتل

محمود. جريدة الوطن، الخرطوم، ٣٠ أبريل ١٩٨٨ . ومن الغريب أن الترابى قد أدان فى نفس الوقت فتوى الخمينى بإهدار دم سلمان رشدى.

(96) راجع الفصل الرابع حول فتوى الترابى بعدم جدارة غير المسلم برئاسة الجمهورية فى السودان، ولاشك فى أن الترابى كان مصيباً فى فتواه، طالما بنى حكمه على مبادئ الفقه التقليدى حول الولاية الكبرى.

(97) ديباجة الإعلان الدولى لحقوق الإنسان، القرار ٢١٧ للجمعية العامة للأمم المتحدة (الدورة الثالثة) تنص على أن قبول الإعلان شرط مسبق للإنضمام فى عضوية الأمم المتحدة.

(98) Heiner Bielefeldt, Muslim Voices in Human Rights Debate, Human Rights Quarterly, 17, 1995 P 591.

(99) An-Naim: Contingent Universality P 272

(100) ولدت الليبرالية الحديثة (حرية الفرد، الحد من سلطات الدولة تجاه الفرد، الفصل بين السلطات) فى بريطانيا، مع أن تعبير حُر أو حُرىّ (libertarian) كان تعبيراً إزدرائياً يطلقه التوريون المحافظون (Tories) على الهويغيين (Whigs)، وهم الإصلاحيون الذين كانوا يعارضون تولى دوق يورك (جيمز الثانى فيما بعد) الحكم لانتمائه للكاثوليكية .التعبيران، فى واقع الأمر، ازدرائيان، فكلمة هويغ فى اللغة الغالية (gaelic) تعنى لص الخيول، فى حين تعنى كلمة تورى فى اللغة السلتية، الخارج على القانون. هذا التعارض انتهى إلى توافق بين الطرفين على الحد من سلطان الملك، وكان ذلك التوافق بمثابة الإعلان ببدء الليبرالية الجديدة.

(101) فى عام ١٩٨٦ عقدت منظمة اليونسكو ندوة ثقافية للتدارس حول مفاهيم حقوق الإنسان وجذورها فى كل الديانات حتى يُزال الالتباس القائم حول نسبة هذه الحقوق لدين واحد، أو حضارة واحدة. فى تلك الندوة شاركت كوكبة من العلماء من كل الملل والنحل، واجتمع رأيها على أن لحقوق الإنسان المتعارفة اليوم أصلا فى كل الديانات والحضارات Paul Ricoeur (ed), The Philosophical Foundations of Human Rights, UNESCO, 1986

(102) يقول ميل أن الحق الوحيد الذى يملكه البرابرة (الأغيار) هو حقهم فى الانخراط فى الحضارة، أى الحضارة الغربية. أما أنجلز فقد كتب بصفاقة غريبة يرحب باحتلال فرنسا للجزائر لأن ذلك الاحتلال سيمكن تونس والجزائر والمغرب من الدخول فى مسار الحضارة. قال أيضاً:وإن كان أهل تلك الأمم البربرية يبدون، من على البعد، كبشر نُبلاء مُعتدين بذواتهم إلا أنهم ارتضوا لأنفسهم حكماً لا يقل فى عنفوانه عن تحرق قابيل وشهوته "

.F. Engels, Northern Star, (English Chartists Publication) Vol., January 22, 184

(103) يوسف القرضاوى، الأهرام العربى، ١٦ مارس ٢٠٠٢.

(104) مجلة الأزهر، العدد ١، ١٩٧٩.

(105) إلى الرأى الأول ذهب الشيخ أحمد طه ريان، عميد كلية الشريعة بالأزهر، وإلى الثانى مفتى مصر السابق، الشيخ نصر فريد واصل. ويقول الأخير أن المرأة قاصرة بطبيعتها "فى فترات معينة تكون فيها غير كاملة المزاج ومختلة التوازن الشرق الأوسط ٢٠٠٢/٩/٢٧.

(106) نحو مشروع مستقبلى ٩٤ أعلاه.

(107) روز اليوسف ٢٧ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٢.

(108) تفسير القرآن إيضاحه، والفَسر (بفتح الفاء) كشف المغطى، وتأويله إرجاع كلماته إلى ما تحمله من معان (الأوّل لغة الرجوع إلى الشيء). وعرف السيوطى التفسير بـ علم نزول الآيات، والأسباب النازلة فيها، وبيان محكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وحلالها وحرامها. (الإتقان فى علوم القرآن). كما عرف البغوى التأويل بـ صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط.

(109) قال الزمخشرى فى الكشاف أن «من لم يبرع فى علمى البيان والمعانى لا حيلة له بتفسير القرآن. ولا سبيل لذلك، كما قال، إلا لمن تمهل فى ارتيادها آونة، وتعب فى التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع مظانهما همة». ولا شك فى أن انتماء الزمخشرى للمعتزلة أثر فى منهجه فَى التفسير إذ أن النظرة المعتزلية للقرآن تقوم على أن بين اللفظ والمعنى علاقة حتمية حاسمة. أما تفاخره بتفسيره فقد عبر عنه بقوله:

إن التفاسير فى الدنيا بلا عدد

وليس فيها لعمرى مثل كشافى

إن كنت تبغى الهدى فالزم قراءته

فالجهل كالداء والكشاف كالشافى

(110) الأشباه والنظائر فى الفقه فن يُطلَع به على حقائق الفقه ومداركه، ومعرفة أحكام المسائل والحوادث والوقائع التى لا تنقضى على ممر الزمان (السيوطى، الأشباه والنظائر). أما فى التفسير والتأويل فهى ورود الكلمات على لفظ واحد وحركة واحدة ويراد بها معنيان مختلفان مما يسميه

علماء اللغويات .(homonymy). مثال ذلك كلمة قسورة التى تعنى الأسد، كما تعنى الرامى؛ وكلمة عسعس الليل تعنى إقباله كما تعنى إدباره؛ وكلمة كافر التى تعنى الجاحد بالنعمة، أو المنكر للوحدانية، كما تعنى الزارع لأنه يكَفِر (يغطى) البذرة بالتراب. ففى قوله تعالى ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكُفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً وفى الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾ (الحديد ٥٧/ ٢٠) . وفى هذا الباب تعددت الكتب: "الأشباه والنظائر فى الألفاظ القرآنية التى ترادفت معانيها وتعددت معانيها (الثعالبى)، تحصيل نظائر القرآن (الحكيم الترمذى)، الإتقان فى علم القرآن (السيوطى)، بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز (الفيروزابادى)، تأويل القرآن (ابن قتيبة)، كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه (أبوالعباس المبرد) .

(111) أول من وضع المثلث فى اللغة، وهو من تلاميذ سيبويه.

(112) الجَرح ما تُجرح به (تسقط أو تُرد) شهادة الناقل، والتعديل هو تزكية الرواية ممن عَدَلَ الشاهد، أى زكاه. والعُدلة (جمع عَدالة) هو مزكون الشهادة.

(113) عدد الجلال السيوطى (تاريخ الخلفاء) من المحدثين الذين اشتهروا فى تلك الفترة ابن جريج بمكة، ومالك بالمدينة، والأوزاعى بالشام، وابن أبى عروبة وحماد بن سلمة فى البصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثورى بالكوفة.

(114) عبد الجواد ياسين، السلطة فى الإسلام، المركز الثقافى العربى بيروت صفحة ٣٤ .

(115) جنوب السودان فى المخيلة العربية ص ٦٣ .

(116) عقب اغتيال فرج فوده، رمى الشيخ محمد الغزالى الكاتب الراحل بالردة، وأحل قتله على يد أى مسلم طالما لم تقم الدولة بذلك الواجب. وكان الذى قام بالقتل طالب من المعهد الصناعى بالمطرية لم يقرأ كتاباً واحداً لفوده ولكنه قال، أو لُقن القول، قتلنا فودة الكافر المحارب للإسلام، ليس قمعاً لحرية الفكر، وإنما وقفاً لحرية الكُفر.

(117) الأهرام ٦ فبراير٢٠٠٢ .

(118) محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة.

(119) عبد المتعال الصعيدى : الحرية الدينية فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة.

(120) فى ندوة عقدت بواشنطون عام ١٩٩٣ واجهت إحدى الناشطات فى ميدان حقوق المرأة الترابى بعدة أسئلة حول حقوق المرأة فى الإسلام أجاب عليها الترابى، دون الاستناد إلى نص قرآنى أو حكم فقهى، بقوله أن حقوق المرأة فى الإسلام لاتختلف عن تلك التى توفرها الشرائع

المعاصرة .بيد أن السائلة لم تتركه بل أردفت بسؤال حول حق المرأة المسلمة فى أن تتزوج غير المسلم إن رغبت. على ذلك السؤال رد الترابى بالإيجاب باعتبار أن القرآن لم يحرم ذلك النوع من الزيجات، دون أن يقول أن الإسلام يحرم زواج المشرك بالمسلمة وزواج المسلمة بالمشرك (البقرة ٢٢/٢) تجافى الترابى أيضاً، فى كتيب له صدر فى عام ١٩٧٣ تحت عنوان رسالة فى المرأة، الإشارة إلى حقوقها فى الميراث، والشهادة، والمشاركة السياسية كما هى محددة فى القرآن النصى، وواردة فى أحكام الفقهاء. كما لم يوضح للسائلة فى واشنطون اجتهاده لإزالة التناقض بين آرائه وبين النصوص القطعية، إن كان ثمة تناقض.

(121) حقوق المرأة فى الشهادة منقوصة، كما هى فى ولاية القضاء، ففى القرآن: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ (البقرة ٢٨٢/٢) ، وكان للترابى تفسير عجيب للنص القرآنى الذى يميز بين شهادتى الذكر والأنثى. قال أن مناط الحكم هو أن النساء يتعرضن لحالات طبيعية مثل الحيض والولادة قد تعوق بينهن وبين المثول أمام القضاء، ولهذا لزم التحوط لتلك الحالات (شيفاليبه) . ذلك الرأى يتوافق مع رأى فقيه تقليدى، مفتى مصر السابق نصر فريد واصل (هامش ١٠٣ أعلاه) . بيد أن الترابى القانونى لا يجهل أن المرأة فى السودان قد وليت القضاء، حتى فيما لا تصح فيه شهادتها.

(122) فى منتصف التسعينيات تربصت الجبهة بقاض شرعى معارض للنظام (الشيخ مجذوب كمال الدين) ، وشيخ أطباء العيون بالعاصمة (عبد القادر حسن إسحق) وأقامت عليهما الحد جلداً بتهمة الشراب أمام مرأى ومشهد من الناس. والجلد للشارب حكم تعذيرى، يملك الحاكم أن يبدله بحكم آخر (الغرامة أو السجن أو التوبيخ) إن أراد. ولكن بُغية الحاكم فى تلك الحالة لم تكن هى إقامة حدود الله بقدر ما هى إذلال معارضين للنظام. وكان النظام قد تربص بالرجلين، دون أن يستذكر ما ورد عن أمير المؤمنين عمر عندما تربص برجل يشرب فى بيته وأمر بجلده. قال الرجل لعمر لئن ارتكبتُ خطيئة(الشرب) ، فقد ارتكبتَ يا أمير المؤمنين مثلها (التجسس) ، فأخلى عمر سبيله.

(123) روى طبيب نفسى سودانى (الدكتور مجدى إسحق أحمد (عن تجاربه فى سجن كوبر عندما كان يشرف على المرضى النفسيين من السجناء، وأغلبهم ممن طُبق عليهم حد القطع (السرقة) ، وحد الحرابة فى عهد نميرى. أورد الطبيب أن الداء النفسى الغالب على هؤلاء كان هو

الاكتئاب والاعتلال النفسى المعادى للمجتمع. وفى رسالة وزعها عبر الإنترنت وجه الطبيب سؤالاً صائباً: لماذا يكون أول ما يتبادر إلى ذهن الإسلاميين، عندما يتحدثون عن تطبيق شرع الله هو الجلد والقطع ؟ sudan@listsery.ec.emory.edu

(124) المجلة، ٢٣ مارس ,١٩٩٧

□□□

7 «ب»

الجبهة القومية الإسلامية عشر سنوات خارج نطاق القرن العشرين

حكومة إسلامية أم دولة ما فيوقراطية؟

خُدَعَ النظام الإعلامية لإقناع العالم بنجاحه فى إشادة نظام إسلامى فريد لا يُلغِى الآخر، ويعترف بمبادئ حقوق الإنسان، ويأخذ الناس - مسلمهم وغير مسلمهم - بالحُسنى، لم تنطلِ إلا على من شاء فى خارج السودان أن يتخدع بها، لأمر فى نفس يعقوب.ولكن الجبهة لم تفلح أبداً فى إقناع أهل السودان بهذه الأوهام، فليس من رأى كمن سمع. فمنذ البداية، لم يتسع النموذج المثالى للحكم الذى صنعه الترابى على عينه (to his image)، وتولاه بالرعاية منذ إنشائه، يتسع لغير الجبهويين، ومن والاهم مسترخصاً لنفسه ومُرخياً زمامه لهم. هؤلاء دوماً نُهزة لأى مختلس. إلى جانب هؤلاء تضامت قلة محدودة ممن حملتهم دوافع يقينية على التعاون مع النظام الإسلامى، كما تساقط على النظام، وبحماس منقطع النظير،معمعيون، هم أنصار كل من غلب. أولئك لم يمتعوا الجبهة، إلا بقدر ما تُمتع الرجل المرأة اللميس، وهى الفاجرة التى لا ترد يد لامس.

هؤلاء جميعاً كانوا فى تقدير النظام إما مغفل نافع، أو رديف مطاوع. لم يبتغِ النظام من تأييدهم غير التعفية على خُدَعه، فللترابى، يومذاك، رأى صريح فى التعددية السياسية. قال لصحفى أمريكى، أنها وجه آخر للطائفية والقبلية.[١] كثيرون لا يختلفون مع حكم الترابى بأن الطائفية الدينية والقبلية مازالتا، رغم تبدل الأزمان، تلقيان بظلهما الكثيف على الحياة السياسية فى السودان. ولكن القبلية والطائفية حقيقتان من حقائق الحياة فى السودان يلغيهما التطور، لا الأوامر الفوقية المشتطة، أو فوران الانفعالات. فى ذات الحديث، اندفع الترابى

يقول إن الانتخابات فى أوروبا تشويه لإرادة الشعب بسبب نفوذ الطبقات القادرة على التأثير على مسار الانتخابات بما تملك من مال ونفوذ. هذه الرؤية للديموقراطية الليبرالية لا تختلف عن تلك التى كانت سائدة بين الشيوعيين فى الماضى حول الديموقراطية الليبرالية، والتى كانوا ينعتونها بـالبرجوازية انتقاصاً منها، ولربما تبريراً لـديموقراطية النظام اللينينى الشمولى. وكما أفاد الشيوعيون من الديموقراطية البرجوازية فى أوروبا وغيرها حتى أصبح لهم نفوذ كبير فى بعض الدول (إيطاليا والهند مثلاً)، إستغلها الترابى أيضاً فى السودان بحيث أصبح حزبه هو الحزب الثالث فى موازين السياسة. فمع صدق حديث كليهما عن الدور الذى يلعبه المال والإعلام اليوم فى الانتخابات البرلمانية فى الغرب، ما برح حزب العمال فى بريطانيا ودول سكاندناوا يعتمد فى تأييده على النقابات العمالية فى الانتخابات، وما أنفك الحزب الشيوعى الإيطالى والحزب الشيوعى الفرنسى (قبل إنهياره أخيراً بانهيار الشيوعية وجموده السياسى) يحتلان مواقع مرموقة فى برلمانى بلديهما، استناداً على قاعدتيهما العماليتين. وعلى أى فإن إلقاء مثل هذه الأحكام على عواهنها لا يصح من رجل محقق يملك ما يملكه الترابى من علم وافر، ومعرفة لصيقة بالغرب، خاصة وهو الذى اختار لسكناه فى باريس (إبان الدراسة) منطقة فيترى، قلعة الشيوعيين المنيعة.

أفصح الترابى أيضاً فى حديثه مع الصحفى الأمريكى عن رغبته فى تلقين أوروبا درساً عن الديموقراطية. وفى سبيل ذلك الهدف، قال لا يهمه شيء فى هذه الدنيا لأنه يؤدى واجباً دينياً. ما هو الدرس الذى انتوى الترابى تلقينه للغرب؟ وما هو النموذج الديموقراطى البديع الذى قدمه للصحفى كبديل لديموقراطية الغرب الشائهة؟ اقترح الترابى نظاماً بعيداً عن الفهم، لا سيما إن كان مراده هو إقناع صحفى غربى بجودة نموذجه الإسلامى. قال: إننى توحيدى، أنادى بالوحدة للشعب السودانى... و أساس عقيدتنا أن الله واحد، وحزبنا واحد، وطريقنا إلى الله واحد. هذا حديث لا ينجع فى سامعه، فمن ذا الذى يزعم بأن الوجه السياسى للعقيدة التوحيدية هو الحزب الواحد؟ وكيف يمكن للداعية لمثل هذه الشمولية السياسية أن يقول أن الإسلام يتسع لكل الفرق والملل والنحل؟ ثم كيف يبيح لنفسه أى سياسى يحسن التقدير، الدعوة لنظام شمولى فى الوقت الذى أخذت تنهار فيه جميع النظم

الشمولية فى العالم؟ وأخيراً يصعب على المرء إدراك عجز رجل أفاد فائدة كبرى من التسامح فى مرحلة التعددية الحزبية، عن احتمال ذلك التسامح بعد أن ولى الحكم. فى حجة الترابى الواهية لتمكين نظام استبدادى باسم التوحيد خلط غير موفق بين المقدس والدنيوى، وبين الدينى والسياسى، بل فى جملة واحدة قسم الترابى الأمة كلها إلى حزب الله و حزب الشيطان. وليت حزب الله الذى تحدث عنه الترابى، كان ذا شبه بحزب الله اللبنانى، وليت إمامه نَهَج منهج الإمام موسى الصدر. سأل الدكتور مراد وهبة الإمام الصدر عن رأيه فى العلمانية، فأجاب: الفكر الدينى الصحيح يؤمن بأن الإنسان مخلوق أرضى له بعد سماوى، ومن هذه الزاوية يتلاقى الدين مع الفكر العلمانى. هذا الرد استثار وهبه لتوجيه سؤال آخر: ألا يثير هذا قضية فصل الدين عن الدولة؟. أجاب الإمام الصدر: الرأى عندى، أن الربط بين الدين والدولة كان فى خدمة الطغاة والظالمين، والفصل بينهما كان له الفضل فى إبعاد الظالمين الذين كانوا يحكمون باسم الله. ثم سأل وهبة الإمام عن الأرضية المشتركة مع العلمانيين، فرد قائلاً: "سعادة الإنسان.(٢)

فى سودان الترابى الوحدانى، كان مصير كل من تحدى النظام الإلهى الجديد الإعدام دون إبطاء، أو السجن دون تريث، أو التعذيب بلا رحمة. فعلى سبيل المثال، قام النظام، فى إحدى دواماته الانتقامية العنيفة، بإعدام ٢٨ ضابطاً بالجيش فى أبريل ١٩٩٠ بعد فشل المحاولة الانقلابية التى شرعوا فيها، قُتلوا جميعاً لم يُستحيا منهم أحد. ونفهم إقدام النظام على محاكمة من حاول الانقلاب عليه من العسكريين (كما تفعل كل الأنظمة)، إلا أننا لن نفهم على الإطلاق الأسلوب الذى تمت به المحاكمة، إذ استغرقت أقل من ساعتين، أى كان نصيب كل متهم فيها دقيقتين للاستجواب، والدفاع، والحكم، ثم التنفيذ. ولو كانت حقاً هذه هى العدالة الإسلامية، فلا شك فى أن كثيراً من المسلمين سيقولون: نحن برآء من هذا الدين. لا يفعلون هذا جحوداً بدينهم الذى عرفوه، ولكن استنكاراً لإسلام غريب على ما ألفوه. إسلامهم الذى عرفوا وألفوا أوصى باللين حتى مع الفراعين، فوصاة الله تعالى إلى موسى وهارون عندما بعثهما لفرعون: ﴿إذهبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى﴾ (طه، ٢٠/٤٣ ـ ٤٤) وفى الحالات الأخرى احتُجز من لحق بهم الاتهام

فى بيوت الأشباح،[٣] وكان حراس تلك البيوت، بل مباشرو التعذيب فيها، يوارون وجوههم دوماً خلف قناع سميك لا تبدو من خلاله إلا العيون إخفاءً لهويتهم. هذا الأسلوب الجبان فى التعامل مع الحبيس لا تعرفه الدول التى تحترم القانون ـ إسلامية كانت أم غير إسلامية ـ وإنما يلجأ إليه مجرمو القانون العام من اللصوص، أو الخارجون على القانون مثل جماعات المافيا. بسبب من هذا، لا نخطئ فى حق النظام، كثيراً أو قليلا، إن نسبناه للمافيوية، فمثل هذا الانبهار المنحرف بالتعذيب لا يصدر إلا منها أو من شبيهاتها.

كان طبيعياً، والحال هذه، أن تتدافع جماعات حقوق الإنسان عبر العالم لإدانة تلك الانتهاكات، والتجاوزات، والتعديات المريعة على حقوق الإنسان. وسرعان ما لحقت لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة بهذه الجماعات، لا سيما بعد أن أخذ العنف بعداً غير مسبوق، وكان أكبرمظاهره التطهير العرقى فى جبال النوبة. أمام هذه الفظائع، عينت اللجنة الدولية فى ٣٠ مارس سنة ١٩٩٣، مبعوثاً خاصاً (القانونى الهنغارى جاسبار بيرو) لمراقبة أوضاع حقوق الإنسان فى السودان.[٤] وفى تقريره الأول (١٩٩٣)، رسم بيرو صورة قاتمة لأوضاع حقوق الإنسان بالسودان جاء فيها أن جميع السودانيين الذين يعيشون فى المناطق التى تسيطر عليها الحكومة هم ضحايا كامنون أو محتملون لإساءة وانتهاك حقوق الإنسان[٥] (potential victims for abuse and human rights violation) تلك الإدانة الدامغة أبانت أن العنف الحكومى ضد الخصوم لم يكن بالأمر الطارئ، وإنما هو مكون بنيوى للنظام، بل إرهاب حدد النظام سقفه. أورد التقرير حالات عديدة من القتل بلا محاكمة، والإعدام المستعجل، والاختفاء غير الإرادى، والتعذيب، والمعاملات القاسية المذلة وغير الآدمية، بالإضافة إلى حالات الاعتقال التعسفى والانتقامى. ومن أمثلة الاعتقال الانتقامى، أشار بيرو للمعاملة القاسية التى أوقعتها قوات الأمن على اليابا جيمس سرور وهو السياسى الجنوبى المخضرم الذى يترأس أكبر حزب جنوبى (يوساب)، وهو حزب مظلى ينتظم أغلب الأحزاب الجنوبية. وكانت جريمة سرور رفضه الانضمام إلى الحكومة.[٦] فى حادثة أخرى، اعتقلت أجهزة الأمن سيدات سودانيات، منهن أمهات مسنات من خيرة نساء المجتمع من أمام مكتب الأمم المتحدة حيث جئن للقاء مبعوث حقوق الإنسان الأممى،

ويقين رهن الاعتقال أمام مكتب الأمم المتحدة حتى مغيب الشمس حين تم جلدهن بالسياط فى ظلمة الليل حتى تكتمل عناصر الدراما. وبالتأكيد، لم يكن المجتمع السودانى (قبل مجيء الجبهة للحكم) يولى اعتباراً كبيراً لحقوق المرأة، فالنساء كن ضحية للتمييز فى المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من جانب كل أنظمة الحكم السابقة، ولكن لم يحدث أبداً أن أُلحقت بهن الإساءة بالجلد، فجلد النساء الأمهات عيب فى تقاليد أهل السودان.

وإذا الموءودة سئلت ؟

هذا العيب أقدمت على فعله، واستمرأت ذلك، الجبهة الإسلامية. تمادت الجبهة فى اعتقال الفتيات الطالبات أمام مدارسهن وسجنهن وجلدهن علناً بتهمة السلوك الذى يتنافى مع الأخلاق العامة. لأجل هذا أدرج النظام المادة ١٥٢ فى قانون عقوبات السودان لعام ١٩٩١ بدعوى حماية السلوك العام.(٧) من ذلك السلوك ارتداء الملابس غير اللائقة (ومن ضمنها الجينز)، وعدم ستر الشعر، وسفر المرأة دون محرم، بصرف النظر عن عمرها، أو حالتها الاجتماعية أو مهنتها. وعندما سأل الترابى صحفى أمريكى عن هذه القوانين الرجعية المزرية، أنكر علاقتها بالإسلام قائلاً: إن الملبس مسألة خاصة.(٨) على أن الفضول الصحفى دفع الرجل لأن يلجأ لطبيب سودانى كان يعالج ثلاث فتيات أصبن بحالة نفسية نتيجة لجلدهن علناً، أربعين جلدة لكل منهن. جريمة هؤلاء الفتيات كانت هى الظهور أمام الناس دون غطاء للرأس. ألم نقل أن للترابى رسالتين: واحدة للخارج والثانية للداخل. الترابى كان محقاً عندما قال إن الملبس أمر خاص، ولهذا ظل الفقهاء يتلاحون حول سفور المرأة، وإلزامية الحجاب. ولم ترد فى القرآن إشارة واحدة لما يسمى بالسفور، كما أن الحجاب الذى ورد فى القرآن لم يكن البتة ذا صلة باللبس، وحيثما ورد تعبير الحجاب فى القرآن، كان بمعنى الستر أو الستار(٩) وليس بمعنى الرداء. وتقول المعاجم حجب الشيء ستره(١٠)، أى وضع بينه وبين الآخر ستاراً. فالقول، إذن، بأن الحجاب يعنى الرداء قول ظنين، وبالتالى يصبح تعبير الحجاب أو التحجب بمعنى تزيى المرأة بزى خاص تعبير خاطئ من الناحية اللغوية. وحتى إن قبلنا افتراضاً الخطأ الشائع حول معنى اللفظ،

فإن إلزامية الحجاب على جميع المسلمات أمر فيه قولان. فمن الفقهاء من قال أن الأمر بالحجاب خاص بنساء النبى بموجب قوله تعالى ﴿يا نساء النبى لستن كأحد من النساء﴾ (الأحزاب٣٣/٣٢)، ومن بين من ذهبوا لهذا الرأى الإمام محمد عبده. ونعرف أن تلك الآية تنزلت عندما شهد الرسول رجلاً يدخل على نسائه (نساء الرسول) ولا يكلمنه من وراء حجاب. قلن له إنه أعمى يا رسول الله، فقال أعمياوات أنتن. وخص نساء النبى بأحكام لا تتجاوزهن إلى غيرهن، ليس غريباً على القرآن، فمثلاً، حرم القرآن عليهن وحدهن، الزواج بعد موت زوجهن، ﴿وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً إن ذلكم كان عند الله عظيماً﴾ (الأحزاب ٣٣/٥٣). وذهب آخرون إلى شمول التشريع لكافة نساء المسلمين بحكم قوله تعالى فى نفس السورة ﴿يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً﴾ (الأحزاب ٣٣/٥٩)؛ أو بقوله فى سورة أخرى هى التى يتعلل بها دوماً أنصار تحجيب المرأة، ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن﴾ (النور ٢٤/٣١) والجيوب (مفردها جيب) هى ما يدخل منه الرأس عند اللباس، ولهذا لا يعنى الجيب غير فتحة الصدر، وبالقطع لا يشمل الرأس، والشعر، والوجه، واليدين، بهذا المعنى يكفى المرأة تغطية صدرها.

هذا جدل لا نرى ولوجه حتى لا نستدرج إلى سجال عقيم، منذ أن استحدث الناس، كما قال رشيد رضا، المبالغة فى حجب النساء فى المدن من باب سد الذرائع دون أن يكون هذا من أصول الإسلام.[11] وقد ظل الفقهاء، منذ ذلك الزمان يتجادلون حول الموضوع، وأقرب المجادلات عهداً الحوار الذى دار بين فضيلة شيخ الأزهر، محمد سيد طنطاوى، والمفكر الإسلامى المجدد، محمد سعيد العشماوى[12]، والفتوى التى أصدرها مفتى مصر الحالى، الدكتور أحمد الطيب وجاء فيها أن الحجاب من الثوابت الشرعية وليس فيه اجتهاد،[13] وهو رأى قارعه بالحجة المستشار عشماوى، كما تناوله بمنطق رصين الأستاذ جمال البنا فى كتيب له بعنوان الحجاب، نشرته دار الفكر الإسلامى.ما نبتغى تناوله أمرين:

الأول تاريخى، والثانى راهن. فتاريخياً ظلت المجتمعات الإنسانية الذكورية تتعامل مع المرأة كمخلوق ناقص، ولا ترى فيها إلا شهوة متحركة. وكان الرجال فى هذه المجتمعات يمارسون وكالة أخلاقية على النساء، حتى فى ألصق الأشياء بأجسامهن (اللبس). هذا أمر سبق الإسلام بكثير، فالإغريق، مثلاً،كانوا يهمشون المرأة ولا يرون لوجودها فى الحياة مبرراً غير إرضاء شهوة الرجال. والآشوريون كانوا يحددون ما ترتديه وما تخلعه النساء ويفرضون عليهن أزياء معينة تميز بين الحرائر والعواهر المقدسات (المومسات فى المعابد)، من جهة، مثل غطاء الرأس، فى حين يلزمون، من جهة أخرى، الإماء وعواهر العامة بالسير حاسرات الرأس(١٤). ولربما نقل ابن المقفع إلى بغداد زى النساء الذى خلفه الآشوريون للفرس، ففى وصيته للخليفة قال: اكفف عليهن من أبصارهن بحجابك إياهن، فإن شدة الحجاب خير لك من الارتياب. وتعبير الارتياب يدل على أن كثرة الإماء والجوارى فى بغداد قادت إلى ترخص جنسى دفع السادة لتحجيب الحرائر. ثم جاءت اليهودية لتبيح للرجل تطليق زوجته إن خرجت غير مختمرة "تعاليم الأحبار. وعلى نفس المنوال سارت المسيحية، إذ نهت المرأة - لا الرجل - عن الصلاة أو التبتل مكشوفة الرأس. ففى رسالة بولس الرسول إلى أهل كورينثوس جاء: كل رجل يصلى أو يتنبأ وله على رأسه شىء، يشين رأسه. وأما كل امرأة تصلى أو تتنبأ ورأسها غير مغطى فتشين رأسها لأنها والمحلوقة شىء واحد بعينه. إذ المرأة إن كانت لا تتغطى فليقص شعرها (الإصحاح الحادى عشر/ ٤-٥). ولا تزال بعض المسيحيات حتى اليوم تغطين شعورهن عند دخول الكنيسة، كما تفعل أى مسلمة فى الصلاة. وقبل ظهور الإسلام كان نساء العرب يئتزرن بالإزار، وهو الثوب الذى يغطى أسفل الجسم، ويختمرن بالنصيف وهو نصف رداء يغطى الرأس، وكن يتحرجن أمام الرجال إن سقط ذلك الغطاء من على رؤوسهن. فى هذا يقول النابغة:

سقط النصيف ولم ترد إسقاطه

فتناولته واتقتنا باليد

لاشك فى أن الآيتين اللتين وردتا فى سورتى الأحزاب (٥٩)، والنور (٣١) تشيران بوضوح إلى الزى، إلا أن استنباط حكم منهما صالح لكل زمان، ودون اعتبار للسياق

الاجتماعي الذي وردتا فيه، يؤذي الحقيقة. فالآية الأولى تنزلت في مجتمع كان النساء والرجال فيه يقضون حاجتهم في العراء، ولهذا قصد المشرع حماية المرأة من تربص الرجال بها أثناء قضاء الحاجة. ذلك، إذن، تشريع لا يرتبط بالتقوى أو الطهارة، بل حتمته ظروف اجتماعية خاصة لحماية المرأة من تحرش الرجال بها في مواقع لا مكان لها في عالم اليوم. فالنساء، مثل الرجال، يقضين حاجتهن اليوم في كُنُف في دورهن، وفي المراحيض المخصصة لهن في مواقع العمل، والمغتسلات العامة في الأندية والفنادق، حيث يميز في كل هذه الأماكن العامة بين الموقع الذي ترتاده النساء، وذاك الذي يرتاده الرجال. كما أن ذلك الحكم لم يبتغ حماية المرأة من حيث هي امرأة، وإنما حماية الحرائر ذوات الصون منهن، ولهذا جاء قوله ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين؛ أي يميزن عن الإماء. وقد روى البيهقي عن مالك بن أنس: «كان إماء عمر يخدمننا كاشفات عن شعورهن تضطرب ثديهن». وفي فتاوى ابن تيمية الخمار مختص بالحرائر دون الإماء. كما يقول الألباني في أحكام أهل الذمة أن على نسائهم الكشف عن سوقهن لكيلا يتشبهن بنساء المسلمين. هذه أمور يتغافل عنها الذين يصنمون النصوص. فإن كان المراد هو صرف الآية إلى معنى واحد، وبقراءة للنص تخرجه عن سياقه التاريخي، فأي حق يملك عبدة النصوص في سودان الجبهة اليوم لكيما يطبقوا ذلك النص على غير المسلمة وعلى الإماء؟ ثم إن في القوانين السائدة اليوم مايجرم التحرش بالمرأة، ليس فقط عند قضاء الحاجة، بل في كل مكان: في الشارع أو المنزل أو موقع العمل، ودون تمييز بين الإماء والحرائر.

من جانب آخر وقع تخليط بين التبرج (تبرج الجاهلية الأولى) والكشف عن مفاتن المرأة. التبرج هو إظهار المرأة زينتها، وتقول العرب تبرجت السماء، أي ازدانت بالكواكب، والزينة هي الحلي الذي تتحفل به المرأة، أو الدهون التي تطلي بها وجهها مثل العطور التي تتحلى بهن العواتك (عاتكة، المرأة التي احمر وجهها من فرط استعمال الطيب)، أو الأثمد الذي تكحل به النساء عيونهن. والزينة تختلف بين مجتمع ومجتمع، فالعرب، مثلاً، كانوا يستقبحون المرأة المرهاء (التي لا تكتحل). وبصورة عامة، لم يكن النساء في الجاهلية، وحتى في عهد الإسلام، يقصرن إبداء زينتهن على بعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو

أبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بنى إخوانهن أو بنى إخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولى الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء، كما جاء فى سورة النور. كان النساء أيضاً يتباهين بمفاتنهن ويكشفنها للأغيار، وإلا فلم حفل الشعر العربى بما حفل به من توصيف دقيق لمفاتن النساء؟ عن هذا لم تخرج حتى بنات الخلفاء، إذ روى الجاحظ (المحاسن والأضداد)، والأصبهانى (الأغانى) أن فاطمة بنت عبد الملك بن مروان ـ وكانت ذات جمال فتان ـ خرجت ذات مرة إلى الحجيج فأمر أبوها الحجاج بأن يوعز لعمر بن أبى ربيعة أن لا يتعرض لها فى شِعره. هذا الأمر لم يوافق هوى بنت أمير المؤمنين فأخذت تتقصد عمر، علّه يقول فيها شعراً. وكانت فاطمة تُظهر محاسنها فى الحجيج حيث كان عمر يتصيد النساء. ولما تمنع عمر (أو تظاهر بالتمنع) حَذَر فتك الحجاج به، قالت فاطمة لواحد من أهل مكة: «عليك وعلى أهل بلدك اللعنة.. قَدِمنا مكة، فأقمنا فيها شهراً ولم يزودنا الفاسق من شعره أبياتاً نلهو بها عند سفرنا». قال المكى: «لعله قد فعل»، وذهب إلى عمر ينبئه بما حصل، فأخرج عمر بائيته المشهورة التى قال فيها:

علق القلب من قريش ثَقالاً
ذات دل نقية الأثواب
شَفَ عنها مُرقق جَنَدي فهى
كالشمس من خلال السحاب

(الثَقال هى ذات الردف، والمُرقق الجَنَدى ثوب من جَنَد باليمن، لا يُخفى). ولِمَ لا يتغنى عمر ببنت عبد الملك بن مروان، وقد تشبب من قبلها بعائشة بنت طلحة بن عبيد الله، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأمها أم كلثوم بنت أبى بكر، أخت عائشة أم المؤمنين. ولم يكُ عمر فى غزواته الغرامية فى بيت الله، يصف إلا ما رأى.

حقيقة الأمر، أضحى الحج فى العهد الأموى مهرجاناً للجمال وسوقاً تباع فيه الجوارى وتكشف فيه الحرائر عن جمالهن، مثل فاطمة بنت عبد الملك التى سعت للحجيج وهى تتردى بثوب لا يخفى. وقد وصف العرجى، وهو واحد من شعراء الغزل المجيدين فى ذلك

الزمان، تلك الظاهرة بقوله:

امـاطت كِسـاء الخـز عن حُـر وجـهـهـا
وادنـت علـى الخــدين بُرداً مــهلهــلا
من اللائى لم يحججن يبغين حسبـة
ولـكن لـيـقـتـلن البـرىء المغــفــلا

والشاعر العرجى هو عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان.

بوضعنا لقضية الحجاب أو ستر المرأة فى إطارها التاريخى والمجتمعى، لا نريد أن نقول شيئاً أكثر من أن نبين أن المرأة ـ عبر التاريخ ـ ظلت تعامل كأنثى، لا كإنسان. وفى هذا الشأن، لا يختلف المجتمع العربى ـ قبل الرسالة وبعدها ـ عن المجتمعات الأخرى التى سبقته، أو أحاطت به. فى هذه المجتمعات كان تعيين الرجال ملبساً محدداً للمرأة هو تعبير آخر عن هيمنة الذكر على الأنثى.

ولئن يقول قائل، كما يردد الذين يسعون لتديين كل شىء فى الحياة، أن الهدف من التشريعات السماوية هو حماية المجتمع من الفتنة، وقمع الشهوات، نقول أن فى ذلك الزعم لبسا للحق بالباطل. فشهوة الجسد تجاوز النساء إلى الرجال، إذ هى ليست وقفاً عليهن. وللإمام ابن حزم قول فى هذا. قال ابن حزم: «وإنى لأسمع كثيراً ممن يقول الوفاء فى قمع الشهوات فى الرجال دون النساء، فأطيل العجب من ذلك. وإن لى قولاً لا أحول عنه: الرجال والنساء فى الجنوح إلى هذين الشيئين سواء... ولست أبعد أن يكون الصلاح فى الرجال والنساء موجوداً، وأعوذ بالله أن أظن غير هذا» (طوق الحمامة، باب قبح المعصية). فالشهوة قوة نفسانية طبيعية، لا فعلاً يأتيه الإنسان بحكم جنسه، أو وضعه الاجتماعى أو الطبقى. ولعل تعبير امرأة فى اللغة الانجليزية (woman) يعكس طبيعة تلك الهيمنة الذكورية التى لم يَخلُ منها أى مجتمع، فأصل الكلمة هو الويل للرجل (woe to man).

وفى السودان، حتى عهد قريب، كان الرجال والنساء يعيشون فى جنوب السودان عراة كما دخلوا الدنيا، دون أن يكون ذلك سبباً للفسوق أو مدعاة للتحرش أو التهييج الجنسى. وفى شمال السودان المسلم لم تكن هناك قيم مشتركة سائدة تحكم لباس المرأة، ففى روايات

الرحالة الأوروبيين الذين زاروا مناطق الشمال في العصر الوسيط قصص طريفة عن عوائد أهلها الاجتماعية، بما في ذلك لبس النساء. فالنساء في مملكة سنار وفي ديار الشايقية والجعليين كن يخرجن حاسرات الرأس، وفي بعض المناطق كاشفات الصدور ولا يغطين سوءاتهن الا بالرحط وهو لباس يستثير ولا يستر بمنطق دعاة اليوم، والاستثارة حالة ذهنية ذكورية. وحتى السبعينيات من القرن الماضي ظلت الفتيات (ولربما لازلن) يخرجن لجلب المياه من الآبار في ربوع كردفان (الشنابلة مثلاً) وهن يكشفن عن صدورهن. ذلك كان منظراً طبيعياً لم يدفع إلى الترخص الجنسي، إذ كسرت العادة حدة الشهوة. ولعلنا إن أردنا التماس حكم عام في القرآن يتعلق بلبس الإنسان (الذكر والأنثى) لوجدناه في آيتين، الأولى تتعلق بستر العورة (السوءة): ﴿يابني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم وريشاً ولباس التقوى ذلك خير ذلك من آيات الله لعلهم يذكرون﴾ (الأعراف٧/ ٢٦) والثانية ارتباط الملبس بالظروف الطبيعية، فالإنسان (الذكر والأنثى) يتدرع اللباس ليقي نفسه حر الصيف وزمهرير الشتاء ﴿والله جعل لكم مما خلق ظلالاً وجعل لكم من الجبال أكناناً وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم بأسكم كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون﴾ (النحل ١٦/٨١) هذا بالقطع لا يتوافق مع الحديث القائل المرأة عورة، والذي انفرد به الترمذي عن رواة ليسوا من أهل التوثيق. فالله الذي استخلف الإنسان، ذكراً وأنثى على الأرض لا يميز بين خلقه على هذا المنوال، لا سيما وهو القائل ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾ (النحل ١٦/٩٧).

نأتي للراهن لنقول، إن وراء نظرتنا التاريخية والسياقية لقضية لباس المرأة هدفاً بسيطاً هو الحض على إنهاء الاستنجاد بالنصوص الدينية للتحكم في خصوصيات البشر، أو التلويح بها لتأبيد الكبت الذكوري للنساء. فالقضية ليست هي هل "الحجاب واجب أو مستحب، كما ليست هي إنكار حق المرأة التي تريد أن تتحجب أن تفعل ذلك. فلو اتخذ جميع نساء السودان اليوم قراراً بأن يتحجبن أو يتنقبن، لما جاز لأحد أن يعترض على ما قررن بمحض إرادتهن. فسورة النور وسورة الأحزاب لم تتنزلا في ٣٠ يونيو/حزيران١٩٨٩، ونساء السودان لم يدخلن الإسلام عندما برز عليهن طلاع الثنايا من حوش بانقا أو ود

الترابى. فطوال فترة ما بعد الاستقلال كان لنساء السودان فى المدينة زيهن الخاص، وكان لهن فى الريف لبسهن المميز، وكان للطالبات منهن أزياء لا تنقصها الحشمة إلا فى عرف الحنابلة الذين يحسبون أن كل المرأة عورة، ففى قول الإمام أحمد المرأة عورة حتى ظفرها. ولئن يجيء اليوم حاكم أو محتسب ليقول أن الحجاب هو جوهر وجود المرأة المسلمة، أو أن الرداء الخيمى الذى فرض عليها هو الدالة الأساسية على إسلامها، فإن فى ذلك جورا فاحشا على نسائنا، وجناية كبرى على الدين. هذا أمر لا يجدر بأى رجل لم يلحق به الخصاء أن يسكت عنه. نقول هذا لأن التهاون مع عدم التسامح يفتح الباب للمزيد منه. وللكاتب النيجيرى وولى شوينكا رأى صائب أدلى به إثر الغلواء التى صحبت أحداث كادونا فى نهاية نوفمبر ٢٠٠٢ احتجاجاً على عقد مهرجان فى أبوجا عاصمة نيجيريا لاختيار ملكة جمال العالم. حديث شوينكا لم يكن دفاعاً عن المهرجان فهو يستهجن، كما قال، تلك الاحتفاليات لأنها تسيء إلى المرأة. قال: «أى مساحة من عدم التسامح يرتضيها الناس تحتلها مباشرة أجندة المتعصبين العدوانية. إنهم يتقدمون المرة تلو الأخرى بمطالب للحصول على تنازلات أكبر، وبالمزيد من المطالب للنيل من طريقة حياة الآخرين. إن عقل المتعصب ثقب مظلم يلتهم كل ما يجعل الحياة مضيئة ومحتملة»(١٥). فالإسلام لا يمكن أن يحدد زياً خاصاً للمرأة دون الرجل، ونعرف أن المجاهد المسلم فى أدغال الجنوب يتسربل بلباس الجيش السودانى غربى المنشأ، لا بلباس أهل بدر. ونعرف أن رجل الشرطة فى السودان يتزيا بزى ورثناه عن الإنجليز، لا برداء العسس فى دولة بنى العباس. كما نعرف جيداً أن أمير المؤمنين يرتدى زى الضباط الذى أخذناه عن الإستعمار، ويحلى صدره بالنواشين، لا زى المعتصم بالله، والمستوثق بالله، والمتوكل على الله. فأى رقاعة تلك التى تبيح لمن يُطلق عليهم أسم شرطة النظام، أو جماعة النهى عن المُنكر، التصدى لفتاة خرجت من بيت أبيها إلى مدرستها وهى تتسربل بالجينز ليأمرها أن تلبس هذا، أو تخلع ذاك؟ نقول رقاعة، لأن أمثال هؤلاء يفترضون أنهم أكثر حرصاً على ستر الفتاة وديانتها من أبويها. وأى صفاقة تلك التى تُحِل لضابط الجوازات أن يفرض على الفتاة إسدال غطاء على شعرها قبل أن يسمح لها بأخذ صورة لجواز السفر؟ وأى حمق وسماجة

تلك التى تبيح لفتى ناقص علم أن يمنع الطبيبة أو المهندسة أو القانونية من السفر بمفردها دون محرم؟

وحتى إن صدقنا أن الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر، موقنون أشد اليقين بأنهم ينفذون ما أمر الله به، أفهل الحجاب هو كل ما أمر الله به؟ فآيات الحجاب فى القرآن محدودة، لا تتجاوز الخمسة، فكم هو عدد الآيات التى تنهى عن الكذب؟ وما الذى صنعه الناهون عن المنكر لردع مجترحى الأكاذيب؟ أو هل عقِل هؤلاء لحظة واحدة قوله تعالى: ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾ (البقرة ٢/٤٤) هؤلاء الأطفال المرعبون (les enfants terribles) أصبحوا دولة داخل الدولة، يرهبون الأحياء السكنية، ويتنصتون أحاديث الناس، ويتحرشون بالفتيات، ويلاحقون الشباب، ويفسدون الخلوة بين الزوج وزوجه فى الأماكن العامة. أحكام هؤلاء الأطفال المرعبين لا تخضع لمراقبة، ولا تستأنف لسلطة أعلى. ومع ما قال به حول حرية الملبس، برر الترابى إفساد الخلوة البريئة بين الفتيان والفتيات بأن الإسلام يحرم الاختلاط بين الرجل والمرأة، بعيداً عن أعين الجمهور، ما لم يثبت أنها زوجته.[١٦] بسبب من هذا اضطر الأزواج لأن يتأبطوا قسائم الزواج عندما يخرج الواحد منهم للتنزه مع زوجته فى مكان عام. تلك أمور تكاد تشبه مكايد الحشاشين فى الأساطير الشعبية، ولا تليق بدولة تنتمى للقرن الحادى والعشرين. ولعل شيخنا المجتهد لم يستذكر بعضاً من تقاليد الإسلام الشعبى السودانى التى تبيح الاختلاط بين النساء والرجال، لا فى حلقات الدرس والذكر، وإنما أيضاً فى مهرجانات الرقص والغناء. يروى ود ضيف الله عن الشيخ إسماعيل، صاحب الربابة: «اول ما تقوم عليه الحالة يمشى فى حوشه ويحضر البنات والعرايس والعرسان للرقيص ويضرب الربابة». وحقيقة، لا يستبدع المرء فى أجواء هذا الهوس الدينى المستحدث أن يرفض البشير التصديق على الاتفاقية الدولية لإنهاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة، رغم حث الأمم المتحدة له، مدعياً أن بعض بنود الاتفاقية تتعارض مع تقاليد السودان،[١٧] وكأن تلبيس الجبهويين أصبح هو تقاليد السودان.

آراء الترابى المعلنة حول المرأة تحمل المرء على الظن بأنه، نظرياً، لا يشارك أولئك المهووسين الرأى، ولكن إغضاءه عن ذلك الهوس قاد إلى شيئين؛ الأول هو استحالة تحقيق

تنوير إسلامي - إن كان ذلك حقاً هو مبتغاه - في ظل هذا الجنون، والثاني هو وقوعه في الجرم بالإغضاء عنه. الهوس لم يقف عند الصغار وحدهم، بل استشرى حتى طال الكبار، ففي يناير ١٩٩٩ ، أقدم حاكم الخرطوم على ما لم يقدم عليه من قبله أحد: حرمان النساء من العمل في الأماكن التي تقدم الخدمات للجمهور مثل المقاهي ومحطات البنزين. هذا حكم لا يقضي به الدين ولا يخدم السياسة. ففي سودان المخمصة لجأت الفتيات لأعمال لم يكن يردنها من قبل بهدف كسب رزق حلال، حتى لا يحملن على مالا ترضاه نفوسهن. هؤلاء الفتيات حملن عن النظام عبء توفير العمل لهن، وكان الأجدر بالنظام أن يشكرهن على رفع ذلك العبء عنه. هذه ظلال من الصورة لم يفتطن إليها حاكم مسيخ أذهب الله طعمه، فلا هو أفاد الدين في شيء، ولا خدم المصلحة السياسية لنظامه.

حقوق الإنسان والمقدسات المزعومة

ماذا كان موقف النظام من تقارير الأمم المتحدة حول انتهاكات حقوق الإنسان؟ في حدثان الأمر، تعرض بيرو لحملة ضارية بهدف تشويه سمعته. ففي فبراير ١٩٩٤ كتب النائب العام السوداني إلى اللجنة معترضاً على انتقاد المقرر الخاص للقوانين الجنائية بالسودان.[١٨] وكان بيرو قد تناول في فقرة من تقريره الحدود التي تتعلق بقطع يد السارق، والقطع من خلاف(حد الحرابة) ، لتعارضها مع الإعلان الدولي لحقوق الإنسان. وفي تصريح صحفي وصف النائب العام هذا الانتقاد بأنه انتهاك شديد للمقدسات وسب متعمد للإسلام يعادل الآيات الشيطانية لسلمان رشدي[١٩]. تلك إشارة لم يبتغ منها النائب العام، حارس القانون غير الابتزاز، فذكر اسم "سلمان رشدي كفيل بإلهاب المشاعر الإسلامية ضد مبعوث الأمم المتحدة. في رده بعد تقاعده، على تلك التهمة الغليظة، قال بيرو لجريدة الواشنطون بوست أنه طالما صدقت حكومة السودان على الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية، وعلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإن التحجج بأن القوانين السودانية مستمدة من تقاليد غائرة الجذور في تراث الأمة يصبح غير ذي موضوع. أضاف بيرو- الذي عاش طيلة حياته في وطنه في ظل نظام حكم شيوعي شمولي- أنا عليم بكيف يدار الحكم في ظل الأنظمة الشمولية![٢٠]

أصاب بيرو عندما قال أن التذرع بالشرع، كلمة حق أريد بها باطل. فالحكومات الإسلامية التى تعتبر الشريعة مصدراً للتشريع مازالت مختلفة حول تطبيق الحدود فى ظل الشرائع الوضعية السائدة، والعهود والمواثيق الدولية حول حقوق الإنسان. هى مختلفة حول الرجم فى قضايا الزنى وأغلبها لا يضمنه فى قوانينه. ولا يرد فى قوانينها. وكثيراً ما تسعى هذه الدول للالتفاف على جوهر الموضوع (بشاعة الرجم) بالحديث عن عدم إمكانية إثبات الجناية أصلاً. أما دولة السودان "الإسلامية فقد شذت عن كل دول الوطن العربى (باستثناء المملكة السعودية)، بل ذهبت، فى ذات الوقت، الى إقامة حد الزنا دون اعتبار لضوابط إثباته، وفى شهوانية متحرفة لتعذيب البشر لا تقل عن الشهوانية الجنسية للزانى. ويروى عن عمر سؤاله لعلى بن أبى طالب: «ما قولك فى أمير المؤمنين شهد رجلاً يضاجع امرأة لا تحل له»، وكان عمر يعرف عمن يتحدث إلا أنه تحرج من ذكر اسمه حذر القذف فى حقه. فرد عليه على بالقول: «على أمير المؤمنين أن يأتى بشهود أربعة أو يقام عليه الحد»، أى حد القذف.

الحكومات الإسلامية على خلاف أيضاً حول حد الحرابة، وهو حد ذو طبيعة خاصة لالتصاقه بالرسول،[٢١] وليس حكماً عاماً لا يفقد مشروعيته إلى يوم الدين. الوطن العربى الإسلامى مختلف أيضاً حول قطع يد السارق الذى لا تطبقه فى الدول العربية غير المملكة السعودية. ومن الغريب أن ذلك الحد الذى أراد به دعاة تطبيقه فى هذا الزمان تطهير الحياة العامة، لا يسرى إلا على السارق "الخاص، لا الحرامى العام، أى مختلس المال العام، والموظف المرتشى، ومزور الوثائق بهدف حيازة مال عام. هذا التمييز بين لص ولص يستند إلى أحكام الفقهاء القدامى أن الحرامى العام صاحب حق فى المال العام، وبهذا الفهم القاصر للسرقة أعفى الشرع المزعوم ما يلزم عنه العار، وأخلق أن تطهر منه الحياة العامة مثل سرقات الكبار. فى هذا لا تختلف تلك النظرة المنحرفة للمال العام عن نظرة العوام لمال الميرى، هو مال سايب وحلال لكل منتهب. وخبائث الصغار التى يطبق عليها الجبهويون حد السرقة، هى، فى الغالب الأعم، آثام تدفع إليها الحاجة، وما عطل عمر حد السرقة فى عام الجدب والمسغبة إلا لهذا. أغلب أهل السودان اليوم مُسغِبون إذ لا يتجاوز

متوسط دخل الفرد بينهم الأربعمائة دولار فى العام مقارنة بدولة ماليزيا الإسلامية التى يبلغ متوسط دخل الفرد فيها ١٠,٣٠٠ دولار فى العام. ماليزيا المسلمة سدت حاجتها من الغذاء، ويمثل الإنتاج الصناعى فيها ٨٠٪ من قائمة الصادرات، وما تأتى لها هذا إلا لأن حكامها فطنوا لأن واجبهم الأساس هو تحرير الإنسان من الخوف والحاجة. لم يتلهوا بالحديث عما هو صالح، وما هو غير صالح للتطبيق من الشريعة، فقوام الدين عندهم، قبل تطبيق الحدود، هو أمن المسلم وطمأنينته وتوفير العيش الكريم له، ويمثل هذه القرى والأوطان ضرب الله الأمثال: ﴿وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان﴾ (النحل، ١٦/١١٢) هذه أمور لا ترقى لها عقول السياسيين المطواعية الذين يفتقدون الإدراك الواعى لجوهر الدين، مثل ذلك الوعى الذى حدا بأمير المؤمنين عمر لتعطيل حد السرقة مستهدياً بذرائع التيسير التى وفرها القرآن لعباد الله: ﴿فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لإثم فان الله غفور رحيم﴾ (المائدة ٥/٣)، ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم﴾ (الأنعام ٦/١٤٥)، ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم﴾ (النحل ١٦/١١٥) .

إن اختزال الشريعة فى شيئين: المظاهر خاصة رداء المرأة، والحدود يكشف عن عطب جسيم فى التفكير، ورؤية غبشاء للدين، فقبل المظاهر والجزاء تجىء الاستقامة والعدل، استقامة الحاكم، والعدل للمحكوم. وللمستشار العشماوى قول حميد حول القانون الجزائى، قال: «القانون الجزائى يمثل الحد الأدنى لما يجب أن يكون عليه خلق الإنسان، وهو الحد الذى يقع من يتدنى عنه تحت سلطة العقاب. فلا يشمل القانون بذلك ما يفوق هذا الحد من درجات متتالية تصل إلى أسمى درجات الإنسانية، كما أنه لا يتضمن المثل التى يتعين على الأدنى أن يتبعه. فالقوانين الجزائية، من ثَم، ليست إلا محاولات لتقويم حثالة الأفراد دون غيرهم، لأن كل من عدا الحثالة لا يحس بسطوة القانون، ولا يستشعر سلطانه ما دام لا يقترف من الأفعال ما يوقعه تحت هذه السطوة، أو ينزله تحت هذا السلطان» (٢٢). هذا التمسك بما لا يؤثر إلا فى الحثالة هو أبعد ما يكون عن الاستمساك بالعروة الوثقى؛ هو إرضاء لغرور فكرى من جانب رجال أثبتوا أنهم صفر من أى فكر. فلو تخلت الجبهة اليوم

عن الإصرار على تطبيق الحدود وتكلف الأناظيم لما يجب أن تفعله أو لا تفعله المرأة، فما الذى سيبقى لها؟ فلا هى أتت بجديد فى الفقه الدستورى، ولا هى ابتدعت شيئاً فى القوانين التى تنظم المجتمع وتُسير المؤسسات، ولا اجتهدت رأياً أصيلاً تُدير به نظام الدولة وترتب العلائق مع الخارج. حدادُها أن تطبق الحدود وتلاحق النساء، وهكذا أفرغت الإسلام من كل قيمه المعيارية ومعانيه السامية.

غاب عن السياسيين المطاوعية أيضاً أن الحدود التى قال بها القرآن، لا تقف عند قطع يد السارق، ورجم الزانى، وإن كان لنا أن نطبقها حرفياً من باب لا اجتهاد مع النص لتوجب علينا الامتثال أيضاً لحكمه: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾ (المائدة، ٥/ ٤٥) هذه الأحكام التوراتية الأصل هى جزء من منظومة القصاص التى نص عليها الكتاب، ولا نظن أن هناك واحداً من دعاة التطبيق الحرفى للقرآن يتجاسر اليوم على تطبيقها، والدليل على ذلك هو غيابها عن قوانين الجبهة الإسلامية، بالرغم من أن حجيتها لا تقل عن حجية قطع يد السارق، والقطع من خلاف، كما تفوق حجية جلد الشارب. معذرة، لقد ضمن هذه الأحكام فعلاً الإمام نميرى فى قوانينه الجنائية؛ وإنها لكبيرة إلا على الجاهلين. هذا الإصطفاء لأحكام الحدود لا يكشف فقط عن تلبيس مفزع لما شرعه الله، بل يعكس أيضاً فقداناً كاملاً للأمانة الفكرية والشجاعة الأدبية. وأشد هولاً من العجز الفكرى، التداول فى أمر القطع ببهجة غريبة، تقارب شراهة نميرى لها، إذ كان نميرى يطبقها باشتهاء لها غريب. عن ذلك تكشف مقولاته عن الحدود، كان يسميها «القانون البطّال» عندما يتهدد الناس بتطبيقها. ما درى نميرى ولا تابعوه كيف كان رسول الله ﷺ يقبل على تطبيق الحدود متهيباً. ففى حديث أخرجه البيهقى عن ابن مسعود قال: «أول رجل قطع من المسلمين رجل من الأنصار سرق فأُتى به إلى النبى فقال أذهبوا بصاحبكم فاقطعوه». وبما أن الأمر شق على الرسول مضى للقول: لا ينبغى لولى أمر أن يؤتى بحد إلا أقامه، لكن الله عفو يحب العفو ثم قرأ: ﴿وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم﴾ (النور ٢٤/٢٢). كما روى عنه عندما جيء إليه برجل زانٍ قوله لمن جاء به: «ليتك سترته بثوبك». حقاً، أولا يتدبر هؤلاء جوهر كتاب الله وسنن نبيه، أم على قلوب أقفالها؟

أثارت تقارير الأمم المتحدة قلقاً فى أوساط الجبهة، وزاد القلق عندما اقترح بيرو (وكان يطلق عليه اسم المقرر الخاص (Special Rapporteur) لحقوق الإنسان فى السودان) تعيين مراقب دائم لحقوق الإنسان بدلاً عنه. هذا الاقتراح رفضه النظام، إذ كتب أحمد المفتى (مسئول بوزارة العدل السودانية) إلى الأمم المتحدة، يقول إن اقتراح بيرو يشكل تصعيداً غير مبرر، ويغفل كلياً تعاون السودان مع المقرر الخاص.(٢٣) ومن الواضح أن الخرطوم كانت على استعداد للتعاون مع مقرر لحقوق الإنسان يقوم بزيارات متقطعة للبلاد، إلا أنها ما كانت لتطيق وجوداً دائماً للمراقبين داخل السودان الذى تعج خزائن حكامه بالهياكل العظمية. كما أن ممارسات التعذيب كانت من البشاعة بمكان، للحد الذى كان النظام يخشى من كشفها. ففى تقريرها لعام ١٩٩٤، روت منظمة رقيب حقوق الإنسان (أفريقيا) (Human Rights Watch, Africa) بعض تلك الممارسات ومنها تغطيس الرأس فى الماء البارد، التعليق من اليدين على قضبان بالزنزانة، حرق الجلد والأجزاء الحساسة من الجسم بأعقاب السجائر المشتعلة، الصدمات الكهربائية، السخرية اللاذعة، الاغتصاب للرجال والنساء، نزع الأظافر. ومن المعاملات القاسية أو المُذلة أشار التقرير لحوادث مثل: السب، والضرب، ومطالبة الحبيس بتقليد أصوات الحيوانات. ولعل الهدف من تلك السياسات القمعية لم يكن هو الانتقام، بقدر ما كان تدمير المواطن لنفسه عن طريق إضعاف المعنويات، والتخويف، وإهدار الكرامة الإنسانية، بل ونزع إنسانية الفرد (dehumanization). فالنظام لم يكن يسعى لكسب تعزيز الشعب ودعمه له، وإنما خضوعه وإذعانه. تُرى هل اختلط على فلاسفة الجبهة، فى طريقهم إلى "دولة المدينة كتاب ميكافيللى(٢٤) الأمير، بكتاب الله المنير. ونعلم أن النظام، بعون من الباسدراك الإيرانى، قد أتقن فنون التعذيب بصورة لم يألفها أهل السودان الطيبون. ففى منتصف ديسمبر سنة ١٩٩١، ذكرت صحيفة "نيويورك تايمز أن إيران أرسلت للسودان ألفى حرس ثورى جاءوا بهدف معلن هو المشاركة فى التشييد والبناء. وبعد ذلك بأسبوعين، ذكرت صحيفة واشنطن بوست أن السودان، بمعاونة الأموال والخبرة الإيرانية، برز كقاعدة جديدة للإرهاب. وكان من الأسرار الذائعة فى الخرطوم أن رئيس الأمن بنظام الجبهة، نافع على نافع (عمل

محاضراً فى كلية الزراعة بجامعة الخرطوم) كان قد تلقى تدريباً مكثفاً فى الأجهزة الأمنية بطهران. ففى إجازة سبتيه ذهب بيريا النظام إلى إيران بدعوى التمهر فى علوم الزراعة قبل تولى الجبهة الإسلامية الوطنية السلطة، وكان ذلك فى ظل تسيب إدارة الجامعة، وانفراط عقد النظام إبان حكومة صادق المهدى. غير أن تلك التقارير حول الدور الإيرانى فى دعم النظام فى بداهة أمره، تغفل الدور الذى قامت به أجهزة الأمن العراقية - وهى ذات باع طويل فى البطش والقهر - عُقيب حرب الخليج التى ناصرت فيها حكومة السودان النظام العراقى. ومن المفارق أن العراق، حتى ذلك الوقت، كان فى حالة عداء مع النظام بسبب موقفه مع البعثيين، ومن بينهم نفر من الثمانية وعشرين ضابطاً الذين أعدمهم النظام. وهكذا كان من حسنات حرب الخليج تمكين نظام الخرطوم من الجمع بين الشتيتين (إيران والعراق) ولربما، فى تقديره، الظفر بالحسنيين.

أين مكان الترابى من كل هذا؟ فى لقاء فكرى بجامعة فلوريدا (١٩٩٣)، أعلن الترابى أن إيران لا تملك ما تعلمه للسودان، نظراً لأن الحركة الإسلامية السودانية أقدم بكثير من حركة الخمينى.[٢٥] فى هذا القول، بلا مراء اختزال للحقيقة، إذ أن باسدراك إيران قد علم الجبهة "أشياء. وعندما سئل الترابى فى المحاورة التى تبعت محاضرته عن العلاقة بين الجبهة وإيران، عمد إلى أن يعطى مسحة أيديولوجية لتلك العلاقة؛ قال إن مهمته هى إنهاء الانشقاق الأحمق الذى استمر أربعة عشر قرناً بين السنة والشيعة. والخلاف بلا شك أحمق، فمنذ أن كفر الغزالى المتشيعة، قاد رد فعل الغلاة من أولئك إلى رفض كل ما جاء به أهل السنة. على رأس هؤلاء كان الإمام الكلينى، المحدث الشيعى البغدادى صاحب الكافى الذى قال «كل ما عليه أهل السنة فهو خلاف لنا». ولكن حتى هذه اللحظة، لا نعرف للترابى محاولة معلنة للتوفيق النظرى بين الخلافات التى فرقت المدرستين، سواءً فى كتاباته المستفيضة، أو حواراته العديدة. فالمفكرون السنيون يؤملون كثيراً فى أن ينبرى من وسطهم شلتوت (الشيخ محمود شلتوت) ليكمل الجهد العظيم الذى بدأه ذلك الشيخ العالم المُلهم للصواب[٢٦]. فى واقع الأمر لم تُثر اهتمام الترابى الفكرى حتى الأفكار الجريئة التى أرصنها الرئيس خاتمى لإظهار الوجه الإنسانى للإسلام. وإحقاقاً للحق، نقول أن إيران، قد

أنجبت، من داخل حركتها الإسلامية، علماء ومفكرين لم يعترهم وَجل في إدانة التطرف والفساد والهيمنة. فإلى جانب خاتمي، هناك آية الله منتظرى الذى لم يمضغ الكلام وهو يدين ما نسبه من فساد لابن الإمام الأكبر، الخميني، وهاشم أغاجيرى[٢٧] الذى أعلن أن الحكومة التى تقمع الشعب باسم الدين، لا صلة لها بالدين؛ وبهزاد بنوى قائد منظمة مجاهدى الثورة (جبهة الثانى من الجوزاء الإصلاحية) الذى جاهر بالدعوة بأن ولاية الفقيه ليست من مبادئ الدين.[٢٨]

نظام الجبهة، إذن، نظام محير؛ فهو من ناحية يدندن بالقرآن كدندنة معاذ، يُدخله فى كل شيء بما فى ذلك حاجات الإنسان البيولوجية، حتى ظن الناس أنه لم يعد فى حياة الإنسان إباحة. فالإنسان لا يأكل لأنه جاع وإنما لأن الله تعالى قال كلوا من طيبات ما رزقناكم، ولا يشرب لأنه عطش بل لأن الله قال: كلوا واشربوا هنيئاً، ولا ينام لأن للجسم حاجة فسيولوجية للنوم وإنما امتثالاً لقوله تعالى ﴿وجعلنا نومكم سباتا﴾. وما لهذا أنزل الله كتابه، فمن المعلوم فى الدين بالضرورة أن القرآن منبع هداية ومصدر أحكام فيما يخرج عن دائرة الفطرة والإباحة. من ناحية أخرى، ظل النظام أبعد ما يكون فى ممارساته عن المبادئ السامية فى الدين مثل العدل، الإحسان، العفو. ولعل ذلك التناقض الفاحش هو الذى قاد صحفياً أمريكياً لوصف النظام بأنه هجين بارع بين الحكم الدينى وجماعات المافيا.[٢٩] وربما تفسر تلك النزعة المافيوية، أكثر من أى سبب آخر، انحراف الجبهة عن الإسلام التاريخى الذى ادعوا الالتزام به. فبالرغم مما قلنا عن ضرورة تجديد الفقه التقليدى لمواجهة ظروف الحياة الراهنة، إلا أن ذلك الفقه لا يبيح، بأى وجه من الوجوه، البلطجة التى انغمس فيها النظام، أو يبرر الشهوة الدموية التى التصقت برجال أمنه كما يلتصق القَرف (المُخاط المتيبس) بالأنف القذرة. فإذعان أجهزة أمن النظام للهمجية، وانهماك رجالاتها فى الشر، لم يترك لهم مجالاً للافتطان إلى أن القاعدة الذهبية فى الفقه الجنائى الإسلامى هى درء الحدود بالشبهات. ذلك العدول عن الطريق السوى جعل من النظام الإسلامى تجسيداً للشر، واستنبت سلالات من البشر غليظى القلوب يتبرأ أى دين من نسبتهم إليه، دعك عن دين يلاحق قاتل المؤمن متعمداً بأكثر من عقاب إلى يوم الدين،

وينذره بخلود العقاب. ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً﴾ (النساء ٤/٩٣). وإن توهم هؤلاء حقاً بأنهم أحكموا بناء مدينة فاضلة، فلا شك فى أن اللبنات التى أشادوا منها البناء لم تكن من طينة الإسلام، وإنما من جص استوردوه من ميكيافيلى، إن لم يكن من فلسفة توماس هوبز. فهوبز هو الوحيد الذى أكد أن القوة والخداع هما الفضيلتان الرئيسيتان.

الجبهة والظواهر الشاذة

ثمة مفارقة أخرى فى سياسات الجبهة، ففى إطار حملتها لإزالة ما أسمته الأمراض الاجتماعية مثل الشرب، والاختلاط بين الجنسين إلخ فات على الطهرانيين الجدد أمران؛ أولاً ما فى هذه الطهرانية من نفاق، وثانياً، كما ألمحنا فى الفصل الرابع، عدم اتساقها مع الواقع السودانى فى الشمال المسلم. وفى الحالة الأولى يصبح الشرب والاختلاط بين الجنسين لَمَما (صغائر الذنوب) فى مجتمع يزدحم بالكذابين، وقاتلى النفوس بغير حق، ومختلسى الأموال العامة: ﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم﴾ (النجم، ٥٣/٣٢). فالكذب، والقتل، وانتهاب المال العام هى كبائر الإثم التى ينبغى على الحاكم المسلم اجتنابها حتى يصبح ذا سلطة معنوية تمكنه من محاسبة خلق الله على ما دونها. أما الأمر الثانى فهو أن مسلمى السودان فى الشمال، قد ألفوا لعدة قرون بعض الممارسات التى لا مرية فى إنكار الإسلام لها، مثل شرب الخمور. فالشرب فى السودان ظاهرة غير شاذة، إذ مازال شائعاً فى كل أرجاء السودان الشمالى المسلم، سواء كان ذلك فى الحياة اليومية العادية، أو خلال المناسبات الاجتماعية.[٣٠] ورغم نهى القرآن عن شرب الخمر، لا يعتبر المسلمون الشماليون أن تناولهم لها يتعارض مع عقيدتهم الدينية، خاصة وفقهاؤهم كانوا يشاركونهم فى الاستمتاع بذلك الرجس، ولعل هؤلاء الفقهاء كانوا يتعزون بالشيخ الحكيم ابن سينا صاحب الجمانة الإلهية فى التوحيد.[٣١]

ومن العوائد السارية بين واحدة من أكبر قبائل السودان الشمالى المسلم فى غرب السودان (البقارة، أى رعاة البقر)، ممارسة الحضانة، وتعنى التعانق الغرامى. ولربما رأى الذين لا يلمون بعوائد أهل السودان فى تلك الممارسة نوعاً من الإباحية، فى حين يرى

أهلها أنها تأهيل وتأهب للزواج.(٣٢) هذا التحرر الاجتماعى كان، ومازال، معروفاً للفقهاء والزعماء الدينيين الذين تدين لهم تلك القبائل بالطاعة، وتهتدى بهديهم. ولا شك فى أن هؤلاء الزعماء الدينيين أدركوا، بحكمتهم الناضجة، أن العوائد الاجتماعية لا تبدل بإصدار الأوامر، وينبغى أن لا تفهم إلا فى سياقها المجتمعى العام. فالسيد المسيح، عليه السلام، لم يُصلح مريم المجدلية بتوبيخها، بل بتوبيخ من اندفع إلى الإساءة إليها. فما الذى يعنيه الطهرانيون الجدد بزعمهم أن الطهرانية التى يدعون لها تعبر عن الضمير الشعبى الإسلامى فى السودان. إن الإسلام الذى يدّعون تمثيله ليس، بأى وجه من الوجوه هو الإسلام الذى يعرفه ويمارسه السودانيون، وإنما هو إسلام استوردوه من واقع القرن السابع الميلادى؛ إسلام قرشى لا يرى مسلمو السودان وجوههم فى مرآته. لا ندعو بهذا الطهرانيين لأن يُحلوا ما حرم الله، أو يبيحوا ما نهى عنه، وإنما نريد منهم أن يتواضعوا قليلاً ويدركوا أن الإسلام لم يتنزل على أهل السودان بمجيئهم للسلطة. ولو جاءت الجبهة إلى الحكم بإرادة الشعب وقررت أن تفعل ما يمليه عليها ضميرها لقبلنا هذا باعتبارها ممثلاً للإرادة العامة، أما أن تختطف الدين وتخطف معه الإرادة العامة، فذلك تفاحش فى الغلو.

نتيجة لثقافة العنف التى أشاعتها الجبهة وقعت ظواهر لم يكن يعرفها مسلمو السودان فى ماضيهم: العنف بين الطوائف والفرق الدينية. ففى ديسمبر العام ٢٠٠٠، مثلاً، شن متطرف هجوماً وحشياً على مجموعة مسالمة من المصلين من جماعة أنصار السنة المحمدية بمسجد الجرافة، خارج الخرطوم. أسفر ذلك الهجوم عن مصرع ثلاثة وعشرين شخصاً، وإصابة عدد آخر إصابات خطيرة. وينتمى القاتل، حسبما أوردت التقارير الرسمية، إلى جماعة التكفير والهجرة التى تسترشد بأفكار معادية للمجتمع، وتدعو إلى إيقاع العقاب بالذين ينحرفون عن طريق الإسلام (حسب رؤيتها للإسلام)، كما تدعو لاعتزال المجتمع الكافر بحسبانهم وحدهم الفرقة الناجية. هذه الجماعة ليست جماعة سودانية أصلية وإنما هى جماعة وافدة، وما كان لعنفوانها أن يستشرى لولا الرعاية التى وجدتها من النظام. فحادث الجرافة لم يكن هو الأول من نوعه، ففى عام ١٩٩٤ هاجم زعيم جماعة التكفير والهجرة، محمد الحليفى (يحمل جنسية ليبية ـ تونسية مزدوجة) مسجداً فى أم درمان

تتردد عليه نفس الجماعة (أنصار السنة)، وقتل عشرين من المصلين. وعندما نُقل الضحايا الجرحى إلى المستشفى العسكرى بأم درمان، كان أول من وفد إليهم هو الدكتور غازى صلاح الدين، فهرع الضحايا وأهلهم ينقلون إليه توجعهم وشكاتهم ضد الجناة. الإسلامى العارف بأحكام القصاص (والداعى بالقطع لتطبيقها) أرعبهم بقوله: اعتبروهم ماتوا فى حادث حركة. الحادثان لم يكشفا فقط عن تغلغل الجماعات المنحرفة فى السودان تحت مسمع من النظام ومشهد، وإنما أيضاً عن خَتَر (خيانة وغدر) النظام بمن والوه، وفى الحديث ما خَتَر قوم بالعهد إلا سُلط عليهم العدو. ففى الحادث الأول طلب النظام من القاتل حليفى الاختباء فى منطقة الصحافة بالخرطوم، ربما تمهيداً لتهريبه. فى ذات الوقت أذاع وزير الداخلية، عبد الرحيم محمد حسين، بياناً يدين فيه الحادث، ويعلن أن سلطات الأمن تعمل جاهدة لإلقاء القبض على المجرمين الذين خبأتهم، بهدف تقديمهم للمحاكمة. ذلك البيان الإذاعى أغضب الحليفى، فيما يبدو، غاية الغضب حيث لم يكن يحسب نفسه مجرماً بل مجاهداً فى سبيل الله، كما لم يتوقع صدور تلك التهمة ممن والاهم وعاهدهم. لذلك ترك الرجل مخبأه وذهب مباشرة، وهو يحمل سلاحه، إلى منزل أسامة بن لادن فى الرياض ليختصم إليه. ولسوء حظه ظن حراس بن لادن أن الرجل انتوى شراً بشيخهم، لاسيما بعد أن شق طريقه إلى الدرج الذى يقود إلى مكتب الشيخ، فأطلقوا عليه النار وأردوه قتيلاً. ترى، كيف يثق أى امرئ بنظام لا يملك الشجاعة على الاعتراف بالنتائج المترتبة على سياساته، ولا يحترم عهداً مع من عاهد.

أما قاتل الجرافة فى عام ٢٠٠٠، عباس بكير، فقد كان بين المتهمين فى الحادث الأول إلا أنه أُطلق سراحه لعدم توفر الأدلة على جنايته، حسب قرار ممثلى الاتهام. ذلك الرجل كان معروفاً للنظام، بل تدرب على القتال فى صفوف ميليشيات الجبهة وشارك فى إحدى الحملات العسكرية بجنوب السودان. بدلاً عن معالجة جذر المشكل (إيواء النظام للجماعات المتطرفة، وتمكينها من التحرك الطليق وسط المجتمع، وإتاحة الفرصة لها للتغلغل فى الأجهزة الحساسة بكل فكرها الموبوء)، ذهب النظام لمعالجة الأمر من منظور أمنى. عُدل قانون الأمن القومى ليمنح السلطات الأمنية (وهى نفس الهيئات التى أسست ثقافة العنف

فى المقام الأول) سلطة التعامل مع ما أسماه التعديل الظواهر الشاذة، وذلك باحتجاز المتهمين الذين يمثلون ظواهر شاذة لمدة ستة أشهر دون محاكمة، أياً كان معنى هذا التعبير. لم يدرك النظام الحاكم أن الظاهرة الشاذة الحقيقية هى سياساته التى جعلت الخط الفاصل بين الجهاد والقتل، وبين النهى عن المنكر والعدوان المتعمد، خطاً رفيعاً لا يكاد يرى منذ أن فُتحت أبواب السودان أمام الفوضويين من كل حدب وصوب. وليت الأمر وقف عند الشذوذ المجتمعى، إذ أن هذه الجماعات المتطرفة الوافدة أصبحت دولة داخل الدولة، لها أجهزة أمنها الخاص ومحاكمها. وشاء الله أن يكشف واحد من العائدين من كهوف أفغانستان بعضاً مما كان يدور فى السودان. روى عبد الفتاح فهمى (كنيته أبو الخير) لجريدة الأهرام أن ابناً لأحد أعضاء جماعة الجهاد الإسلامى اتهم بالتجسس لحساب الجهات الأمنية المصرية التى كانت تتخذ من محل بقالة بجوار المنزل الذى كان يقطنه بن لادن موقعاً للتجسس على نشاطات الجماعة. ولما انكشف الأمر للجماعة، اقتادت الصبى عصمت (عمره ١٥ سنه) للإستجواب ثم أخذته إلى خارج المدينة حيث أعدمته ولا نصدق أن مثل هذه الأمور كانت تحدث دون علم نظام يحصى على أهله أنفاسهم.

دستور ١٩٩٨: تلبيس وتدليس

للوحشية منطقها الداخلى الذى يقود، فى النهاية، إلى استهلاك مقترفيها. تلك الحقيقة أدركها الترابى عندما انجلت عنه الأوهام بأن حكم الجبهة غلاب لا يهزم، ولا غالب إلا الله. فبسبب الإخفاقات المتوالية فى ميدان المعركة، من جهة، والتمردات الداخلية، من جهة أخرى، رأى الترابى نور الحق، وفى الحق مندوحة عن الباطل. وعندما أفلح البشير فى قص المزيد من أجنحة شيخه، وإقامته من كل مواقعه، اخترع الشيخ صورة جديدة لنفسه كبطل يدافع عن الديموقراطية، ومعارض مستميت لكل تجاوزات نظام الحكم لحقوق الإنسان. ولكيلا نظلم الشيخ نقول أن هجرته للديموقراطية (وكل لما هاجر إليه)، لم تكن نتيجة لخلافه الأخير مع البشير، فقبل ارتدائه عباءة الديموقراطية، بدأ الترابى عملية انسحاب مدروسة من مواقفه المطلقة. فى البدء عمل على حل المجلس العسكرى لكيما تنتقل السلطة للمدنيين، كما أشرف على حل الجبهة كتنظيم إخوانى واستبدالها بتنظيم أكثر اتساعاً

هو المؤتمر الوطنى، مع هيمنة الجبهة عليه. من اسم ذلك التنظيم الجديد اختفى نعت الإسلامية، السمة المميزة للجبهة، وبقيت الشعارات مثل التهليل والتكبير فى كل منتدى، حتى وإن كان موضوع البحث فى ذلك المنتدى هو غزو امنحتب لبلاد النوبة. تلك العوة (اللجب والضجيج) المنسوبة للدين لا تعبر عن الرِعة بقدر ما كانت هى الحُثلةُ الباقية (إلى جانب تطبيق الحدود ومطاردة الفتيات) من الرموز المائزة للإسلامويين ككيان معنوى يختلف عن غيره، بدءاً من إطلاق اللحى، وانتهاءً بـجزاك الله كل خير، بدلاً عن كتر خيرك، كما يقول أهل السودان. ومن الطريف أن هذا التنظيم المحايد فى أمر الدين أصبح يضم بين أعضائه جنوبيين يدينون بعقائد أفريقية، ومسيحيين. أكثر طرافة أن من بين هؤلاء المسيحيين الشكليين من لم يغشَ كنيسة فى حياته، ولكنه أصبح يستهل حديثه فى مجالس التنظيم بالدعاء للثالوث المقدس كرد فعل على استهلال المتأسلمين من الأعضاء لأى تدخل أثناء النقاش (حتى وإن كان نقطة نظام) ببسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على رسوله الأمين. ولا يقود التزيد إلا للتزيد.

وفى عملية تجميلية لا تخفى على عين، أعدت مسودة دستور جديد فى عام ١٩٩٨ لم ترد فيها أى إشارة لدين الدولة، الأمر الذى حارب الترابى بأظافره وأسنانه من أجل تضمينه فى دستور عام ١٩٦٨، وأدان معارضيه بالعلمانية والإلحاد. فى ذلك الدستور أصبحت المواطنة أساساً للحقوق والواجبات، مما يعنى أن الدين لم يعُد هو العامل المحدد للحقوق والواجبات الدستورية. فى هذا أيضاً، تراجع مدهش عن قول الترابى لفيليب غبوش فى عام ١٩٦٨ أن الإسلام لا يجيز لغير المسلم التطلع إلى مركزرئيس الدولة فى جمهورية السودان الإسلامية. ذلك الدستور الذى صاغه الترابى، كان بديلاً لمشروع آخر أعدته لجنة كونتها الحكومة من القانونيين المستقلين والمهنيين والسياسيين بقيادة رئيس القضاء السابق، خلف الله الرشيد. وكشف الرشيد لجريدة سودانية اندهاشه لتبديل اثنتين وستين مادة (من مجموع ٢٠٦) من مواد الدستور الذى اقترحته لجنته. وحسب قول الرشيد كانت كل هذه المواد تتعلق بحكم القانون والحقوق المدنية.[٣٣]

وتدل الشواهد على أن الترابى قد أزِق أزقاً بالغاً، وضاق أشد الضيق من تزيد بعض خصومه المستترين فى الجبهة، ولهذا لجأ إلى خطاب مزدوج، كان من ناحية يسعى

لإيلاف المعارضين بالحديث عن التعددية والديموقراطية، ومن ناحية ثانية يتساعى لاسترضاء الغلاة، وما أصابتهم الغلوى إلا بسبب أحكامه القطعية فى الماضى. لإرضاء هؤلاء كان لابد من تضمين الدستور لكلمات شفرية (code words) تضفى عليه الطابع الإسلامى. فعلى سبيل المثال، نصت المادة (٤) من دستور الترابى على أن الحاكمية فى الدولة لله سبحانه وتعالى، فهو الخالق للإنسان، وأن السيادة لخليفته فى الأرض، أى شعب السودان، الذى "سيمارس تلك السيادة كعبادة لله، فيؤدى الأمانة، ويشيد الدولة، ويبسط الحرية والشورى العامة. الهدف من ذلك النص هو الإقرار، بطريقة ملتوية، بمفهوم سيادة الشعب. إلا أن المادة (٦٥) نصت على أن الشريعة وإجماع الأمة هما مصدرا التشريع. ولكن، ما الذى يعنيه إجماع الأمة، إذا كان ذلك الإجماع يتصادم مع الشريعة ـ المصدر، خاصة ولم يعد شرع الله، كما قلنا ونقول، هو الرسالة الوحيوية التى أنزلها الله على رسوله ليبلغها لعباده، وإنما هو تفسير البشر (الفقهاء القدامى والمحدثين) للرسالة القديمة. هذا المنظور للشريعة يضع آراء الفقهاء (القدامى والمحدثين) فى كفة، كما يضع إرادة الشعب كله فى كفة أخرى. بالإضافة إلى أن مفهوم إجماع الرأى مفهوم غريب على الديموقراطية التعددية التى تقوم على سيادة إرادة الأغلبية خلال إطار زمنى يحدده الدستور، وتوفير الحرية الكاملة للأقلية لكيما تعبر عن رأيها بما يمكنها من أن تصبح، بدورها، أغلبية فى يوم من الأيام. هذه حقائق لا يجهلها الترابى العالم الدستورى المرموق، ولكن للضرورة أحكامها وفقهها.

بسبب من تلك الضرورات أُبيحت محظورات، اقتلع الترابى من مشروع الدستور الذى أعدته اللجنة جميع النصوص التى تطالب بتكريس مبادئ الديموقراطية المعترف بها دولياً، والتى كانت تطبق فى السودان. على سبيل المثال، تم استبدال المادة (٤١) المتعلقة بحرية التنظيم السياسى، بالمادة (٢٦) من وثيقة الترابى، والتى تشير إلى بدعة اسمها التوالى. هذا التعبير (التوالى) لا معنى له فى الفقه الدستورى المعاصر أو الفقه الإسلامى. ولاستنباط هذه النظرية المستبدعة، استند الترابى ومشايعوه على بعض آى الذكر الحكيم مثل قوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا

ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض﴾ (الأنفال ٨/ ٧٢). فمن هم المهاجرون؟ ومن هم المجاهدون؟ ومن هو الآوون والناصرون في السودان؟ ثم ما هو مناط هذا الجهاد ومعيار ذلك النصر؟ وأين مكان الذين لم يهاجروا ولم يجاهدوا، أو مكان النصراني الذي لم يأو المجاهدين، أو ينصرهم في هذه التعددية المبتدعة. هذا تلبيس لا اجتهاد، وان كانت العبرة بالألفاظ وليٍّ عنق بعض الآيات حتى تولول، لقلنا أن الإسلام ينهى عن موالاة النصارى بموجب قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء، بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدى القوم الظالمين﴾ (المائدة، ٥/٥١). ولو فعلنا كما يفعل بعض أئمة المساجد الذين ما فتئوا يقرأون تلك الآية وشبيهاتها في القرآن قراءة حرفية عقيمة خارج سياقها الموضوعي، لكان في هذا إيذان بحرب على العالم. هذه الآية، فيما هو معروف، تنزلت تكريماً لعبادة بن الصامت الذي تبرأ من موالاة اليهود عند تربصهم بالمسلمين، وإدانة للمنافق الذي كان يواليهم، عبد الله ابن سلول. وليس في مثل هذه الآيات ذات المقصد المحدد يتلمس المرء قيم الإسلام المعيارية، وإنما في الآيات التي تحدد العلائق بين البشر، من حيث هم بشر، علائقهم في التعايش والتساكن والتزاوج. نجد هذا في قوله تعالى: ﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين﴾. (المائدة، ٥/٥). ونحمد الله أن مسلمي السودان، على خلاف غيرهم من المسلمين في بلاد أخرى يتساكنون ويتعايشون مع إخوتهم المسيحيين (الأقباط مثلاً) في الأتراح والأفراح، بما في ذلك الاحتفاء بأعيادهم، بل منهم من يتيمن بقديسيهم ويحتفي بميلادهم.[٣٤]

وفي السيرة لم يجد رسول الله حرجاً في أن يشارك اليهود في المدينة احتفالهم بعيد الخروج، وقال لمن سأله في ذلك من صحبه: نحن أولى به منهم، أي أولى بنبي الله موسى. ولوكان لأولئك الذين يتربصون بإخوتهم المسيحيين أسوة في رسول الله، لتأسوا بما فعله مع نصارى نجران، وهم الذين أحرق بعضهم ذو نواس في أخدود إذ هم عليها قعود. ففي العام

العاشر من الهجرة تصالح الرسول مع نصارى نجران وعاهدهم عهداً جاء فيه أن نجران وحاشيتها فى جوار الله وذمة محمد النبى رسول الله وعلى أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبِيعهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يُغَير أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته وليس عليهم دين ولا دم جاهلية ولا يطأ أرضهم جيش ومن سأل منهم نجيبهم غير ظالمين ولا مظلومين. وفى النهاية، يقول الكتاب أن التفضيل بين أهل الأديان بمن فيهم من أشرك أو تمجس يكون بصلاحهم وشهادة رب العالمين على ذلك يوم الحساب، لا على يد طغاة متأسلمين، ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾ (الحج ٢٢/١٧)، ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (المائدة ٥/٦٩).

لا تنتهى المفارقات عند التلبيس، بل نصت مادة التوالى على أن الحزب المتوالى لا يسجل رسمياً إلا إذا تعهد بالدعوة لمبادئه بالطرق السلمية، وتَجَنب استخدام العنف. ومن سخرية الأقدار أن يأتى هذا النص فى دستور أعده الحزب السياسى الوحيد الذى اتخذ من العنف المادى أداة لفرض سياسته فى السودان الحديث. استبدل الترابى أيضاً المادة (٢٥) من مشروع اللجنة، والتى تكفل حماية حقوق المواطنين دستورياً وتنص على عدم الإخلال بتلك الحقوق إلا عبر الإجراءات القانونية السليمة، ليضع مكانها المادة (٢٣) التى تلغى الحماية الدستورية للمواطن، خاصة فى حالات الاعتقال دون أمر قضائى. ولسنا بحاجة للقول أن هذا النص أيضاً يخاصم عهود واتفاقيات حقوق الإنسان التى التزم بها السودان، والتى يفترض أن تكون الأعلى فى سلم المرجعيات الحقوقية. هذا النص يتعارض بالطبع مع ما اصطلحت عليه القوانين المعاصرة (التى يسعى الترابى لتقديم نموذج إسلامى أفضل منها)، لأن الحبس الاحتياطى، إن تم دون ضمانات دستورية وقانونية، إجراء شاذ فى ظل تلك القوانين، وإهدار لحق المتهم فى محاكمة منصفة وعادلة. فبراءة المتهم أصل فى الخصومات الجنائية، وعلى المدعى إثبات ما يدينه بأدلة يقينية. هذه هى نفس القوانين الكفرانية التى ظل يستنجد بها إسلامويو لندنستان، وقضت، بموجبها، المحاكم اللندنستانية

بإطلاق سراحهم، حتى فى ظل الغلواء التى شاعت عقب أحداث ١١ سبتمبر/ أيلول٢٠٠١. بيد أن الأمر فى السودان أخطر، فالقضاء الذى يتولى الحكومة فى الخصومات لم يعد هو القضاء الطبيعى النزيه، بل قضاء انتقى رجاله انتقاءً من بين مناصرى النظام، أو مشاركيه الرأى. والقاضى الطبيعى أصل من أصول سيادة حكم القانون، ولا يكون القضاء طبيعياً إلا إذا تم اختيار القضاة فيه على أسس وضوابط موضوعية، لا اعتبارات ذاتية مثل الانتماء السياسى، أو الانحياز الأيديولوجى.

وعلى كل، فبإلغاء الإشارة إلى دين الدولة، وإسناد الحقوق والواجبات الدستورية للمواطنة، ظن الترابى بأنه سيرضى غير المسلمين فى السودان، ويخدع منظمات حقوق الإنسان فى الخارج. كما أراد، بإطلاقه تعبيرالتوالى سيئ الإعداد، الإيحاء لأنصاره الجبهويين بأن التعددية السياسية التى يدعو لها أمر أصيل فى الإسلام. وفى الواقع، لم تستهو تلك التعددية الزائفة معارضى النظام فى الشمال والجنوب لتعارضها الصارخ مع ما عرفته قوانين السودان فى الماضى، سواء كان من الناحية الموضوعية أو الإجرائية. لم ينخدع بالتواليقراطية إلا عدد قليل من الأحزاب الأنبوبية التى أنشأها النظام الحاكم، أو المجموعات التى انشقت على أحزابها الديموقراطية. كانوا خمسة أحزاب وجماعها فى موازين السند الجماهيرى لا يتجاوز الجذر التربيعى للصفر. تلك هى نصرة الخائبين، فالأحزاب الخمسة تستدعى إلى الذاكرة نظيرات لها أنشأها الحاكم العسكرى النيجيرى، سانى أباشا، فى أيامه الأخيرة، ووصفها بولا ايقى، وزير العدل النيجيرى الراحل بـ الأصابع الخمسة ليد مجذومة. لم يكن غريباً، إذن، انهماك تلك الأحزاب، وحالها هو ما وصفنا، فى الرمرمة السياسية لفتات النظام، والرمرمة فى اللغة هى تلقف الفتات المتساقط من المائدة، دون توقى قَذَرَه.

مآثر "آل كابون" خارج السودان

مآثر حكم الجبهة المافيوى لم تقف عند حدود السودان، بل استفاضت لتشمل القصى والدانى. ومن الواضح أن الجبهة كانت موقنة أشد اليقين بأن الله قد مكن لها فى الأرض، بإعانتها على إعادة تشكيل الثقافة التعبدية للمسلمين، ووعدها بنصر من عنده وفتح قريب.

فكيف، إذن، لهذه العصبة من أولى القوة أن تجفل عن مجابهة "الإرجاف فى العالم، من بعد أن قضت (أو هكذا ظنت) على المرجفين فى المدينة؟ وهكذا أنشأ الترابى فى صيف ١٩٩١ المؤتمر العربى الإسلامى الشعبى وأصبح أميناً عاماً له. وكما يشير اسمه، لم يكن المؤتمر مؤتمراً إسلامياً فحسب، بل أيضاً تجمعاً ضم المتطرفين من كل حدب، لكل واحد منهم برنامجه الثورى. وكان اسم المؤتمر فى البدء المؤتمر الإسلامى الشعبى، إلا أن كلمة العربى أضيفت إليه بعد انضمام الزعيمين الفلسطينيين نايف حواتمة وجورج حبش إليه، وكلاهما مسيحى. وحسبما أورد تقرير لأحد فرق العمل بالكونقرس[٣٥]، شارك فى الاجتماع التمهيدى للمؤتمر فى منزل الترابى بحى المنشية فى الخرطوم، الفريق البشير، عباسى مدنى (الجزائر)، راشد الغنوشى (تونس) مهدى إبراهيم، وآخرون، ومن الآخرين هؤلاء ذكر روهان قوناراتا، مستشار الأمم المتحدة لمكافحة الإرهاب فى كتابه الأخير[٣٦] أسماء أسامة بن لادن، الملا مهدى الكروبى، المتحدث الرسمى باسم المجلس الإسلامى فى طهران، وعبدالله جاب الله عضو البرلمان الجزائرى، والذى أعلن تخليه، فيما بعد، عن الجماعات المتطرفة. فى ذلك الاجتماع تم الاتفاق على طبيعة المؤتمر، وأجندة أعماله، كما ووفق على تحويل مبلغ ١٢ مليون دولار أمريكى لجبهة الإنقاذ الإسلامى الجزائرية من خلال أحد البنوك الإسلامية بالخرطوم. ذكر التقرير أيضاً أسماء عدد من المعسكرات التى أُنشئت لتدريب الكوادر الإسلامية فى السودان وهى الكدرو ـ جبل الأولياء ـ الكاملين، بالإضافة إلى تكوين فريق عمل (task force) كنواة للعمل السياسى "الإسلامى فى أوروبا، كان من بين المشرفين عليه الطيب إبراهيم سيخة[٣٧]. وهكذا حول نظام الجبهة السودان الآمن إلى معقل للعنف السياسى عابر القارات، ومعبراً لتهريب الأسلحة للدول المجاورة، ومصدراً لتحويل الأموال من خلال أجهزته المصرفية إلى المجموعات السياسية المناهضة للحكومات فى دول الجوار. وكان للترابى المهيمن على دولة العنف الإسلامى رأى غريب أورده فى خطابه الافتتاحى، قال:

إن أبناء الشريحة القيادية لحركة الإسلام كانوا قد عاشوا عهداً طويلاً أيام الدعوة الأولى فى غربة وجدال وخصام إذ أحاط بهم طيف من عشاق المذاهب الاشتراكية والليبرالية، ثم

لما بلغوا أشدهم فاقتحموا السياسة عهدوا صنوف المشاقة والمؤاذاة من متعصبة الطائفية رمياً بالحجارة وضرباً بالعصى ليصدوهم ويحموا الأتباع من الوعى. ما أحلى القذف بالحجارة والضرب بالعصى إزاء وجوه التعذيب الإسلامى التى وصفها مراقبو حقوق الإنسان الدوليون.

كانت مصر وليبيا من أوائل الدول العربية التى استهدفها النظام الجبهوى رغم مساندة هاتين الدولتين له عند إنشائه. فحين مدت ليبيا حكومة الخرطوم بدعم مادى هام تمثل فى توريدات الوقود فى وقت كانت فى أشد الحاجة إليه، قامت مصر بتسويق البشير لدى العالم العربى بوصفه مصلحاً وطنياً بلا انتماءات أيديولوجية. ولربما اعتقد الترابى أن ليبيا هى أضعف حلقات السلسلة، ولهذا قصد السيطرة عليها من الداخل عبر الجماعات الإسلامية الليبية. ولربما ظن أيضاً، أنه لو تحققت له تلك السيطرة فسيسهل عليه التحكم فى شمال أفريقيا، ثم الانطلاق بمشروعه الثورى الإسلاموى نحو أوروبا. تطلعات الترابى، بلا شك، أخذت تتجاوز الخيال، كما لم يتردد ذهنه، فيما يبدو، بين الشك واليقين فى قدرته على تحقيقها. ففى خطاب جماهيرى له بمدينة كسلا (شرق السودان) قال: إن كان الإسلام قد انطلق إلى أوروبا فى ماضيه من قلعة الأمويين فى دمشق، فإنه سينطلق اليوم إليها من السودان. ولربما كان موسى بن نصير السودانى يومذاك مثمولاً بهتافات الجماهير: تكبير، تهليل.

تقابل الترابى، حسبما ورد فى تقرير فريق العمل الأمريكى، مع عدد من المنشقين الليبيين للتخطيط للاستيلاء على الحكم فى الجماهيرية الليبية هم: فايز محمد، جمعة على رمضان، كمال شامى، وأبو زولوك. فى ذلك الاجتماع، كما يقول نفس المصدر، شارك تاج السر مصطفى ومهدى إبراهيم، من كوادر الجبهة. وفيما نلمح، كانت تلك الجماعة تعتقد أن السير إلى طرابلس لن يكون أكثر من نزهة بلا عناء، كما كان الترابى على يقين بأن القذافى فى موقف ضعف شديد تجاه "الحركة الإسلامية فى بلاده. ففى حديث مع صحفى أمريكى قال: ظل القذافى، فى الآونة الأخيرة، يدعو الحكومة السودانية، بطريقة واضحة لا لبس فيها، لإبعاد الدين عن السياسة وعدم الخلط بينهما. حقيقة الأمر، أن القذافى فى غاية

القلق من الظاهرة الإسلامية التى تحيط به من كل مكان.(٣٨) المهمة لم تكن بالسهولة التى توقعها الترابى، بل انتهت بسرعة لم تتوقعها حتى العناصر التى كانت حسب ظنه تحيط بالقذافى من كل مكان. اعتقل النظام الليبى كل هذه العناصر وتم إعدامها، بل إعدام كل من لحقت به شبهة التعاون معهم، كما توقفت ليبيا عن مد السودان بالنفط. فى الوقت ذاته، امتدت أيدى الجبهة أيضاً إلى المغرب القصى: موريتانيا المسالمة. ففى ٣ أكتوبر سنة ١٩٩٤، أعلنت صحيفة موريتانيا الجديدة (La Mauritanie Nouvelle) القبض على خمسة أشخاص ينتمون إلى جماعة الجهاد الإسلامى بينما كانوا يخططون لحملة إرهابية فى موريتانيا لزعزعة استقرار نظام الحكم. وجاءت هذه المجموعة، طبقاً للمعلومات الأمنية التى توفرت للصحيفة، من السودان.

أخطر المغامرات الخارجية للجبهة تمثلت فى مساندتها للغزو العراقى (أو بالحرى غزو صدام) للكويت، رغم ازدراء الترابى المعلن للرئيس العراقى. ففى محاضرته بجامعة فلوريدا، وصف الترابى صدام بـ «عدو الإسلاميين الذى لن ينخدع الإسلاميون أبداً بدعوته المتكررة للجهاد». وحين كان الترابى يجاهر باستيائه من صدام فى تامبا بولاية فلوريدا، كانت حكومته فى الخرطوم تقدم جزءاً من أرضها كمخزن لأسلحة الدمار (صواريخ سكد) العراقية حماية لها من هجوم القوات المتحالفة ضد العراق.(٣٩) وفى نوفمبر/تشرين ثان ٢٠٠٢ أدلى وزير الداخلية السعودى، الأمير نايف بن عبد العزيز بحديث خطير لجريدة السياسة الكويتية ونقلته عنها صحيفتان سعوديتان. قال الأمير نايف أن وفداً ضم الغنوشى (تونس)، والترابى (السودان)، والزندانى (اليمن)، وأربكان (تركيا) زاره عند احتلال العراق للكويت واجتمع بالملك وولى عهده للتوسط فى النزاع. وعندما جابه المسئولون السعوديون الوفد بسؤال محدد: هل تقبلون احتلال بلد لبلد؟ أجابوا بأنهم ما أتوا إلا ليسمعوا، ولكن ما أن وصل الوفد بغداد حتى أعلن تأييده للعراق.(٤٠)

هل كان التناقض بين حديث الترابى فى تامبا، وأعماله فى الداخل توزيعاً للأدوار، أم هو جزء من استراتيجية الحديث بلسانين: واحد لمخاطبة الخارج، والثانى لمخاطبة الداخل؟ هو هذا وذاك، ولكن بجانبهما أيضاً عامل ثالث. فالترابى ونظامه كانا يؤملان فى مضى

صدام بحملته حتى يصل الحرمين الشريفين. هذا الزعم تؤكده الهتافات الداوية فى التظاهرات التى كانت تقودها عناصر الجبهة فى طرقات الخرطوم: إلى الأمام يا صدام. من الكويت إلى الدمام. كما كان للترابى رأى معلن فى الأسرة المالكة السعودية لا يتسم بالكياسة. ففى حديث إلى الكاتبة الأمريكية جوديث ميللر قال منددا بالمملكة العربية السعودية وحكامها: إن الحكام السعوديين ليسوا مسلمين أصوليين، ولا حتى مسلمين. فحكمهم الملكى، وقوانينهم وصفوتهم العلمانية، يمثلون نموذجاً محافظاً للحكم فى الشرق الأوسط عبر السنين(٤١) وكان الترابى قد أعلن لمستمعيه فى تامبا أنه على اتصال بعناصر شابة فى المملكة السعودية يريدون الخلاص من الملكية فى بلادهم. هذا أمر لا يستبدعه المرء من نظام الخرطوم بعد إيوائه لأسامة بن لادن، صاحب المقالة الذائعة حول الحكم فى بلاده. ما نستبدع ونستهجن هو الوقاحة التى اتسمت بها الهتافات التى ترددت فى التظاهرات التى نظمتها الجبهة، والتى نسبت الأسرة المالكة إلى يهود خيبر، ومنها يهود، يهود،آل سعود.

وإن عرفنا الذى دفع الجبهة إلى الانحياز لبعث العراق وأغلب رجالها ممن كانوا يناهضون الاتجاهات العروبية بناصرييها وبعثييها (من أشأم منهم ومن تعرق) نتساءل وما الذى جرها إلى الغلو فى معاداة المملكة، وأغلب كباراتها قد نموا، وكل مؤسساتها قد قامت، على العطاء الرسمى والأهلى من المملكة العربية ودول الخليج؟ ثم كيف يبرر المرء، مع اختلاف الرأى، الشطط فى العدوان، والشطح فى القول، والجور فى الخصومة؟ نقول، والله ورسوله أعلم، إنه الهوى الجماح، والخيال الطماح، والادعاء أنهم على شيء ليس لهم. تراءى لنظام الجبهة، فيما نظن، أن صدام حسين وحزبه العلمانى (البعث) لن يستطيعا بأى حال من الأحوال التمسك بأرض الحرمين الشريفين، مما سيضطرهم إلى التعاون مع المتطرفين السعوديين. وحسب هذا التوهم، سيصبح الترابى، بحكم تفوقه المعرفى العصرى على أولئك المتطرفين، هو المرشد الفكرى والشيخ الحكيم. وكان الأمير نايف صريحاً فى حديثه حول الترابى فى التصريح الذى أشرنا إليه آنفاً، قال: "لقد عاش الترابى فى المملكة ودَرّس فى جامعة الملك عبد العزيز، وكنت أعتبره صديقاً، وكان يمر على دائماً، خصوصاً

عندما عمل فى الإمارات. كان لا يأتى المملكة إلا ويزورنى. وما أن وصل إلى السلطة حتى انقلب على المملكة. ذلك هو نفس التفكير الذى رمى بالترابى العالم إلى مساندة الجماعات الإسلامية المتطرفة فى الجزائر، رغم كل جرائمها وجرائرها التى لا تشرف مسلماً ولا الإسلام. كان واثقا من انتصارها فى النهاية، مثل ثقته فى انتصار نبوخذ نصر العراق، ولهذا صمت عن كل فتاواهم التى أحلوا بها قتل النساء والأطفال من أهلهم تأسياً، كما زعموا، بإبراهيم: ﴿قد كان لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده﴾. (الممتحنة: ٦٠/٤)

الذى يظن أنه قادر على تحقيق هذه التطلعات العملاقة، لن يتردد كثيراً فى الظن بأن اقتحام أثيوبيا وإريتريا هو مجرد رحلة صيد. ولكن الواقع أثبت خلاف ذلك، إذ أدمى النظام أنفه فى تلك المغامرة. ففى البدء تشكت أثيوبيا وإريتريا من مغامرات النظام فى بلديهما مما جعل رئيسى البلدين يوجهان إنذاراً مشتركاً لنظام الخرطوم. وفى يوليو ١٩٩٤، تقابل الرئيسان أفورقى وزيناوى مع الرئيس البشير فى العاصمة الأثيوبية، وكانت رسالتهما إليه إنذاراً أخيراً: "إما أن توقف التدخل ومحاولة التأثير على المسلمين فى بلدينا، وتحتفظ بنموذجك الإسلامى داخل حدود بلادك، أو سيكون لنا شأن آخر. فى رده على ذلك الاتهام نفى البشير أى نوايا سيئة للسودان تجاه البلدين.

وقُبيل عامين من لقاء البشير مع نظيريه الإريترى والإثيوبى فى أديس أبابا، أبلغ الترابى صحفياً زائراً بأن دول القرن الأفريقى: السودان، والصومال، وأثيوبيا، وإرتيريا سوف تصبح مثل الجماعة الأوربية (E.C.) جماعة "إسلامية واحدة تختفى بينها الحدود.[٤٢] هذا التصريح، لابد أن يكون أصاب غير المسلمين الذين يقطنون هذه المنطقة برعشة، فالمجموعة الأوروبية ليست مجموعة دينية وإنما هى كيان سياسى اقتصادى يضم دولاً متعددة الأديان واللغات، وتفاخر بذلك التعدد. وكما قال الصحفى أن الذى يقلق ليس هو رؤية الترابى لوحدة دول القرن، وإنما كيف سيحوِّل هذه الرؤية إلى حقيقة. أهل القرن الأفريقى يعرفون كيف، ففى نفس العام الذى التقى فيه البشير مع رئيسى أثيوبيا وإريتريا

اعتقلت السلطات الإريترية عشرين متسللاً من "جماعة الجهاد الإسلامي الإريتري وأبادتهم. ولو كان جميع هؤلاء من الأريتريين لحسبنا الأمر جزءاً من صراعات الأريتريين فيما بينهم، ولكن المجموعة ضمت عناصر من المغرب، وتونس، وأفغانستان وباكستان. ويستحيل أن يكون الدافع وراء تسلل هؤلاء هو الرغبة فى قيام مجتمع شرق أفريقى موحد، أو إشعال معارضة وطنية ضد النظام الإريترى من جانب بعض مواطنيه. إزاء هذا قررت إريتريا فى أول يناير ١٩٩٥ قطع علاقاتها الدبلوماسية مع السودان.

لا شك فى أن البقر تشابه على الترابى حين أعلن عن رغبته فى قيام اتحاد بين دول القرن على غرار الاتحاد الأوروبى. فحتى إن تجاوزنا إضفاءه صبغة دينية على ذلك الاتحاد، تبقى المقارنة غير موفقة. فالاتحاد الأوروبى اتحاد طوعى قام على أساس احترام التنوع، والالتزام بالقيم المثلى المشتركة، والثقافة السياسية الواحدة، واحترام الإرادة الشعبية. فإتفاقية روما (الاتفاق الأساس للوحدة الأوروبية) نصت على إلتزام كل الدول الأعضاء بالديموقراطية التعددية، واحترام حقوق الإنسان. ولهذا السبب لم تصبح اليونان وأسبانيا والبرتغال جزءاً من المنظومة الأوروبية إلا بعد سقوط الكولونيلات فى اليونان، ورحيل فرانكو عن الساحة السياسية فى أسبانيا، وإقصاء سالازار فى البرتغال. كما تنص اتفاقية ماسترخت على ضرورة التأييد الشعبى للوحدة عبر الاستفتاء فى كل بلد على حدة. حقيقة الأمر، الوحدة التى تغياها الترابى لدول القرن الأفريقى لا تختلف فى شىء عن تلك التى كان العروبيون يسعون لتحقيقها بقرارات فوقية، وباءت جميعها بالفشل بسبب قفزها على الواقع، وكان للترابى - ومازال - رأى قادح فى تلك التجارب.

ثم جاءت محاولة اغتيال الرئيس مبارك. ولربما يثبت المستقبل براءة البشير والترابى عن تدبيرها، رغم إغضائهما عنها. أصابع الاتهام تشير إلى عناصر كانت، فى ذلك الوقت، قريبة من الترابى، واستمرت تحيط بالبشير،[٤٣] تسعة هم، ﴿وكان فى المدينة تسعة رهط يفسدون فى الأرض ولا يصلحون﴾ (النمل ٢٧/٤٨)، وقد أثبتت الدلائل التى جمعها المحققون الأثيوبيون تورط أجهزة أمن النظام فى تلك المحاولة بصورة مباشرة عن طريق التسهيلات التى قدمتها لفريق الاغتيال بمنح أفراده جوازات سفر سودانية مكنتهم من

الدخول إلى أثيوبيا، ونقل السلاح عبر الحقيبة الدبلوماسية، وتوفير الدعم لهم من خلال المنظمات الخيرية الإسلامية المنتشرة فى أثيوبيا والتى كان أمرها موكولاً لعناصر من الجبهة أو قريبة منها، ثم تهريب من نجا منهم بعد الحادث إلى السودان عبر الحدود براً أو على متن الطائرات. على رأس هؤلاء كان مصطفى حمزة الملاحق من قِبل سلطات الأمن المصرية. ومن سوء حظ النظام أن ينبرى أحد المؤامرين (صفوت عبد الغنى) للكشف عن تفاصيل ذلك الحدث الإجرامى، ودور النظام السودانى فيه، لإحدى الصحف بعد مضى خمسة أعوام على محاولة الاغتيال(٤٤). صفوت واحد من المجرمين الأحد عشر الذين قاموا بالعملية، خمسة منهم لقوا حتفهم فى الحال، وثلاثة تم اعتقالهم من جانب سلطات الأمن الأثيوبية منهم صفوت، وقدموا من بعد للمحاكمة (حكم عليهم بالإعدام)، فى حين هرب ثلاثة آخرون إلى السودان، أو بالحرى هُرِّبوا إليه.

وبوصول الثلاثة الهاربين إلى الخرطوم وجد صناع المؤامرة أنفسهم فى مأزق، فقرروا إبلاغ البشير أولاً، ثم الترابى من بعد. جاء على عثمان، بصحبة رئيس النظام، ليبلغا شيخ الجبهة (الترابى) بما حدث؛ وكان أول سؤال وجهه الشيخ إليهم: ماذا أنتم فاعلون؟. قال على عثمان:قررنا تصفيتهم حتى لا نترك أثراً. إزاء ذلك الرد انفعل الترابى وقال: أجدر بكم أن تصفوا أنفسكم، فالعمل الذى تنتوون فعله ليس من الأخلاق فى شىء، وليس من الدين فى شىء، ثم تطوع الشيخ باقتراح: ابحثوا عن حل سياسى يخرج بمقتضاه المتهمون الثلاثة من السودان. فى دولة الشريعة السمحاء لم يتبادر إلى ذهن ولى الأمر، ولا مفتى الديار، أن النفس بالنفس والجروح قصاص، وأن من يتعد حدود الله فهم الظالمون. حقاً هم إلى الأعراب أقرب، ﴿والأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله﴾ (التوبة ٩/٩٧).

شاء الأعراب المنافقون، والذين قال قائلهم "سنفنى جميعاً حتى لا يعود الخمر للخرطوم، إخفاء معالم الجريمة، وتبرئة السفاحين، وجعل الله لهم مخرجاً فى فتوى الشيخ. نتيجة لتلك "الفتوى، كلّف وزير الدولة للخارجية، غازى صلاح الدين، مع عنصر أمنى (قطبى المهدى)، بتهريب المتهمين الثلاثة خارج السودان، دون أن تكون للاثنين فيما نظن، يد

فى المؤامرة. وبالفعل أعدت طائرة خاصة (قيل لمن شارك فى إعدادها بأن وجهتها كوالا لامبور) ليستقلها المتهمون الثلاثة إلى طهران، بعد أن منحوا جوازات سفر سودانية جديدة وأطلقت عليهم أسماء وهمية. وكانت طهران محطة عبور، إذ كان الهدف هو نقلهم إلى أفغانستان. ولربما كان الهدف من اختيار قطبى هو أنه كان يعمل سفيراً للسودان فى طهران، وكانت له بتلك الصفة علائق وثيقة بأجهزة الأمن الإيرانية. نغلِّب الظن أيضاً أن الاتصالات فى إيران تمت على مستوى أمنى لا سياسى، فإيران السياسية لا يمكن أن تنغمس فى التستر على محاولة اغتيال رئيس مصر، فكفاها ما عانت من توتر فى العلاقات مع مصر لسبب أدنى من هذا، ألا وهو إطلاق اسم الإسلامبولى، قاتل السادات، على واحد من شوارعها. ذلك موقف يمكن فهمه فى إطار غضب الحكومة الإيرانية من السادات، أولاً لاحتفائه بالشاه ومناصرته له، وثانياً لدعمه العراق فى حربها ضد إيران. تلك العداوة لا تنسحب، بالضرورة، على مصر كلها، أو على رئيسها الحالى. جزء من هذه الحقائق يعرفه أهل السودان، وأدق تفصيلاتها كانت متوفرة لأجهزة الأمن الخارجية التى كانت ترقب وترصد كل تحركات النظام داخل وخارج السودان، لهذا كان أول سؤال وجهه مبعوث الرئيس كلنتون، هارى جونستون، للنظام فى أول زيارة له للسودان: ما الذى حدث للمتهمين بمحاولة اغتيال الرئيس مبارك، وأين هم الآن؟ ذلك السؤال ظلت توجهه أيضاً، دون جدوى، أجهزة الأمن المصرية لحكومة السودان. ومن سوء طالع غازى صلاح الدين أن كان هو الرجل الذى وجه له جونستون السؤال. رد غازى وهو يتأوه: آه تعلم السودان بلد شاسع (Ah, you know,Sudan is a vast country). ما درى غازى أثر ذلك الرد المستخف على المبعوث الأمريكى الذى تملك دولته القدرة على رؤية ما وراء الحيطان. قال جونستون لبعض خاصته بعد ذلك اللقاء: «هؤلاء قوم لا يمكن الوثوق بهم فى أى شىء».

التصفية، فيما يتجلى، أصبحت منهجاً يستسهله نائب الرئيس وثمانية رهط بالمدينة. فعقب فشل المحاولة، تمت تصفية أحد موظفى هيئات الإغاثة ويدعى محمد الفاتح أمام زوجته فى أديس أبابا حتى يزال أى أثر للجريمة، وكان الفاتح واحداً من العناصر التى كانت على علم بتدبير الجريمة، وما زال قاتله يعمل فى ديوان الزكاة. من جهة أخرى، لم

يقوَ واحد من الثلاثة الناجين (مصطفى حمزة) على صحبة زميليه اللذين هُرِّبوا براً إلى السودان، ولهذا لم يجد زبانية النظام مناصاً من حمله فى طائرة الرئيس البشير بعد فراغه من مؤتمر القمة. وفيما يبدو، تم ذلك الأمر دون مشورة البشير، لهذا ما أن فوجئ بوجود الجانى فى طائرته حتى انفجر غاضباً، ورفض عند وصوله مقابلة الصحفيين الذين كانوا فى انتظاره. وبعد نقل الجانى إلى مستشفى الشرطة، توجس خيفة اثنان من طاقم حرس الرئيس من غير الجبهويين صحباه فى الطائرة. وفى ١٩٩٦/٣/٢٣ قام فردا الأمن، جعفر إبراهيم حسين صالح (من سرية حرس الرئيس)، وعزالدين حسن (من شعبة الأمن الايجابى بالمخابرات العسكرية) باختطاف طائرة من طائرات الخطوط الجوية السودانية واتجها بها إلى أسمرا فى ١٩٩٦/٣/٢٤ نجاة بنفسيهما من الهلاك على يد قاتلى الأنفس التى حرم الله فى دولة شرع الله. حملا على ذلك خاصة وقد ألما بما حدث فى أديس أبابا للشاهد الذى «شاف حاجة».

مهما يكن من أمر، تبع الحادث قراران هامان: الأول هو طرد ثلاث عشرة منظمة خيرية إسلامية من أثيوبيا، وهكذا أخذت أثيوبيا البرىء بالجانى، إذ لا يتوقعن أحد منها أن تثق فى أى واحدة من هذه التنظيمات بعد ذلك الحدث الخطير الذى هدد أمنها الداخلى، وأساء إلى علاقتها بالدول، وكشف عن المواقع التى يمكن للإرهاب أن يتسلل عبرها. والثانى هو إصدار مجلس الأمن للقرار رقم ١٠٥٤ (عام ١٩٩٦) بإدانة الحكومة السودانية، وأمرها باتخاذ إجراءات فورية لتسليم المتهمين الثلاثة إلى أثيوبيا. فرض مجلس الأمن أيضاً عقوبات على السودان تحت الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة مما جعل السودان للمرة الأولى فى تاريخه منذ الاستقلال مكان اتهام من الأمم المتحدة، ليس فقط بسبب انتهاك حقوق الإنسان، وإنما أيضاً بسبب تهديد السلام الدولى.

لم يكن للترابى، كما أسلف القول، دور مباشر فى التخطيط لاغتيال الرئيس مبارك، إلا أن ابتهاجه الغريب بالحدث بعد وقوعه خلق انطباعاً بأنه كان وراءه. ففى حديث للسفير الأمريكى فى الخرطوم قال: عندما تجرأ مبارك بالذهاب إلى أديس أبابا لحضور قمة منظمة الوحدة الأفريقية، كان المسلمون من أبناء النبى موسى له بالمرصاد. تصدوا له، وأربكوا

خططه، وردوه إلى بلده.(٤٥) وبالطبع، أراد الترابى، بنسبته القتلة المجرمين إلى موسى، أن يستدعى إلى الذاكرة فرعون. استمر الترابى فى استهزائه بالرئيس المصرى بأسلوب غير لائق، إذ قال لنفس السفير: لقد وجدت أن مبارك لا يرقى لمستوى تفكيرى وأدائى ولن يفهم أبداً ما أدعو إليه.(٤٦) لم يكتف الترابى بالتندر بالرئيس المصرى، بل تعهد بالاستمرار بمحاولات مماثلة حتى يتم تطهير مصر من الشوائب.(٤٧) كذلك هدد بوقف تدفق مياه النيل إلى مصر وهو القانونى الضليع الذى يعرف جيداً أن هناك قوانين، وسوابق، وأحكاما قضائية دولية تنظم المياه الدولية.(٤٨) وحتى تلك اللحظة كان واضحاً أن الترابى لم يكن يبالى أن يصبح قبضاى المنطقة، دون أن يدرك أن هناك قوى فى الإقليم والعالم أشد قدارة منه على سفك الدماء، إن أرادت أو حملت على ذلك. ولكن من الغريب أن ينكر الترابى، بعد خلافه مع البشير، أى علم بالحادث، أو مسئولية عنه. فرداً على سؤال من مجلة أسبوعية قاهرية عن دوره فى محاولة اغتيال الرئيس المصرى، أجاب الترابى: هذا السؤال يجب أن يوجه للحكومة، أما أنا فمفكر وداعية فقط.(٤٩) ما الذى دفع الترابى إلى التحامل والاجتراء؟ هل السبب هو كرهه لمصر لأنها لم تَخفِ كرهها له، أو لرغبتها، كما نظن، فى دفع البشير للتخلص منه؟.(٥٠)

وفى الجنوب القصى، امتدت أصابع الأخطبوط الجبهوى إلى يوغندا. بالرغم من أن الرئيس اليوغندى موسيفينى كان من أوائل الزعماء بالمنطقة الذين قدموا خدماتهم للنظام للتوفيق بينه وبين الحركة الشعبية، كما سنبين فى الفصل التاسع. ومثلما حدث فى أثيوبيا لجأت الجبهة إلى استغلال المنظمات الخيرية الإسلامية لاختراق يوغندا، وتحريض المجموعات المسلمة فيها ضد إخوتهم غير المسلمين بطريقة أخذت تهدد النسيج الاجتماعى للبلاد.(٥١) من ناحية أخرى، احتضنت الجبهة جماعة بدائية مسيحية متطرفة تناهض النظام اليوغندى، تعرف بجيش الرب (Lords Resistance Army). تلك الجماعة يقودها مشعوذ يمارس طقوساً غريبة مثل ذبح الأطفال وتقديمهم قرابين لما يعبد، علماً بأنه يدعو لدولة قائمة على الوصايا العشر.(٥٢) ولا شك فى أن تحالف الجبهة الإسلامية مع المشعوذ المسيحى البدائى جوزيف كونى، زعيم هذه الجماعة الوحشية، لم يكن يهدف إلا لتحقيق

منفعة سياسية لا دينية، إذ ليست هى من الإسلام أو المسيحية فى شىء. وكان قد استقر فى ذهن النظام أن الحركة الشعبية تستمد قوتها الأساسية من الدعم السياسى، والإسناد اللوجستى الذى يوفره لها النظام اليوغندى، ولهذا سعت لتقويضه. وكثيراً ما كان الناطق العسكرى للجيش السودانى ينسب انتصارات الجيش الشعبى لليوغنديين، كما ظل يتهم جيشهم بغزو السودان كلما حقق الجيش الشعبى انتصاراً، حتى فى المناطق الجنوبية المتاخمة للشمال، والتى تبعد عن يوغندا بمئات الأميال.

كثيرون تصدوا لإصلاح ذات البين بين يوغندا والسودان، وكان على رأس هؤلاء العقيد معمر القذافى، والرئيس الأسبق للولايات المتحدة، جيمى كارتر، إلا أن تلك المحاولات لم تحظ، فى البداية، بنجاح يذكر. وفى تصريح له لإحدى صحف شرق أفريقيا عزى الرئيس اليوغندى ذلك الفشل لتضارب وجهات النظر بين البلدين حول أسباب الحرب فى الجنوب ووسائل إنهائها.[٥٣] وبلغ انزعاج يوغندا من البشير وحديثه المزدوج حداً جعل الرئيس موسيفينى يقول: لقد تباحثت مع البشير لإيقاف كونى عند حده. وإن لم يفعل فسنوقفه بأنفسنا، إذ لا يحق للبشير أن يقتل أبناءنا.[٥٤] شكوك موسيفينى فى نوايا حكومة السودان تأكدت عقب زيارة قام بها وفد من الاتحاد الأوروبى لشمال يوغندا (منطقتى قولو وكتقم) فى مارس ٢٠٠١ للتأكد من تطبيق الاتفاق الذى تم بين الحكومتين تحت رعاية الرئيس كارتر ومنظمة اليونيسيف لتسليم الأطفال الذين اختطفتهم جماعة كونى، وعندما أعلن ذلك الوفد أن حكومة السودان لم تتعاون بشكل مرضٍ مع اليونيسيف مما يقتضى اتخاذ إجراءات إضافية حتى يعم السلام المنطقة.[٥٥] وعلى كل، نتيجة لوساطة العقيد القذافى وافقت يوغندا على إعادة العلاقات الدبلوماسية مع السودان بدرجة قائم بالأعمال.

وبعد عام من إنذار موسيفينى وتقرير بعثة الاتحاد الأوروبى سمحت حكومة السودان للجيش اليوغندى باقتحام الأراضى السودانية لملاحقة عناصر كونى، وهكذا صدق موسيفينى وعيده: "سنوقفه بأنفسنا. ما الذى جعل حكومة السودان تتنازل عن سيادتها على بلادها، وتسمح طوعاً بانتهاك سلامة أراضيها؟ حقيقة الأمر أن تلك السيادة وهمية، فجميع المناطق فى جنوب السودان المحادة لكينيا ويوغندا وجمهورية الكونغو الديموقراطية واقعة

تحت سيطرة الجيش الشعبى لتحرير السودان، ولهذا فلا سلطان للنظام عليها. ومن المفارق أن جميع البيانات الرسمية حول استيلاء الجيش الشعبى على هذه المناطق كان يوصف دوماً بالغزو المدعوم من يوغندا، لا لوجستياً، وإنما بجيشها ودباباتها. ولو كان هذا هو الحال، لما احتاجت يوغندا لإذن باقتحام أراضى السودان من سلطته الشرعية ذات السيادة الوهمية على تلك المناطق.

التوغل اليوغندى لم يفلح فى اقتلاع جذور حركة كونى، وإن أفلح فى القضاء على حركة مسلحة أخرى تضم فلولاً من جيش عيدى أمين، كانت، هى الأخرى، تتخذ من السودان مرتكزاً لهجماتها على يوغندا.(٥٦) ومن الواضح، أن النظام الذى هان على نفسه، لم تتخطه الوطنية فحسب (سماحه وهو صاحب السيادة لجيش أجنبى أن يتوغل داخل أراضى بلاده)، وإنما أيضاً تخطته الشهامة، (التخلى عن حماية معاهديه) . الأمر الأخير لا يثير عجباً أو دهشة، فقد خان النظام من قبل عهده لكارلوس فسلمه لفرنسا، وخان عهده لحليفى ونَسَبه للمجرمين، وخان عهده لبن لادن وصحبه يوم أمد أجهزة الاستخبارات الأمريكية بكل ما يعرف عنهم. لا نقول هذا لأنا نرثى لأى واحد من هؤلاء، وإنما لأننا نريد مساجلة النظام من منطلق الأفكار التى نشرها على العالمين، والأطروحات التى بسطها على الناس. وعلى أى، فقد لقنت يوغندا النظام الذى ظل يغالب الناس بالقيم والمبادئ السامية درساً بليغاً فى القيم، فمع سماح النظام لها بالتغلغل فى السودان وقفت يوغندا فى لجنة حقوق الإنسان بجنيف مؤيدة لمشروع القرار الذى أدان حكومة السودان لانتهاكها لحقوق الإنسان.(٥٧) وعندما عاتبت الحكومة السودانية يوغندا على موقفها، وهددت بإلغاء الاتفاق الذى يسمح للقوات اليوغندية بالعمل داخل السودان، ردت يوغندا قائلة أن موقفها ذلك، موقف مبدئى.(٥٨)

فقدان النظام للمبدئية على الصعيد الأفريقى تجلى فى أمر آخر، خرقه للمقاطعة الأفريقية والدولية للنظام العنصرى فى جنوب أفريقيا. فقبل سقوط نظام الأبارتايد سعت حكومة السودان، رأس الرمح فى الجهاد ضد المستكبرين، إلى مد جسور التعاون مع ذلك النظام. ففى أوائل التسعينيات من القرن العشرين، وقبل إنشاء المجلس التنفيذى الانتقالى

(TEC) فى جنوب أفريقيا، عقد نظام الجبهة اتفاقاً مع ارمسكور (Armscor)، المؤسسة الجنوب أفريقية المسئولة عن بيع السلاح، لتوريد أسلحة للجيش السودانى. نتيجة لذلك الاتفاق أقيم جسر جوى بين الخرطوم وجوهانسبرج لنقل الأسلحة إلى الخرطوم عبر شركة سودانية للنقل الجوى، وشركة طيران أطلس التابعة لجنوب أفريقيا. كما إبتعث نظام الأبارتايد ضباطاً من جيشه إلى السودان للمساعدة فى صيانة طائرات الهليكوبتر القديمة، وتدريب الجنوب السودانيين على استخدام الأسلحة الجديدة. الكشف عن هذا الاتفاق الخائن تم عندما دقت أجراس الخطر منظمة باكس ـ كريستى (Pax Christi) الهولندية، والمنظمة العالمية لمناهضة التعاون العسكرى والنووى مع جنوب أفريقيا (مقرها أوسلو). وسرعان ما امتدت هذه الحملة إلى مؤتمر أساقفة جنوب أفريقيا (South African Bishops Conference, SABC) مما أدى إلى احتجاج عام.[٥٩] ذلك التعاون، وما أثاره من ضجة، داخل وخارج جنوب أفريقيا، وضع المجلس التنفيذى الانتقالى (حكومة المصالحة الوطنية فى الفترة الانتقالية التى تشارك فيها القيادة نلسون مانديلا ودكليرك) فى غاية الحرج. لهذا كان من أول القرارات التى اتخذها جو موديزى، وزير الدفاع فى الحكومة الانتقالية، قرار بوقف جميع مبيعات الأسلحة إلى السودان، كما شكل الوزير لجنة برئاسة القاضى إدوين كامرون للتحقيق فى الصفقات المشبوهة التى عقدتها أرمسكور. وعندما يصل النظام الحاكم لهذه الدرجة من النفاق، لا يدهش أحد من تعاونه مع نظام موبوتو حتى فى أكثر حالاته سقوطاً. ففى الثانى والعشرين من مايو عام ١٩٩٤ استقبل نظام الخرطوم وزير الدفاع بحكومة موبوتو للتنسيق معه على شيئين: الأول هو دعم موبوتو ضد لوران كابيلا، والثانى مساعدة زائير لزبانية الأمن السودانى فى جمع المعلومات عن جون قرنق بهدف اختطافه.

لما يمض وقت طويل على هذه الممارسات حتى أدرجت الولايات المتحدة السودان فى قائمة الدول الإرهابية. ولا شك فى أن أهم العوامل التى دفعت الولايات المتحدة لاتخاذ القرار، أولاً الصلة غير المباشرة بين الجبهة وحادث تفجير مركز التجارة العالمى فى نيويورك،[٦٠]، وثانياً دور السودان المباشر فى رعاية وحماية ومساندة بعض الإرهابيين من مصر والسعودية، بمن فيهم أسامة بن لادن، وأيمن الظواهرى. أسس الأول شبكة واسعة من

المؤسسات الاقتصادية كواجهة للتغطية على مناشطه السياسية[٦١] والتى كشفت التحقيقات التى جرت فى مانهاتين ضد المتهمين بتفجير السفارتين الأمريكيتين فى نيروبى ودار السلام عن أطياف منها، وعن تستر النظام عليها، إن لم يكن دعمه لها. أخطر وجوه التستر كان هو توجيه البشير بنفسه لسلطات الجمارك بأن لاتتعرض، بأى وجه من الوجوه، لما تستورده شركات بن لادن كما ورد فى إفادة المتهم السودانى، جمال محمد الفضل لمحكمة مانهاتن. وتلك المؤسسات، حسب ما جاء فى إفادة الفضل، لم تنشأ لهدف اقتصادى.[٦٢] وقد أبانت الأحداث بعد الحادى عشر من سبتمبر بعضاً من أهداف تلك المؤسسات. فمثلاً، لم تكن مدبغة الخرطوم التى كان يملكها بن لادن، مثلا، تقوم فقط بدبغ الجلود، بل كانت تستورد الكيماويات وتوزعها على المدابغ الأخرى. وكانت أغلب العمليات الكيماوية تتم فى جراجات قديمة بعيدة عن أعين الناظرين مما يوحى بأنه كان لهم فيها مآرب أخرى. يؤكد الشكوك فى تلك المناشط غير الاقتصادية أن المدير المالى لأعمال بن لادن أبوحاجر العراقى (اسمه الحركى محمود سالم)، الذى كان يتحرك بجواز سفر سودانى، قد أُلقى القبض عليه فى ميونيخ وسلم للسلطات الأمريكية لاتهامه بالقيام بدور هام فى تفجير السفارتين الأمريكيتين فى نيروبى ودار السلام. تشير الدلائل أيضاً على أن بن لادن كان يعرف جيداً ما الذى حدا به للاستثمار فى السودان، ففى حديث صحفى لصديق مقرب إليه (الصحفى المصرى عصام دراز)، قال دراز الذى رافق بن لادن خلال فترة محاربة القوات السوفيتية فى أفغانستان أنه حاول جاهداً إثناءه عن الذهاب إلى السودان لأن فى تضامنه مع دولة آزرت العراق فى حربه على الكويت معاداة لأهله وبلده. وكشف دراز عن الاتصالات التى كانت تتم بين بن لادن وبين العسكريين ورجال الأمن فى نظام الخرطوم فى أفغانستان وجدة، ورجال الأمن العسكريون هم أقل أهل الحكم اهتماماً بالاقتصاد والإستثمار. أضاف الصحفى المصرى أن التقاء بن لادن بالتيارات الجهادية فى الخرطوم كان بمثابة حجر الزاوية فى تغيير فكره الإستراتيجى نحو المواجهة مع أمريكا.[٦٣]

ردود فعل النظام على هذه الإفادات، والتى جاء أغلبها قبيل أو بعد أحداث الحادى عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، كانت محيرة. ففى بيان صحفى لوزير الخارجية السودانى،

مصطفى عثمان اسماعيل، النجم الثاقب فى سماء الدبلوماسية الجبهوية، ذكر الوزير: أن تلك التقارير تشير إلى فترة تاريخية سابقة، فهناك تغييرات كثيرة حدثت بعد ذلك فى السودان. فبن لادن ليس فى السودان الآن، وأى شىء مرتبط به أصبح تاريخاً.(٦٤) وربما كان الوزير على حق عندما قال إن تغييرات كثيرة حدثت فى السودان، ولكن ما غاب عن باله هو تواتر إنكار النظام فى الماضى لأى علاقة له ببن لادن، بل إلحافه فى القول بأن كل التهم التى وجهت له حول تلك العلاقة هى أباطيل ينشرها الغرب الذى يقلقه نجاح المشروع الحضارى. على أن القلق من علاقة النظام ببن لادن والمجموعات الإسلاموية المتطرفة لم يكن يصدر من الغرب فحسب، بل وأيضاً من مصر والسعودية والجزائر. فى كل تلك الحالات امتنع النظام عن الرد على أسئلة محددة حول الأنشطة التى تقوم بها تلك المجموعات. ثم إنه ليس صحيحاً أن الإتهامات التى كانت توجهها الإدارة الأمريكية للنظام برعاية الإرهاب كانت تستهدف مشروعه الإسلامى، حضارياً كان أم غير حضارى. ففى المذكرة التى وقعها وارين كريستوفر فى أغسطس سنة ١٩٩٣، معلناً فيها ضم السودان للدول التى ترعى الإرهاب، ذكر الوزير الأمريكى على وجه التحديد أن ذلك القرار يعكس تقييماً للحقائق وليس تحيزاً ضد السودان بسبب خياراته الأيديولوجية، أو التوجه الدينى لحكومته. تلك المذكرة سبقتها عدة إخطارات وجهتها الإدارة الأمريكية لحكومة الخرطوم عبرت فيها عن قلقها من بعض ممارساته.(٦٥) ولكن، كان فى تقدير النظام، كما استشف ذلك سفير أمريكى من حديث الترابى ومسئولى النظام، أن الولايات المتحدة و العالم سوف يرضخون فى النهاية للأمر الواقع.(٦٦) ذلك الغباء المعاند والراضى بغبائه غاية الرضا، هو السبب وراء مفاخرة نظام الجبهة بأنه وضع السودان على خارطة العالم بصورة لم يسبقه إليها نظام. ولاشك فى أنه أفلح فى ذلك، إفلاح آل كابون فى وضع شيكاغو على خارطة العالم.

وبآخرة، أدركت الجبهة أن الخروج على القانون يكلفها غالياً. فبعد محاولات عديدة للعب دور فُتوة الحى وبلطجى الحارة، تبين لها أن فى الحى فُتوات أشد منعة، وأن فى حارات العالم بلاطجة ذوى بأس شديد. وهكذا بدأ النظام فى ترميم الجسور، أو بالحرى

إعادة بنائها، مع الدول العربية التى زعم أنه قادر على تدميرها وإزالة الرجس عنها، ومع الدول الأفريقية المجاورة التى كان يرغب فى إدخالها فى دين الله أفواجاً. وسرعان ما أندفع البشير لطمأنة الولايات المتحدة بالسماح لمبعوثيها الأمنيين للتقصى عن نشاط الجماعات الإرهابية، لاسيما وقد غادر بن لادن وصحبه ربوع السودان، أى بعد إخفاء معالم الجريمة، أو هكذا ظن. واشتد الوَله، وتضاعف الوجَد بأمريكا عقب إقصاء الترابى الذى أصبح شماعة النظام لكل خطيئة. مرة أخرى كشف النظام الجزوع الذى لا يصبر على شر عن وجوه صحفه، إن الإنسان خلق هلوعاً، إذا مسه الشر جزوعا، وإذا مسه الخير منوعا. و لكن لم يكن عند النظام خير يمنعه، وكان الشر عليه بؤساً. ومع اختلافنا مع، واستنكارنا، للجماعات التى كان يؤويها النظام، فقد أثبتت أنها أكثر صدقاً مع نفسها، وأشد إستماتة فى الدفاع عما تؤمن به، وأقوى مراساً فى تحمل النتائج المترتبة على أفعالها. هؤلاء لم يتنكروا لصحبهم، ولم ينكروا ما حسبوه مآثر.

الجبهة والجهاد

الحرب الأهلية المستعرة فى الجنوب وفى منطقة جبال النوبة تحولت فى عهد الجبهة إلى حرب دينية، أصبح الجهاد فيها هو المحرك الأيديولوجى الرئيس. والجهاد لفظاً من الجَهْد أى الطاقة،(٦٧) فبذل الجهد، والجد فى الأمور هو أصل الكلمة. و يشمل هذا جهد المؤمن فى كل شيء، صيامه وقيامه، وعاداته وعباداته. كما هو، معنى، التضحية بالنفس تحقيقاً لأمر إلهى. بيد أن التعبير تطور إلى معان أخرى بعضها منبثق من النص القرآنى وما صح من أحاديث الرسول، وبعضها ورد فى تخريجات الفقهاء، أو فيما انتحله بعضهم من الأحاديث. وذهب الفقهاء إلى أن الجهاد (بمعنى قتال الكفار) دعامة من دعائم العقيدة، ولهذا فهو لازم على المسلمين إلى يوم الدين، بل جعل الإمام حسن البنا منه ركناً من أركان الإسلام.(٦٨)

قبول هذه الأحكام الفقهية على علاتها أمر خطير لأنه يوقع المسلمين فى حرج، ويوقع الإسلام فى ضيق. علينا أن نستذكر أولاً أن الجهاد فى الإسلام مرتبط بالسبى والغنائم وأحكام الذمة والتعاهد. ثم علينا أن نذكر ثانياً أن فقه الجهاد الذى يعود إلى معركة النهروان

كان، فى مجمله، فقه تبريرى إما لدعم أيديولوجية سياسية، أو لحروب الدول، بعضها ضد بعض، أو لقهر المعارضين. فمنذ أن رفع الخوارج فى حربهم السياسية كتاب الله يدعون للاحتكام إليه فى النهروان، أضفوا على موقفهم السياسى بُعداً قرآنياً. وصفوا أنفسهم بـ "الشراة إمتثالاً لقوله تعالى: ﴿فليقاتل فى سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة﴾ (النساء، ٧٤/٤). ورغم أن علياً، العليم بأسرار الكتاب، أوفد إليهم عبد الله بن عباس ليحاجهم وأوصاه أن لا يجادلهم بالقرآن، إلا أن واحداً من أنصار على (عمار بن ياسر) شاء أن لا يفعل إلا ما نهى عنه الإمام. فعمار، مثل الخوارج، جعل من الصراع السياسى حرباً دينية عندما استنجد بكتاب الله وهو يقول: ﴿وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون﴾ (التوبة ١٢/٩). وقد استهل البخارى باب فضل الجهاد فى صحيحه بالآية: ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيَقتلون ويُقتلون. وعداً عليه حقاً فى التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم﴾ (التوبة ١١١/٩). فالموت والقتل فى سبيل الله، بهذا المعنى، بيع للفانى بما هو أبقى، ولهذا فهو فرض واجب. وهكذا لم يعد الخلاف السياسى أو الخروج عن طاعة الإمام نكثا للعهد، بل كفراً.

ما هو قول الترابى فى الجهاد؟ فى رده على سؤال خلال محاضرته فى تامبا (فلوريدا)، وصف الترابى الجهاد فى الإسلام بأنه مفهوم دفاعى، وليس مفهوماً عدوانياً، لأن الإسلام يبغض الظلم والعدوان. أضاف أن الإسلام أوضح القوانين التى تحكم الحرب، والتى تشبه إلى حد بعيد القوانين الدولية المعاصرة. على رأس القوانين المعاصرة، فيما نعرف، اتفاقيات جنيف التى تنص على عدم إيذاء المدنيين، والعناية بالأسير ومعاملته كما يعامل المحارب جنده، وتجنب إيذاء الأطفال والعواجيز. الترابى على الصعيد النظرى، نصف محق فى جانب، ومخطئ خطأً جسيماً فى جانب آخر؛ أما على الصعيد العملى فقد سقط فى امتحان حدد هو قوام النجاح فيه. هو نصف محق فى قوله أن الإسلام قد وضع قوانين للحرب ترقى على كل ما سبقتها من شرائع، ولا تختلف عما استقر عليه الرأى فى الوعى

الإنساني المعاصر. فرسالة أبى بكر ليزيد بن أبى سفيان وهو ذاهب لغزو الشمال رسالة مثالية في إنسانيتها، وتسامحها، ووعيها البيئى. أمر أبو بكر جيش يزيد بقوله: "احفظوا عنى عشراً: لا تخونوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً أو تحرقوه، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكلة. وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم فى الصوامع فدعوهم لما فرغوا له، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام، فاذكروا اسم الله عليها. ولكن أحكام الشرع عند الإسلامويين المعاصرين لا تذهب إلى الأصول الرفيعة، والمبادئ السامقة التى أرساها الراشدون، بل تحبس نفسها فى أحكام الفقهاء التى تكاد تستوى عندهم مع الأصول فى حجيتها، ويرمون من ينكرها بالتجديف. والفقه فى هذا الشأن قاصر قصوراً كبيراً عما أمر به أبوبكر، وملىء بالافتراءات على رسول الله فى أحاديث توسل بها الفقهاء لإثبات حجية دعاواهم. فالسرخسى، مثلاً يبيح حرق الحصون وتخريب البنيات فى الجهاد على الكفار (المبسوط). والإمام ابن تيمية اتخذ من حروب الردة مرجعاً، لا لقتال من يرتد عن دينه، وإنما لقتال المنافقين، وقال بجواز قتل الحاكم المسلم إن حكم بغير الإسلام ولو فى مسألة واحدة (الفتاوى). لاغرو، إذن، إن أصبحت فتاوى ابن تيمية هى الكتاب المنير لكل جماعات الإسلام السياسى المتطرف. ومع مخالفة تلك الفتاوى لرأى الجمهور (جمهور الفقهاء)، إلا أن ابن تيمية كفّر كل من خالفه الرأى حولها، وبهذا التشدد محا الفقيه المجدد، صفحات مشرقات فى حياته. كان مناضلاً جسوراً ضد التتار، لم ينزوِ كما انزوى الغزالى عند هجوم الصليبيين على بيت المقدس، أو ينخذل كما انخذل ابن خلدون أمام تيمورلنك، بل حمل الناصر قلاوون على الخروج بجنده من مصر إلى الشام لصد التتار عنها. وكان ذو إشراقات فى نقده للجمود الأشعرى، وكان قوى الحجة فى مواقفه ضد الأولياء أصحاب القبور. وقد ذاق الإمام تقى الدين نفسه مرارة تكفير الخصوم، عندما حبس لواحدة من حسناته (الاجتهاد خارج نطاق المذاهب الأربعة)، ثم ضرب بالنعال واقتيد هو وتلميذه ابن القيم إلى سجن قلعة دمشق، وتُرِك فيه بلا كتاب أو قلم حتى أخذ يسجل خواطره على الحيطان بالجير والفحم. أما عن الإسلام السياسى التاريخى، فحدث ولا حرج، وعلنا نعود

بالقارئ إلى وصية الخليفة العباسي لأبي مسلم الخراساني: ما وجدت فيهم (أهل خراسان) من يتحدث العربية حتى وإن كان طفلاً طوله خمسة أشبار إلا وقتلته. كان نصف الخطأ هذا سينتفي أن عاد الترابي بالإسلام إلى أصوله، وقال بانتهاء العمر الافتراضي لأغلب الفقه الموروث، خاصة حول الجهاد. ولكن الترابي لم يفعل هذا، بل أقام كل أحكامه الجهادية العملية في السودان (لا النظرية في فلوريدا) على فقه جنائزي لو طبق في هذا الزمان لكان بمثابة إعلان حرب ضد العالم، وسيكون أكثر من يتأذى من تلك الحرب المسلمون.

نجيء من بعد إلى دعوة الترابي وغيره من محدثي الفقهاء بأن مفهوم الجهاد في الإسلام مفهوم دفاعي، أي أنه جائز فقط في حالة الدفاع عن النفس. والدفاع عن النفس تصرف فطري غريزي لا يحتاج الإنسان لنص قرآني ليمارسه. حقاً، لم يكن الجهاد في أول عهد الإسلام جهاداً دفاعياً، وإنما كان جهاد هجرة ودعوة ﴿والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله﴾ (البقرة ٢/٢١٨)، ﴿الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله﴾ (التوبة ٩/٢٠). ذلك جهاد هجومي ابتغى منه الإسلام تحرير الإنسان من البغي والارتقاء به من الحالة التي كان عليها، ولهذا فُرض على كل مسلم قتال الكافر غير المعاهد. بذلك الجهاد أُمر الرسول: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأن يقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة. فإن فعلوا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وأمرهم إلى الله». في ذلك الزمان كان هذا هو حال الأمم كلها، من الفراعنة والرومان، إلى اليهود والفرس. وحين كانت حروب هؤلاء، حروب تغلب وعصبية، كان الجهاد الإسلامي في عهد الدعوة نشراً لرسالة، لا إقامة لدولة عربية أو إسلامية. وكانت تلك الرسالة هي رسالة رحمة للإنسانية جمعاء بمفهوم زمانها: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء ٢١/١٠٧). هذه الحروب الجهادية أسماها المؤرخون الإسلاميون باسمها: الغزو: غزو الشام، وغزو مصر، وغزو فارس، تماماً كما وصفوا انتصارات الدولة الإسلامية فيما بعد بالفتوحات: فتح أفريقيا (برقة وتونس والمغرب)، وفتح الهند، وفتح ما وراء البحر. والغزو لغة هو السير إلى بلاد الآخرين وانتهابهم في ديارهم، وفتح البلاد هو الغلبة على أهل الديار وتملكهم (الوسيط). وليس من

بين هذه الأقوام من كان يعد العدة لغزو الإسلام فى عقر داره؛ لا قبط مصر، ولا عجم فارس، ولا نوبيو السودان، ولا الهندوك فى شبه الجزيرة الهندية، ولا التركمان فى طشقند وسمرقند، حتى يقال أن السير إليهم كان دفاعاً عن النفس. وكان الفاتحون العرب أصدق من الذين يلتمسون لهم المعاذير، فى وصف تلك الفتوحات. ففى فتح القادسية قال عروة بن الورد:

صبرت لأهل القادسية مُعلماً
ومثلي إذا لم يصبر القِرنُ يَصبرُ
فطاعنتهم بالرُمح حتي تبددوا
وضاربتهم بالسيف حتي تِكركروا
بذلك اوصاني ابي، وابو ابي
بذلك اوصاه، فلست أُقصِر
حمدت الهي إذ هداني لدينه
فلله اسعي ما حييت واشكر

غزو فارس لم يقع لأن الفرس قد توغلوا فى أرض العرب أو هددوا دينهم وملكهم وإنما لاستصغار العرب لشأنهم. ويحدث أبو حنيفة الدينورى (الأخبار الطوال) أنه لما أفضى الملك إلى بوران بنت كسرى بن هُرمُز شاع فى أطراف الأرضين أنه لا ملك لأرض فارس، وإنما يلوذون بباب امرأة، فخرج المثنى بن حارثة الشيبانى وسويد بن قطبة العجلى فأقبلا حتى نزلا بتخوم فى أرض العجم، وكانا يغيران على الدهاقين (حاكم المنطقة بالفارسية، مفردها دُهقان) فيأخذان ماقدرا عليه.

كما روى البلاذرى (فتوح البلدان) بِسَنَدِه "سمعت عمرو بن العاص يقول على المنبر «لقد قعدت مقعدى هذا وما لأحد من قبط مصر على عهد ولا عقد. إن شئت قتلت، وإن شئت خَمَست، وإن شئت بِعت إلا أهل أنطابلس فإن لهم عهداً يوفى». وجاء فى نفس المصدر «لما فتح المسلمون مصر بعث عمرو بن العاص إلى القرى التى حولها الخيل ليطأهم، فبعث عقبة بن نافع الفهرى، وكان أخاً للعاص لأمه، فدخلت خيولهم أرض النوبة.. فلقى المسلمون بالنوبة قتلاً شديداً. لقد لاقوهم فرشقوهم بالنبل حتى جرح عامتهم

فانصرفوا بجراحات كثيرة، وحدق مفقوءة فسموا رماة الحدق، ولم يزالوا على ذلك حتى ولى مصر عبد الله بن سعد بن أبى سرح فسألوه الصلح والموادعة. فأين هو الدفاع عن النفس فى كل هذه الحروب. ومن المفارق أن العرب حتى اليوم تتحدث عن الأندلس باعتبارها فردوساً مفقوداً، لا أرضاً لغيرهم استعمروها بحد السيف. فالأندلس لم تكن جزءاً من جزيرة العرب، ولا هضاب الشام، ولا سواد العراق. لهذا لا يختلف نحيب العرب لفقدانها عن نواح الفرنسيس حتى اليوم على ضياع الفردوس الجزائرى فى جنوب المتوسط، وحسرة الإنجليز على فقدان الهند. حروب الإسلام الدفاعية الوحيدة كانت هى تلك التى تصدى فيها الرسول وصحبه للملأ الذى ائتمر به من مشركى قريش.

الحرج الذى يجد الإسلامويون المحدثون أنفسهم اليوم فيه هو أن العالم أصبح عالماً تحكمه منظومات سياسية مختلفة، وقيم معيارية جديدة. قوام هذه المنظومات الاعتراف بحدود الدول القومية، والتعايش السلمى بين الأقوام على اختلاف أديانهم، والالتزام بعهود دولية لحقوق الإنسان. وينبعث الحرج من ناحية، من قبول الإسلامويين النظرى لمنظومة السلوك الدولى الجديدة، وعجزهم عملياً عن الالتزام بما يترتب عليها من واجبات ومسئوليات بسبب إصرارهم على الانكفاء على الفقه القديم، والقراءة الانتقائية الجامدة للنصوص القرآنية، حسب الحاجة والضرورة. كل هذا، من أجل إعطاء غطاء من الشرعية الإلهية على سياساتهم الراهنة والمتعارضة مع منظومة السلوك الدولى السائدة. فالنصوص التى تتحدث عن القطع (فى حالة السرقة)، والجلد والرجم (فى حالة الزنا) قطعية، كما يقولون ولا يُقدم على تعطيلها إلا المرتد أو المعطل لشرع الله (اعتراض الجبهة على تجميد الميرغنى لقوانين نميرى التى ضمنت هذه الحدود فى القانون الجنائى السودانى)، ولكن النص القرآنى حول الجهاد (آية السيف)، والفقه الذى انبنى عليه مثل أحكام الجزية والصغار، والإهانة الملحقة به، تصبح نصوصاً مسكوتاً عنها رغم حجيتها. من نماذج الصغار والإهانة لأهل الذمة، كما هو ثابت فى الفقه السائد، أن يجرى عليهم حكم الإسلام، وأن لا يلبسوا لباس المسلمين، وأن لا يركبوا سرجاً، ولا يبنوا أديرة، ولا يجددوا ما خرب منها، وأن لا يدخلوا الحرم ولا دار الهجرة (الوجيز فى فقه الشافعية). والحكم الأخير لا يزال

يطبق حتى اليوم على كل مسيحى مهما كان موقعه فى ديار الإسلام، كان اسمه شارل حلو أو بطرس بطرس غالى. ولا نحسب أن الفقهاء المراوغين المحدثين قد فطنوا للتناقض الفاحش بين استمرار هذا الحكم على النصرانى فى زمان انتفت فيه عملياً أحكام أهل الذمة، وبين حجيجهم إلى الفاتيكان وكانتربرى للحوار مع أحبارهما حول تسامح الإسلام مع أهل الملل الأخرى. فما الذى يحاورون فيه أحباء النصارى فى ظل هذه الأحكام؟

للخروج من المأزق الذى أودى الفكر الإسلامى التقليدى بنفسه إليه، اتجه الفقهاء المعاصرون أولاً، إلى نفى الطبيعة الهجومية فى إسلام الدعوة(٦٩) وفى هذا معاندة للتاريخ، وليس الفقيه المجتهد فى حاجة إلى تحميل آى القرآن غير ما يحتمل، أو إنكار الوقائع التاريخية كى يثبت فتواه. ذهبوا من بعد للاستشهاد (وهم محقون فى هذا) بالآيات والأحاديث النبوية التى تُعلى الموعظة الحسنة على القسر، وتنفى الإكراه فى الدين، وتدعو للمساجلة الفكرية (لا العنف) مع منكريه، ولكنهم ما فتئوا يكفرون حتى المسلم الذى لا يشاركهم الرؤى حول الإسلام. إن أى قراءة سياقية للآيات التى نزلت حول الجهاد (البقرة ١٩٠ ـ ١٩٢، النساء ٨٨ ـ ٩٠ الأنفال ٦٠ـ٦١، الممتحنة ٨ ـ ٩) تفيد أن جهاد الدعوة، جهاد هجومى بالوجه الذى أوضحنا، وبصورة أكثر يصدق هذا على كل الآيات الواردة فى سورة (التوبة)، وهى السورة الوحيدة فى القرآن التى لم تبدأ بالبسملة واستذكار رحمة الله، لأنها كانت تعبر عن غضب إلهى على الذين آذوا رسول الله، فآذوا الله بإيذائه. فإن عجز الفقهاء المحدثون عن الاجتهاد المبتدع الذى يعين على الموافقة بين النص القرآنى والشرعية الدولية التى استقرت عليها الإنسانية، والتمييز بين ما هو مطلق بسبب شمول معانيه، وما هو مقيد بحكم خصوصية دواعيه، فلن يفيدهم التلفيق فى شىء. ولربما كان المتشددون الذين قسموا العالم إلى فسطاطين: فسطاط الكفر، وفسطاط الإيمان، أكثر تصالحاً مع أنفسهم عندما قالوا أن الجهاد فرض إلى يوم القيامة، اعتماداً على قراءاتهم الحرفية لكتاب الله. هؤلاء أيضاً تغذوا على الفقه التقليدى، وما ارتضعوا منه إلا السم القاتل. قرأوا كتاب الله كما قرأه الخوارج، وفهموا معانيه كما فهمها الفقهاء الذين مازالت عقولهم مشدودة إلى ابن تيمية، إلى أن انتهى بهم الأمر إلى تحويل فشلهم الداخلى إلى فشل خارجى، وأصبح حالهم كحال المسلمين فى يوم حنين، ﴿ويوم

حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين﴾. (التوبة ٩/٢٥).

نقترب من الموضوع من وجهة أخرى، فالقرآن، كجميع الكتب المقدسة الأخرى، هو كتاب روحي يعكس الحالة الإنسانية بكافة تناقضاتها، ولذا فهو عرضة لأن يتسم ببعض ما يبدو تناقضاً عند من لا يرى فيه غير معانيه الظاهرة. وفي محاولتها ترشيد التناقضات التي يزخر بها العالم الدنيوي وعدت الأديان السماوية كلها البشر بحياة أبدية فاضلة في العالم الآخر، تنتهي معها التناقضات الدنيوية. فالقرآن يقول في آي الجهاد التي وردت في السور المدنية ﴿فإذا لقِيتم الذِين كفَرُوا فضَربَ الرِقابِ حتّى إذا أثْخنتموهم فشُدُّوا الوثَاقَ﴾ (سورة محمد ٤٧/٤)، ولكنه يصف الجهاد في آية مكية وكأنه سجال عقلاني: ﴿فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً﴾ (أي جاهدهم بالقرآن)، (الفرقان، (٢٥/٥٢). مثل هذا التناقض بين الآيات نلقاه أيضاً في الإنجيل (العهد الجديد). ففي إنجيل متى جاء على لسان يسوع: «لاتظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض، ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً. فإني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه، والابنة ضد أمها، والكنة ضد حماتها، وأعداء الإنسان أهل بيته». (الإصحاح العاشر، الآيات ٣٤-٣٧). ولكنه يقول في إنجيل لوقا: «ابن الناس لم يأت ليهلك أنفس الناس بل ليخلِّص» (الإصحاح التاسع، الآية ٥٦). وفي العهد القديم كانت أوامر إيليا (إلياس) لأتباعه للقضاء على عبدة بعل هي أن لا يبقوا منهم على شيء حي: الرجال والنساء، الأطفال والرضع، الثيران والخراف، الجمال والحمير. هذا بلغة اليوم لا يحمل إلا معنى واحداً : الإبادة العرقية. فالكتب المقدسة تفسح، إذن، مساحة واسعة للتأويل، كما يقود الإقبال السطحي عليها إلى إساءة الفهم. وغالباً ما يقرأ الناس في الكتب المقدسة ما يطيب لنفوسهم قراءته، إما لقضاء حاجاتهم الآنية، أو لتبرير خيار أيديولوجي. وفي الحالتين، يقرأونها دون اعتبار للسياق التاريخي للنصوص الدينية، بل دون وعي بالقيم المعيارية والبعد الإنساني للدين. فالدين، في النهاية، استثمار أخلاقي، ولذا ينبغي أن لا توصم الأديان بالتحريض على العنف. فالعنف إن لم يكن لرد عدوان، عمل غير أخلاقي. لهذا، فإن الذين يتوسلون بالدين لنشر أفكارهم لا يفعلون هذا البتة التزاماً بأحكامه، وإنما

يستذرعون بالأحكام لتحقيق مقاصدهم الدنيوية. وهذا بالفعل ما يصنعه غلاة اليهود اليوم لتبرير حقهم التاريخى فى فلسطين، عندما يبتنون دعاواهم التوسعية على نبوءة حزقيال.

القرآن الكريم يذخر أيضاً، خصوصاً فى آياته المدنية، بأوامر تحض على عدم موالاة اليهود والنصارى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدى القوم الظالمين﴾ (المائدة، ٥/٥١). ولكن الكتاب الكريم يقول أيضاً: ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ (الأعراف ٧/١٥٩). هذا النزوع إلى حض المسلمين على أن لا يوالوا اليهود والنصارى، رغم ما فى التمييز بين يهود ويهود الذى تشير إليه سورة الأعراف، يبرره مجتهد سودانى بأنه كان وسيلة لتزويد المجتمع الإسلامى الباكر بالدعم النفسى الضرورى لتحقيق التماسك فى خلايا ذلك المجتمع الذى كانت تحيط به الأخطار، وكان يسعى للبقاء وسط بيئة طبيعية واجتماعية عنيفة وعدوانية.[٧٠] وبغض النظر عن هذا التفسير، فليس من المعقول أن نطبق كلمات الله التى نزلت فى القرن السابع تطبيقاً آلياً على المجتمعات الراهنة، كان ذلك داخل الدول الإسلامية أو خارجها. ومن المؤسى أن مثل هذه الآيات حول تدمير اليهود والنصارى تردد، وفى جهالة بالغة، فى خطب المساجد بصورة تكاد تمزق النسيج الوطنى والاجتماعى للدول متعددة الديانات فى بلاد المسلمين، دعك عن أولئك الذين يعيشون خارج نطاق الدول الإسلامية. هذا أمر لا يزكيه دين، لاسيما الدين الذى يقول فى كتابه: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك﴾ (هود، ١١/١١٨). والقرآن حافل بالآيات التى تدعو البشر من جميع الأجناس للتعارف والتعايش السلمى.

تلك هى القضية التى أخفقت فيها الجبهة التى قدمت نفسها للمسلمين كحركة إسلامية مجددة، إلا أن قصاراها كان هو فندنة الإسلام، أى تزيى الدعاة بلباس الأفندية، فى حين بقيت الأفكار معممة (من العمامة). وأبرز ما وضحت فيه تلك التقليدية، هو موقف الجبهة الصاخب من الجهاد، والتعامل مع أهل الديانات الأخرى. عند ذلك الموقف مكثت حتى بعد إقصاء الترابى. فبعد عام ونصف من عزله، وفى خضم التحرك الإسلامى المزعوم تجاه السلام العادل، أعلن مجمع الفقه الإسلامى، استجابة لتحريض النظام الحاكم، أن

الجهاد فرض عين على جميع المسلمين. والجهاد المقصود هو الحرب الأهلية التى أصبحت حرباً دينية ضد الكفار والمشركين، ويعنون بالكفار والمشركين مواطنين في بلادهم لهم من الحقوق ما للمسلم. هذا المجمع، بلا شك، لا يعيش معنا فى هذا الكوكب، بل هو إلى أبى الحسن الماوردى أقرب. فالماوردى هو القائل أن الجهاد مختص بقتال المشركين وهم، على حد قوله، صنف بلغته الدعوة وامتنع، والأمير فى خيار بين قتلهم وإنذارهم، وصنف لم تبلغه الدعوة، فلابد من إبلاغهم قبل قتلهم. وأنّى لمن لازال يعيش فى زمان حروب المسلمين ضد الفرنج فى الزلاقة، وحروب الحمدانيين ضد البيزنطيين، وغزوات الفاطميين ضد الصقالبة، أن يلم بميثاق الأمم المتحدة، واتفاقيات جنيف. هؤلاء بلا مراء، هم من عناهم ابن الخطيب بقوله:

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

سوي ان جمعنا فيه قيل وقالوا

وكم قد راينا من رجال ودولة

فبادوا جميعاً مسرعين وحالوا

وكم من جبال قد علت شرفاتها

رجال، فزالوا، والجبال جبال

فما حال الذى ما برح يقول ويُقَوِّل، ولما يعتل شُرفة فى العلم. نقطع بأن أصحاب مثل هذه الفتاوى لما يبلّغوا بعد فتوى الشيخ رشيد رضا قبل ثمانين عاماً، والتى جاء فيها أن الجهاد ضد المشركين الذى يعنيه القرآن ينطبق على مشركى الجزيرة لا كل مشرك فى العالم. ولعل الشيخ الحصيف أدرك، وهو البعيد عن ديار المشركين، بأن القراءة العجلى والمبتسرة للقرآن قد تدخل الإسلام فى زماننا هذا فى حرب مع كل العالم.

نجيء على التطبيق العملى لنظرية الجهاد، أى الحرب ضد الكفار والمشركين فى السودان. فى تلك الحرب أصبح المحاربون مجاهدين فى سبيل الله، وموتاهم شهداء أحياء عند ربهم يرزقون. كما لم يعد المحارب الجنوبى مناضلاً من أجل حقه السياسى، بل عدواً من أعداء الله كُتب عليه القتل. ولئن أصبح السودانيون المسلمون الذين يخالفون الجبهة

رؤاها، على أحسن الاعتبارات، مواطنين من الدرجة الثانية، فقد أصبح الجنوبي غير المسلم نوعاً من أشباه البشر مُهدداً بالانقراض (endangered human sub-specie). هذا التطرف بالدين أدى إلى تصعيد الحرب على نحو لم يسبق له مثيل، بل أضاف بُعداً جديداً للصراع لم يعرفه من قبل: البِعد الديني. وتتوارى خلف تعبير الجهاد رمزية غريبة تهدف إلى تجريد العدو من صفاته الإنسانية، أو على الأحرى تحويله إلى شيطان، حتى تصبح إبادته شيئاً مبرراً. وللأستاذ على مزروعي رأى ثاقب فى ظاهرة تجريد العدو من إنسانيته لكيما يسهل لخصمه انتهاك حقوقه. يقول مزروعي أن المعتدى يجرد فى خياله ضحيته من صفاتها الإنسانية، ولكن على نحو غير مكتمل. فحسب ملاحظاته، تنطوى الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان على كراهية للضحية تجردها من صفاتها الإنسانية إلا قليلاً. هذا القليل ضرورى لأن المرء لا يستطيع، مثلاً، أن يكره صخرة أو شجرة.(٧١)

أربعة تطورات خطيرة تبعت تديين الحرب، واعتبار الجهاد فرض عين على كل مسلم.(٧٢) أولاً الأسلوب الهزلى الذى سلكه الترابى وفقهاء الجبهة لتبرير حشد المسلمين للجهاد، وثانياً تصعيد العنف إلى مستويات لا تجيزها القوانين الوضعية، وبالقطع لا تجيزها الشريعة نفسها، وثالثاً انحدار حروب الميليشيات القبلية إلى مستوى من المذابح والاستعباد بصورة لم يألفها السودان من قبل، وأخيراً التكلفة الاقتصادية الباهظة للحرب التى أدت، فى النهاية، إلى تركيع الأمة بأسرها. ترى كيف فسر المجاهدون الإسلامويون أداء هذا الفرض العين؟ أخضعت الجبهة كل موظفى الحكومة (بمن فيهم كبار الموظفين الذين بلغ بعضهم العقد السادس من العمر) للتدريب العسكرى. وشمل ذلك غير المسلمين من موظفى الحكومة، فى حين أُعفى من الخدمة من رفض الالتزام بالتدريب حتى وإن كان غير مسلم. ومع افتراض صحة دعواهم بأن تلك الحرب العدوانية هى جهاد مفروض،لا شك أن النظام، مثل مجمع الفقه الإسلامى، قد ابتدع أموراً لا يقرها شرع. فالجهاد ضد الكفار، بموجب أحكام الكتاب والفقه القديم، مرتبط بالقدرة عليه. ففى الكتاب ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم. ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما

أحملكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً ألا يجدوا ما ينفقون﴾ (التوبة ٩/ ٩١-٩٢) . وكما يقول صاحب الكشاف لقد حصر الله المعذورين فى التخلف الذين ليس فى أبدانهم استطاعة، والذين عدموا آلة الخروج. كما قال الإمام الغزالى: إن وطئ الكفار دار المسلمين تَعَين على كل من له مُنة (قوة) قتالهم حتى العبد والمرأة. ولكن فقهاء الجهاد فى السودان ألحقوا بالجهاد من له مُنة، ومن ليس منها على شىء. حتى الصغار، أصدرت الحكومة بشأنهم قانوناً يُلزم كافة الشباب البالغ من العمر ثمانية عشر عاماً أو يزيد بالخضوع للتدريب العسكرى، وأداء فترة قتالة إلزامية فى منطقة الحرب. تلك الخدمة العسكرية جعل منها النظام شرطاً أساساً لانخراط الطلاب الذين أكملوا تعليمهم الثانوى بالجامعات، كما قضى بحرمان من يرفض التدريب منهم من تسلم شهادات إكمال التعليم. وعندما أخذت الأسر المسلمة فى تخبئة أبنائها فى المنازل، على حساب حرمانهم من التعليم، بدأ النظام شن غارات على المنازل والأحياء لاختطاف الشباب القادرين. تلك الممارسات بلغت حداً دفع منظمة اليونيسيف ومقرر لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة لمطالبة الحكومة بالكف عنها.(٧٣)

صحبت تلك الغزوات على المساكن والمدارس حملة دعائية للجهاد فى المساجد ومعاهد التعليم. وليت تلك الحملات اقتصرت على إبانة فضائل الجهاد، وإنما صحبتها شعوذات وأباطيل لا تصدر عن رشيد، ولا يصدقها إلا البلهاء. من ذلك تسخير الله القرود فى جنوب السودان لإزالة الألغام، وقتال الملائكة جنباً إلى جنب مع المجاهدين، وفوح المسك من جثث الشهداء. أكثر غرابة من هذه الأباطيل الفسلة التى لا تصدر إلا من أخيلة العامة الجهلاء، ادعاء فقهاء الجهاد أن شهداء الجبهة يُحظون على التو بسبعين من الحور العين فى الجنة. ودون جحود لقوله تعالى عن نِعَم أهل الجنة ومنها الحور العين (الواقعة ٥٦/ ٢١؛ الطور ٥٢/ ٢٢؛ الدخان ٤٤/ ٥٤) إلا أن أهل السودان فوجئوا بخُزَعبيلات لا تصدر إلا من عقل فاسد، وليست من كتاب الله فى شىء، كما يعود بعضها إلى روايات وأحاديث نُسبت إلى رسول الله وطغى عليها الابتذال. من ذلك ما رواه الترمذى قائلاً: «سئل رسول الله عن الحور العين من أى شىء خلقن فقال أسفلهن من المسك، وأوسطهن من العنبر، وأعلاهن

من الكافور، وشعورهن وحواجبهن سواد خُط من نور. هذه ليست صورة لامرأة صنعها البديع المبدع، تستهوى الرجل وتوقعه فى الفتنة، وإنما هى أقرب لمخلوق صنعه شماع. وللإمام الغزالى وصف للحور العين لا يقل سخفاً، قال «إن أية امرأة من نساء أهل الجنة لو اطلعت على الأرض لأضاءت ما بين المشرق والمغرب ولملأت ما بينها وبين الجنة رائحة طيبة وإن على الواحدةِ من الحور العين ثوب إذا نفذه بصر رأى مخ ساقها من وراء ذلك» (إحياء علوم الدين) . ترى ما الذى يستثير الرجل فى المرأة أن كان له إن ينفذ ببصره دون أشعة سينية إلى أحشائها ومخ ساقها.

مهما كان الأمر، ما الذى يستطيع فعله الشهيد الموعود بسبعين من أولئك الحور العين، لا يعرجه عنهن شيء؟ هنا مربط الفرس؛ هنا النظرة الدونية الدنيوية للمرأة المستمدة من ثقافة ذكورية مترسبة فى العقول. هنا تأنق الفحول فى شهوة الإناث. هذه الثقافة الجنسية المنحرفة غذتها روايات وأحاديث نسبت إلى رسول الله كذباً، إذ لا تتسق فى مبناها ومعناها مع حياء الرسول، وعفة لسانه، ورصانة قوله. مثال ذلك، ما رواه أبو هريرة: «هل تمس أهل الجنة أزواجهم؟ قال نعم بذكر لا يمل وفرجٍ لا يحفى، وشهوة لا تنقطع». وروى عن ابن عباس حديث جاء فيه : قلنا لرسول الله أنفضى إلى نسائنا فى الجنة كما نفضى إليهن فى الدنيا؟ قال: أى والذى نفسى بيده إن الرجل ليفضى فى الغداة الواحدة إلى مائة عذراء. كذباً، كذباً، فالحبر ابن عباس يربأ بنفسه أن ينقل عن رسول الله هذا الهذر، وهو الذى كان يشيح بوجهه عن كل متكذب باسم الرسول. ففيما يُروى أن بشير العدوى جاء إلى ابن عباس وأخذ يحدث عن رسول الله، فانصرف بعينه عنه. قال بشير: "أأحدثك عن رسول الله ولا تسمع؟. قال ابن عباس: إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول قال رسول الله، ابتدرته أبصارنا، وأصغينا إليه بآذاننا. فلما ركب الناس الصعبة والذلول، لم نأخذ من الناس إلا ما نعرف. هذه الشهوانية المارضة التى توسوس فى نفوس القدامى من مبتدعى الأحاديث، هى ما يُغرى به الصغار صناعُ البدع المحدثون، مما يخرجهم عن الاعتدال، ويقصيهم عن الصواب، ويكشف عن مزاج سميج.

وظل التليفزيون السودانى يعمق من هذه الثقافة المريضة فى برنامج مسائى اسمه ساحات الفداء، وما برح ذلك البرنامج يعرض صوراً مدبلجة للشهداء فى ساحات القتال فى

الجنوب، ويحتشد بالأباطيل المنسوبة لمواريث الإسلام الجهادية. ومثل جُل البرامج التليفزيونية الجبهوية لم تكن غاية النظام من ذلك البرنامج إلا اختراق العقول بصورة بصرية، واختراق العقول أشد خطورة على البشر من تخريب الوجدان الذى درج عليه تليفزيون السودان. وكان لنا نصيب فى هذا البرنامج، أبى المبرور جمال الوالى (وكانت لنا آصرة طيبة بوالده الراحل الشيخ محمد عبد الله الوالى فى عهد مايو)، إلا أن يزودنا بصور منه. لم يفعل هذا إثارة لنا، وإنما لمعرفته بحرصنا على الرصد والتوثيق. حقاً لم نستثر لما شاهدنا، ولئن كان الشر يُحذى بنعله، ويُجزى بمثله. إلا أنا لم نذهب للوم المتسافهين فى ذلك البرنامج، فالسفيه إن لم يُنهَ مأمور. الآمرون، أعثرهم الله، هم الذين نحاكمهم إليه تعالى، ونسأله أن يعطيهم بقدر ما تمنوا لنا، ويجزل فى عطائه. نقول هذا دون أن تلين لنا قناة فى مبارزة الطغاة الأدعياء، وفى هذا نحن فرزدقيون:

ولا نلينُ لسلطان يكابدنا

حتى يلينَ لضِرس الماضغِ الحَجرُ

وإن تركنا المتسافهين والآمرين بالسفاهة جانباً، نقول إننا تأسينا كثيراً لرؤية الدكتور العالم الترابى يشارك فى ذلك البرنامج ليضفى شرعية كاذبة على زواج الشهداء بالحور العين، ويشرف على عقود قرانهم مع العُرب الأتراب فى الجنة.

بعيداً عن المسرحيات، ترتبط هذه المشاهد بالشعوذة أكثر من ارتباطها بالإسلام، أو حتى بما تعلمه الشيخ فى الحى اللاتينى بباريس. ورد على لسان صحفى بريطانى وصف لتلك الشعوذة جاء على لسان أب لواحد من هؤلاء الشهداء المزعومين، البروفسور عمر الأقرع (أستاذ الهندسة المعمارية بجامعة الخرطوم). قال الأقرع الذى اعتزل عمله فى جامعة الخرطوم عندما سيطر الجبهويون على إدارتها، إن نجله الصغير، حسن، لقى حتفه فى الجنوب. وكان الفتى قد انضم إلى بعثة إغاثة للجنوب كضابط مسئول عن البعثة، (أو هذا هو ما أبلغ به عند إيفاده). قال الأب أنه يشك كثيراً فى إن كان حسن راغباً فى القتال، ولكن فى النهاية مات من أجل تلك الحفنة من المجانين. وبدلاً من أن يترك المجانين الأب المكلوم ليضمد جراحه فى صمت، هبطت على داره أفواج منهم يتغنون ويهزجون ويقولون

للأب الكليم لا تحزن فابنك قد لحق بسبعين من الحور العين فى الجنة. لم يفقد الأب، حتى فى أقصى لحظات حزنه، روح الدعابة؛ إذ استنكر استغلال مقتل ابنه لخدمة أغراض سياسية، وقال لـ «المجانين» بسخرية: إن كان قد فعل، وهو رجل متزوج وأب لطفلة، فلاشك أنه ارتكب بذلك كبيرة الزنى.(٧٤) تلك صورة أخرى من صور الغلو والإفراط الذى لا يتسق مع المواريث الدينية، ولا يأبه للعواطف الإنسانية. ولو كان الإسلام ينهى عن البكاء على الشهداء لنهى عن بكاء شهداء مؤتة قبل شهداء شالى الفيل ودندرو. ولو كان هناك من يأمر الأب المكلوم بالصبر والتأسى على عزيز افتقده، لكان هو محمد بن عبد الله لا حسن بن عبدالله. دخل رسول الله ﷺ بعد أن استشهد ابن عمه جعفر بن أبى طالب ومولاه زيد بن حارثة على أسماء بنت عميس، زوجة جعفر ليبلغها النبأ ودموعه تذرف، ثم انتقل إلى ابنة مولاه زيد ليحتضنها ودمعه واكف؛ فقيل له لم تبك يارسول الله؟ قال: «إنما هى دموع الصديق يفقد صديقه». علم الله، هؤلاء الذين يحسبون الموت مناسبة للغناء لا البكاء، ليسوا مسلمين أتقياء، ولا بشراً أسوياء.

غابت عن الجبهة، فى جهادها الإسلامى ضد "الكفار، كل المعانى الإنسانية الرفيعة، وكل القيم الإسلامية السامية. ففى جهادها المزعوم تجاوزت الجبهة كل النواهى التى طوق بها الإسلام الجهاد مثل الرفق بالضعفاء، والمعاملة الحسنة لأسرى الحرب. تلك المبادئ منصوص عليها اليوم فى القانون الدولى للحرب، وهو قانون التزم به السودان (بروتوكولات جنيف الخاصة بحماية المدنيين فى وقت الحرب)(٧٥). تلك البروتوكولات تحض الحكومات على تعقب مرتكبى الانتهاكات الصارخة ضد المدنيين فى وقت الحرب ومحاكمتهم، كما يتناول البروتوكول الثالث والرابع موضوع معاملة أسرى الحرب (Pows) وكذلك المدنيين. ولئن كانت حكومات السودان فى الماضى لا تلتزم التزاماً صارماً بتلك القواعد، كما اتضح من التجاوزات الصارخة التى ارتكبها الجيش فى ستينيات القرن الماضى، خصوصاً فى فترة ما بعد انتفاضة تشرين أول/أكتوبر، إلا أن تلك الانتهاكات ظلت دوماً محل نقد من الصحافة المستقلة، وإدانة من منظمات المجتمع المدنى.

الأمور، في عهد نظام الجبهة، تبدلت بصورة لا تدعو للدهشة. فالنظام الذي قوض كل القواعد المتعارفة للتعامل مع المسلم في دار الإسلام، لا يترجى منه المرء معاملة أفضل لغير المسلمين في دار الحرب؟ مثلاً، فشل نظام الجبهة بجيشه وميليشياته طيلة الاثنى عشر عاماً في الإيقاع بجندي واحد من جنود الجيش الشعبي في الأسر، وليس من المعقول أن تكون جيوش الجبهة بهذه الدرجة من عدم الكفاءة في الحرب. الحقيقة، هي أن عقيدة النظام العسكرية في تلك الحرب مؤسسة على أن المحارب الوحيد الذي يؤمن شره بين محاربي الجيش الشعبي هو الميت. ومن المدهش أن يفلح الجيش الشعبي خلال عقد التسعينيات من القرن الماضي في أسر ما يربو على ثلاثة آلاف جندي من الجيش والميليشيات، تم الإفراج عن ثلثيهم عبر الوساطة التي قام بها التجمع في عام ١٩٩٩، وبمبادرات من الحركة الشعبية احتفاءً بعدد من المناسبات الوطنية والدينية المختلفة، في حين لم يفلح الجيش النظامي الإسلامي في اعتقال أسير واحد. ظل الجيش الشعبي أيضاً يسمح لهؤلاء الأسرى بالاتصال بذويهم عن طريق اللجنة الدولية للصليب الأحمر. ترى هل استذكر (أو لنقل استصحب) فقهاء الجهاد في السودان، وعلى رأسهم أحمد إبراهيم الإمام، الذين كانوا يزودون المجاهدين بنسخ من القرآن يحملونها كالتمائم، نواهي القرآن وإرشاداته حول الأسرى (الأنفال ٨/٧، الإنسان ٧٦/٨)، أم رضوا بقراءة الكتاب الكريم قراءة اصطفائية اختزالية تناسب هواهم، حتى وإن ذهبوا في ذلك إلى إخراج الآيات من سياقها العام مثل قوله تعالى: ﴿ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يُثخن في الأرض تريدون عَرض الدنيا والله يريد الآخرة﴾ (الأنفال ٨/٦٧). نقول إخراج الآيات من سياقها التاريخي لأن تلك الآية تنزلت في أسارى بدر عند ما ترك المسلمون القتال وأسرعوا إلى اتخاذ المغانم. ولكن من آثار الإسلام أيضاً "ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً، ومنها قول الرسول في أسرى بني قريظة: «أحسنوا إسارهم، وقيلوهم واسقوهم. لاتجمعوا عليهم حر الشمس وحر السلاح» . كما منه قول علي في موقعة الجمل: لاتتبعوا مُدبراً، ولاتقتلوا أسيراً، ولاتذففوا (تجهزوا) على جريح (السرخسي في المبسوط) . ولما رأى علي طلحة الذي نازعه السلطان وحمل ضده السيف مجندلاً في تلك المعركة قال: أعزز علي

أبا محمد أن أراك مُجَدلاً (جدله، صرعه) تحت نجوم السماء. هذا هو سمو الإسلام في الخصومة، وترفعه عن الشمات في الموت والهزيمة.

بمثل تلك الممارسات الشائنة لم يكشف النظام عن تنكره لقيم الدين الذي ادعى رفع لوائه، بل أيضاً أبان الوجه اللاحضاري لمشروعه الحضاري. ويشق على المرء كثيراً تبغيض المسلمين في دينهم، بعد أن نسبت له كل هذه الكرائه. لقد سعت الجبهة لأن تجعل من حروبها السياسية / الدينية في الجنوب تجسيداً لمسرح الحرب في أيام النبي عليه صلوات الله، وما تعلمت من تلك المعارك الرسولية غير الرموز مثل إطلاق أسماء المعارك الإسلامية التاريخية على معاركهم الاسبارطية، أو إلحاق أسماء القادة العسكريين المسلمين بأفواجهم الغازية لمناطق الحرب. تلك الحروب لم تكن فحسب أبعد ما تكون عن الإسلام، وإنما كانت أيضاً لا تقل قسوة عن الحروب التي تشنها الأنظمة الفاشية أو العنصرية على غير أهلها. ففي أكثر من واقعة شملت الحرب الجهادية إحراق الأرض والممتلكات، وقصف الأهداف المدنية، وتدمير المؤسسات الدينية، والقصف الجوي العشوائي على المدنيين. ومن الجلي أن المحاربين الذين اقترفوا كل هذه الآثام لم يصادفوا في مسيرتهم العسكرية "المقدسة وصايا أبي بكر التي سلفت الإشارة إليها؛ بل ما كانوا ليدركون معانيها حتى وإن صادفوها في رائعة النهار. كل ما كانوا يعرفون عن الجهاد هو ما لقنهم له إمامهم.

لم يحدث أبداً في تاريخ الحرب الأهلية في السودان ـ قبل مجيء الجبهة ـ أن يصبح القتل الجماعي، لكيلا نقول الإبادة، هدفاً إستراتيجياً في الحرب. وصف مراقب سياسي تلك الإبادة، أو إن شئت القتل الجماعي، بأنها وإن كانت لا تتسم بالتعطش للدم الذي شاب مذابح رواندا، أو عمليات تحسين الأنسال (eugenics) التي مارسها النازيون، إلا أنها في النهاية تتصف بنفس الوحشية.(٧٦) من جانب آخر، انحدرت الحروب القبلية التي حرضت الحكومة عليها القبائل الحدودية في غرب السودان (البقارة والمسيرية) ضد القبائل الجنوبية المجاورة لهم (الدينكا) عمليات الاختطاف القسري للأطفال والنساء، مما أعاد إلى الأذهان ذكريات الرق القديم. تلك الأعمال التي لا تشرف نظاماً للحكم، انتسب للإسلام أو للمجوسية، صحبها قهر غير المسلمين من الجنوبيين للقتال ضد إخوتهم في الحرب، وكان نصيب من استنكف أو أبى الانصياع لرغائب الجبهة، القتل دون محاكمة.(٧٧)

منطقة جبال النوبة، أكثر من أى منطقة أخرى، عانت معاناة قاسية من سياسة التطهير العرقى المنظم، ولربما كان السبب فى ذلك هو أن تلك المنطقة فى وسط السودان تضم أكبر تجمع عرقى متماسك لغير المسلمين. ولربما أرادت الجبهة أيضاً بتلك السياسة محو النمط الحياتى لغير المسلمين من أهل تلك المنطقة، حتى لو كان السبيل إلى ذلك هو التصفية الجسدية.(٧٨) وتتميز منطقة النوبة بظاهرة قد لا تشاركها فيها المجموعات السكانية فى مناطق الشمال الأخرى، فبالرغم من أن أجيالا متعاقبة من النوبة قد دخلوا الإسلام، إلا أن الروابط العائلية والقبلية ظلت عندهم أمتن من الروابط الدينية. وفيما أورد قانونى سودانى من أصل نوباوى أن الانتماء فى داخل مجتمع النوبة للعائلة والقبيلة، بغض النظر عن الاختلافات الدينية، ولهذا السبب، يقول القانونى الضليع، لم تعرف منطقة النوبة أبداً الحروب الدينية. قال أيضاً أن ممارسات النوبة التقليدية، على خلاف ما تعرفه المجتمعات المسلمة والمسيحية، تمليها الأعراف القبلية التى تتميز بالفورية وليس انتظار الثواب والعقاب فى الآخرة، فالتزام النوباوى بالقانون العرفى الذى يصون وحدة القبيلة، يسبق الالتزام بأى قانون دينى.(٧٩) ولاشك فى أن الجبهويين قد قضوا بأن فى مساندة النوباوى المسلم لإخوته "فى القبيلة، أو رفضه تلبية دعوتهم للجهاد ضد هؤلاء الإخوة، ردة عن الدين وكفراً يباح معه قتلهم وسبيهم وتطليق زوجاتهم(٨٠). فى هذه الحملة المسعورة لم تسلم حتى المساجد التى يتعبد فيها النوبة المسلمون المناصرون للجيش الشعبى من الهدم والحرق.(٨١)

حصار النوبة والسعى الدءوب من جانب النظام لتمزيق مجموعاتهم أثار قلقاً واسعاً بين الناشطين فى مجال حقوق الإنسان. ففى تشرين أول/ أكتوبر ١٩٩٤، مثلاً، أوفدت منظمة مراقبة حقوق الإنسان فريقاً للتقصى فى الأمر، عاد بقصص مرعبة عن عمليات التعذيب التى كانت تتم، والقتل دون أحكام قضائية ودون تمكين للمتهمين بالدفاع عن أنفسهم. جاء فى تقرير الفريق، بناء على معلومات مستقاة من أحد الذين كانوا يمارسون التعذيب حجب اسمه، أن عدداً يتراوح ما بين ٤٠ إلى ٥٠ شخصا (معظمهم من أبناء النوبة المهنيين المتعلمين) احتجز فى معتقل سرى فى كادقلى فى الفترة ما بين حزيران/ يونيو وآب/ أغسطس ١٩٩٢. وكانت فرق التعذيب تصطحب كل يوم فى فترة ما بعد الظهيرة أو

منتصف الليل، مجموعة صغيرة مكونة من أربعة أو خمسة معتقلين إلى مكان يعرف باسم السرف الأحمر تبعد حوالى ثلاثة كيلو مترات جنوب كادقلى، حيث ينفذ فيهم جميعاً حكم الإعدام إلا واحداً يترك على قيد الحياة ليروى للآخرين ما حدث.(٨٢) من جهة أخرى، حجب النظام منطقة النوبة تماماً عن وكالات الإغاثة، بما فيها تلك التى كانت الحكومة تتعاون معها فى الجنوب، إما رغبة فى إبادة أهل تلك المنطقة التى أنهكتها المجاعات، أو حذراً من كشف فظائع النظام عن طريق منظمات الإغاثة العالمية.(٨٣)

تزامن ارتكاب تلك الأعمال الوحشية ضد النوبة مع سياسات شيطانية أخرى ابتدعها النظام لمحو الهُوية الثقافية للفتية والفتيات الجنوبيات اللائى هجرن قراهن فى الجنوب هرباً من الحرب. هؤلاء الأيفاع اقتلعوا اقتلاعاً من أحضان ذويهم فى مناطق السكن العشوائى حول مدينة الخرطوم، ليُلحقوا بالمدارس القرآنية، كما فرضت على بعضهم أسماء عربية لطمس أصولهم العرقية.(٨٤) ونذكر أن حكومة عبود قد لجأت لنفس الأسلوب فى ستينيات القرن الماضى، وكان ذلك وبالاً عليها وعلى الإسلام. مرة أخرى، دفعت تلك الانتهاكات الصارخة اللجنة الدولية لحقوق الإنسان لإيفاد بعثة لتقصى الحقائق برئاسة الدكتور كيفين فيجيلانتى، الأستاذ بكلية الطب بجامعة براون بالولايات المتحدة، بصحبة عضو فى البرلمان الهولندى. وفى تقريره للجنة حقوق الإنسان، عدد فيجيلانتى المعسكرات التى نقل إليها الأطفال المختطفون. إلى جانب ذلك، قام قاسبار بيرو، مقرر حقوق الإنسان، بتحقيق موسع، عن الفتيان المُهَجَّرين قسراً كشف فيه عن وجود خمسة معسكرات فى مواقع مختلفة فى السودان تتم فيها أسلمة هؤلاء الفتيان دون رضاهم، وإجبارهم على القيام بالتدريبات العسكرية حتى يشاركوا فى الحرب ضد أهليهم.(٨٥) وكان من أنجع الأسلحة التى استخدمها النظام لحمل أولئك القصر على تبديل دينهم المعونات الغذائية، بما فى ذلك مواد الإغاثة التى كانت تقدمها الأمم المتحدة والمنظمات الطوعية الأوروبية. ولعل هذا هو السبب الذى حدا بالحكومة للسعى إلى السيطرة على توزيع مواد الإغاثة الاجنبية سيطرة مباشرة.

على أن أشد الممارسات فتكاً، كان هو لجوء نظام الجبهة إلى القصف الجوى على الأهداف المدنية. فعلى امتداد سنى الحرب منذ عهد عبود، لم يشارك السلاح الجوى فى

حرب الجنوب إلا لنقل الجنود والمؤن والعتاد. وفى الفترة التى أعقبت سقوط نميرى، كان سلاح الطيران أيضاً حذراً فى طلعاته الجوية، إذ اكتفى بالقصف الجوى العشوائى من ارتفاعات عالية، وربما كان الهدف من ذلك القصف هو توفير غطاء للقوات الأرضية. ولكن ما أن حل نظام الجبهة حتى بدأ فى توجيه القصف الجوى على أهداف مدنية محددة من أجل زعزعة الاستقرار فى المناطق التى تسيطر عليها الحركة. ولتحقيق هذا الهدف الإستراتيجى تجاوز النظام كافة القوانين والقواعد التى تحكم الحروب، بما فى ذلك القواعد التى أرساها الإسلام. استفحش الأمر للحد الذى أثار منظمات حقوق الإنسان ومن بينها لجنة شئون اللاجئين بالولايات المتحدة، وأعدت تقريراً عن عمليات القصف الجوى على الأهداف المدنية يغطى فترة خمسة عشر عاماً، أى من قبل استيلاء الجبهة على الحكم.[٨٦] وأورد التقرير أنه حين بلغ عدد الذين اضطروا للهرب من قراهم نتيجة لذلك القصف العشوائى مئات الآلاف، كان عدد الضحايا يعد بالآلاف، كما أضاف إن الإستخدام المكثف للطائرات لمهاجمة أهداف مدنية يبين أن الخرطوم لم تعلن الحرب على جون قرنق وجيشه وحدهما، وإنما أعلنتها أيضاً على شعب الجنوب. ومن الواضح أن نظام الجبهة كان على استعداد لإرتكاب كل جرائم الحرب، إن كان فى ذلك ما يعينه على إنهاء الثورة والعصيان فى الجنوب.[٨٧]

الإدانة لذلك القصف العشوائى غير المسبوق لم تجىء فقط من اللجنة الأمريكية للاجئين، ففى تشرين ثان/ نوفمبر ١٩٨٩ـ أى بعد أربعة أشهر من استيلاء الجبهة على الحكم ـ أسقط النظام خمساً وخمسين قنبلة على مدينة يرول، بحر الغزال. ذلك الهجوم الجوى كان محل إدانة من اللجنة الدولية للصليب الأحمر (ICRC) وعوضاً عن الاعتذار عن ذلك العمل الوحشى، أو تقديم إيضاح للعالم عن دواعيه، وجهت الحكومة تحذيراً للجنة الدولية وهددتها بالطرد من السودان إن اجترأت مرة أخرى على نقد الحكومة. ومن البين أن النظام يومذاك كانت يفضل شهوداً لا يرون، ولا يسمعون، ولا يتكلمون. وحشية ذلك القصف، وتهديد النظام للجنة الصليب الأحمر بالطرد حملا الأمين العام للأمم المتحدة، خافيير بيريز دى كويلار على مطالبة الحكومة السودانية بتقديم تفسير لتلك الهجمات

وتبرير مقنع لقصفها للأهداف المدنية، إلا أن النظام لم يعط أى اعتبار لاستفسار الأمين العام، بل مضى فى قصفه الجوى العشوائى غير آبه بالانتقادات الدولية. وفى أواخر التسعينيات أخذت الهجمات الجوية بُعداً أكثر وحشية،إذ بدأت تشمل المنشآت المدنية مثل المستشفيات والمدارس فى جنوب السودان، وجبال النوبة، كما لو أن كل الاعتداءات السابقة على المواقع المدنية لم تكن موجعة بالقدر الكافى. وبات ظاهراً للعيان أن هدف النظام لم يعد هو تدمير العدو، بقدر ما هو الإخلال بالسلام الاجتماعى وزعزعة المجتمعات المستقرة فى المناطق المحررة من سيطرة النظام. تلك الهجمات الوحشية أصبحت سراً ذائعاً إذ دأبت الصحافة الدولية والإقليمية على كشفها على الملأ بعد أن أخذت منذ عام ١٩٩٩ تجرى مجرى العادة.

استمراء النظام لذلك العنف غير المبرر ضد المدنيين، واستهانته بكل التحذيرات الدولية (بما فى ذلك تنبيه الأمين العام للأمم المتحدة)، قاد الرئيس الأمريكى، بيل كلنتون فى ١٥ شباط/ فبراير ٢٠٠٠ لتوجيه تحذير للنظام، وكان بذلك أول تحذير توجهه أمريكا على أعلى مستويات صنع القرار للنظام حول جرائم الحرب. جاء فى التحذير: إنه لأمر مثير للغضب أن تصبح تلك الممارسات الفظيعة ضد المواطنين السودانيين الأبرياء أمراً معتاداً فى الحرب الدائرة فى السودان، ودعا كلنتون حكومة السودان إلى وقف القصف الجوى على الأهداف المدنية، والكف فوراً عن مهاجمة المدنيين. ذلك التحذير جاء فى أعقاب هجوم مدمر على مدرسة إبتدائية كاثوليكية فى قرية كاودا بجبال النوبه، مما دفع الأسقف مكرم ماكس قسيس، المسئول عن أبرشية النوبة، للانتقال بشكواه إلى المنظمات الدينية الطوعية فى الولايات المتحدة. ومن المفارقات أن تجيء تلك الشكاة فى الوقت الذى كانت فيه المنظمات الطوعية المسيحية فى الولايات المتحدة تتعاضد فى دعم المسلمين الكوسوفار ضد النظام المسيحى فى بلغراد. وقد رأى المسلمون فى الوطن العربى (بمن فيهم أهل السودان) فى ذلك التعضيد انتصاراً للإنسانية، فوق كل اعتبار دينى. فى ذات الوقت كثير من المسلمين فى الوطن العربى بقى كالشياطين الخرس إزاء القمع المنسوب للإسلام والذى كان النظام يمارسه على أهل بلاده من غير المسلمين. هؤلاء الشياطين الخُرس لم تسعفهم الإنسانية، ولا تأسوا بحديث الرسول

الكريم: انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، ونصرة الأخ الظالم لا تكون بمؤازرته على الظلم، بل بصده عنه.

كما هو متوقع، أنكر النظام اعتداءه على أى هدف مدنى، بل ادعى أن كل الأهداف التى رماها كانت أهدافاً عسكرية لا شك فيها. عن ذلك الرأى عبر دبلوماسى يمثل النظام فى نيروبى لصحفى مسلم دون أن يدرك بأن الصحفى كان عائداً لتوه من موقع الهجوم، وهو موقع نشك كثيراً أن الدبلوماسى المستميت فى الدفاع عن خطايا نظامه، كان يستطيع تحديد مكانه على الخارطة. تحدى الصحفى الدبلوماسى بالأدلة، وقدم له تصويراً بالفيديو استغرق سبع دقائق لمنطقة مدنية، ليس بها جندى واحد أو قطعة سلاح، وإنما مجموعة من الكتب المتناثرة، والأطفال المرعوبون، وسبورة لم يمح بعد الدرس الذى سطر عليها، ومناضد ومقاعد تملأ الساحة، ثم جثث لأطفال ملقاة فى باحة المدرسة فى انتظار من يجنزها.(٨٨) عمليات القصف الجوى تلك، لم تكن أعمالاً حربية بقدر ما كانت، كما أسلف القول، انعكاساً لسياسة شريرة تهدف إلى ترويع البشر وتدميرهم. تساءل أحد المراقبين: لماذا يستهدف النظام المدنيين؟ هل لأنه موقن أن المدنيين العزل لا يملكون سبيلاً لرد العدوان؟ أم لأن تلك الممارسات أصبحت جزءاً من استراتيجية الخرطوم لترويع الآمنين حتى تصبح حياتهم سلسلة من العذاب؟ هل من المحتمل أن يكون للحكومة هدف شرير ألا وهو إبادة السكان فى الأقاليم الثائرة؟ (٨٩). هذه الأسئلة ظلت تتكرر فى مقالات المراقبين، خاصة بعد أن أصبحت تلك الهجمات لا تطال إلا المدنيين، وقلما تصيب هدفاً عسكرياً.

استهانة النظام بكل الأعراف بلغت حداً لا يطاق فى السادس من آزار مارس ٢٠٠٠، ولربما كان ذلك هو الخط الفاصل الذى تجاوزه. فى ذلك التاريخ قام الطيران السودانى بهجوم على مستشفى لوى الذى أنشأته مؤسسة محفظة السامرى (Samaritan Purse)، وهى مؤسسة طوعية يرعاها الأب فرانكلين قراهام، ابن القس المعروف بيلى قراهام. وقد ظل قراهام الأب يؤم بكل الرؤساء الجمهوريين من ايزنهاور إلى بوش الأب فى صلواتهم، وأصبح فرانكلين وريثاً لوالده، بل كان هو الذى أشرف على مراسم تنصيب جورج دبليو بوش. زاد الطين بلة وقوع ذلك الهجوم أثناء زيارة المبعوث الخاص للرئيس كلنتون، عضو

البرلمان السابق هارى جونستون للخرطوم للمرة الأولى منذ تعيينه. منذ تلك اللحظة لم يصبح فى مقدور النظام الادعاء بأنه لا يستهدف غير المواقع العسكرية بغاراته الجوية. مع هذا، وبعد مضى بضعة أشهر من الهجوم على لوى، قام سلاح الطيران السودانى بهجوم على مهبط جوى تستخدمه اللجنة الدولية للصليب الأحمر لنقل الغذاء لضحايا المجاعة فى الجنوب(٩٠). مرة أخرى، بدلاً من الاعتراف بالخطأ، ذهب النظام إلى اصطناع الأكاذيب، فادعى أن طائرات الصليب الأحمر والأمم المتحدة تعمل على نقل العتاد لـ المتمردين، مما دفع كل المنظمات التى تعمل فى إطار برنامج شريان الحياة للاحتجاج، وتنبيه النظام بأنها تعمل وفق اتفاقية وقع عليها كل من الحكومة والحركة. كما حمّلت الحكومة المنظمات المسئولية عن عدم وصول العون الغذائى للمحتاجين إليه، وذكّرتها بأن جميع المنظمات تلتزم بميثاق أخلاقى أهم عناصره، الحيدة، وعدم التحيز، والشفافية. وعقب ذلك الاحتجاج الصارخ، أصدرت السيدة/ كاثرين بيرتينى المدير التنفيذى لبرنامج الغذاء العالمى التابع للأمم المتحدة بياناً جاء فيه: لا نستطيع بتاتاً التسليم بأن تلك الهجمات كانت عفوية ولهذا ندينها بشدة. تلك الهجمات تؤكد أن النظام لا يحترم العاملين فى الإغاثة والذين يبذلون جهد طاقتهم لمساعدة السودانيين الأبرياء(٩١) ولعل كل الشواهد تشير إلى أن "السودانيين الأبرياء، لم يكونوا محل اهتمام حكامهم.

مع كل هذا الصخب الدولى، استمرت الهجمات العشوائية، وبمزيد من العنف(٩٢) مما دفع بعض المنظمات للمطالبة بفرض حظر جوى فى جنوب السودان. وفى نهاية عام ٢٠٠٠، أهاب مجلس السودان الجديد للكنائس (NSCC)(٩٣) بالمجتمع الدولى لاتخاذ إجراء حازم لإيقاف القصف الجوى على المدنيين، وأعلن تأييده لدعوة أربع منظمات طوعية دولية أمريكية وسويدية وبريطانية لمجلس الأمن كى يفرض حظراً جوياً على المناطق التى تتعرض للقصف فى جنوب السودان وجبال النوبة وجنوب النيل الأزرق. انطوت ردود فعل النظام على التهديد بنقل الأمر لمجلس الأمن، على تناقض واضح، فمن ناحية، استمر فى هجماته العشوائية، لا يأبه كثيراً للمخاطر الكامنة فى دعوة مجلس الأمن للتدخل بسبب الانتهاكات المريعة للأعراف الدولية المتعلقة بالحرب، ومن ناحية أخرى،

انتقل بقضيته إلى الوطن العربى يشكو من مؤامرة وهمية يقودها الغرب كجزء من مخطط متكامل ضد العرب والمسلمين يشمل العراق وليبيا. تلك الدعاوى المفتعلة وجدت عطفاً من دول عربية وغير عربية لم تكلف نفسها أدنى جهد للاستيثاق من الاتهامات إلى وجهها المجتمع الدولى للنظام. فعلى سبيل المثال رفضت هذه الدول التعبير عن استنكارها الصريح للقصف الجوى على الأهداف المدنية بما فى ذلك المستشفيات، والمدارس، والنساء، والأطفال فى واحد من اجتماعات لجنة حقوق الإنسان، رغم توفر الأدلة عليها فى تقارير ممثل اللجنة فى السودان، والمنظمات الطوعية العاملة فيه.[٩٤] ذلك السهو المتعمد ذهبت إليه أيضاً بعض الدول الأوروبية صاحبة المصلحة فى النفط السودانى، وكأنها كانت بذلك تبارك عمليات القصف الجوى، لاسيما إن كان الهدف منها هو تفريغ مناطق إنتاج النفط من سكانها. عن هذا الاحتمال عبر بعض الصحفيين الذين زاروا المناطق المستهدفة، كما عبرت عنه تقارير بعض المنظمات الطوعية الأوروبية. فمثلاً نقل الصحفى الإذاعى بهيئة الإذاعة البريطانية، اندرو هاردنق، صورة مرعبة لعمليات القصف والتهجير فى مناطق إنتاج النفط. ورداً على سؤال وجهه الإذاعى لمواطن من قبيلة النوير التى تقطن فى تلك المناطق حول الأسباب التى تدفع النظام لاستهداف المنطقة، قال المواطن (جون ويجيال) : لقد وجدت الحكومة نفطاً فى منطقتنا ولكنهم، فيما يبدو، يريدون النفط ولكن لا يريدوننا[٩٥]. الإمعان فى ذلك القصف العشوائى المستهتر دفع تييرى دوراند، مدير عمليات أطباء بلا حدود (MSF) إلى كتابة تقرير لرئاسته يندد فيه باستهداف الحكومة للمدارس والمستشفيات[٩٦]، كان أخطر ما جاء فيه إشارته للعثور على أدلة على تورط السودان فى استخدام الأسلحة المحرمة دولياً فى حربه ضد المدنيين. ورغم تواتر الروايات حول تصنيع السودان لهذا النوع من الأسلحة[٩٧] إلا أن الشهادة المباشرة حول تصنيع الأسلحة الكيماوية جاءت من طبيب كردى عراقى (الحسن عبد السلام) فر من بلاده لاجئاً إلى الدانمارك. تعرض الطبيب العراقى لاستجواب مكثف من جانب الانتربول وجهاز المخابرات الدانماركى أبان خلاله أن هناك جهوداً مشتركة بين العراق والسودان لتصنيع أسلحة الدمار الشامل. أضاف الطبيب المستجوب إن هؤلاء السودانيين المساكين

الذين يعيشون في جنوب السودان ربما يكونون أسوأ حالاً من أكراد العراق[٩٨]. ومما يرجح رواية الطبيب العراقي التعاون الوثيق بين نظامي الخرطوم وبغداد بعد حرب الخليج، وإمداد العراق للنظام السوداني بالطائرات والطيارين الحربيين. ومما يجدر ذكره في هذا الشأن، الظروف المريبة التي أحاطت بتحطم طائرة حربية من طراز أنتونوف كانت تحمل على متنها وزير الدفاع السوداني وكوكبة من كبار ضباط الجيش في نيسان/أبريل ٢٠٠١. في ذلك الحادث لقي ثلاثة عشر ضابطاً، بمن فيهم الوزير، مصرعهم بينما نجا الطيار ومساعده وأكثر من عشرين راكباً من ركاب الطائرة. وبالمخالفة لجميع العادات الثابتة في مثل تلك الحوادث، لم يسمح المسئولون للطيار ولا لمساعديه بالإدلاء بتصريحات لتوضيح ما حدث. وبما أن قائد الطائرة ومساعديه كانوا من العسكريين العراقيين، قرر النظام، فيما هو جلي، عدم تعرضهم للاستجواب إخفاءً لهويتهم.

الجبهة والاسترقاق

جرائم الحرب الجهادية لم تقتصر على القصف الجوي على المدنيين، وليتها لم تجاوز الجنايات ضد أسرى الحرب. في فصل سابق، أشرنا إلى دور الحكومة السودانية، منذ عام ١٩٨٥، في تجييش القبائل الشمالية التي تعيش في حدود الجنوب بهدف خلق منطقة عازلة بين المتحاربين. وعقب تولي المهدي للحكم اتخذت ممارسات الميليشيات منحى شريراً، خاصة بعد إمداد الحكومة لها بأسلحة أشد فتكاً من الأسلحة التقليدية التي كانت تستخدمها. بيد أن قيادة الجيش، كما أسلفت الإشارة، كانت تعترض على الزج بالقبائل في الصراع العسكري المباشر، وتطالب بتسريحها كما كشفت عن ذلك مذكرة الجيش للصادق المهدي (الفصل السادس). ولكن ما أن جاء نظام الجبهة، حتى انحرف بالحرب إلى وجهة اساءت إلى سمعة السودان كله، ألا وهي تشجيع الميليشيات القبلية في غرب السودان على اختطاف الأطفال والنساء من بين أفراد القبائل الجنوبية المؤازرة للحركة الشعبية، وإرخاء الزمام لهذه المليشيات لبث الرعب في المناطق الجنوبية التي افترضت الحكومة، أو خشيت، أن تكون نقاط إرتكاز للجيش الشعبي. فعلى ضوء اتفاق غير مكتوب بين الحكومة وقادة الميليشيات القبلية، أصبح دور الحكومة هو توفير العدة والعتاد للميليشيات وإطلاق العنان لها

لاقتحام الجنوب واغتنام كل ما تقع عليه يدها من المواشي، وسبى الحرب تحت سمع النظام وبصره. ولعل مفتي الحرب في النظام استنبط من آية الأنفال ما يحل به هذا الأمر النُكر: ﴿فكلوا مما غنمتم حلالاً طيباً واتقوا الله﴾ (الأنفال ٨/٦٩).

تلك الأفاعيل التى لا يُقدم عليها نظام يرعى الذمم، وصفها أحد قادة المليشيات (فرج الله ود مطر) لصحفى أمريكى أفريقى الأصل بصورة لا لبس فيها. قال فرج الله أن العقيد بابكر السيد هو الذى عينه لمحاربة الكفرة وأن من حقه سلب ممتلكات الكفرة واختطاف نسائهم وأطفالهم لأنهم لا يتقاضون راتباً لقاء عملهم العسكرى. أضاف قائد الحملة القبلية، أنه ينتمى لأسرة عريقة يدين لها الناس بالولاء.[٩٩] الدلالات المستخلصة من أقوال فرج الله ود مطر لا تُشرف النظام، بل تُعريه أخلاقياً، ودينياً، وسياسياً، ومعنوياً. سقط النظام أخلاقياً لاستغوائه فئة من المواطنين على فئة أخرى لتفترسها. وسقط دينياً عندما أخذ يبرر هذا التسكع فى الضلال والإفساد فى الأرض باسم الدين. وسقط سياسياً عندما أطلق العنان لأدنى الغرائز فى البشر: الخيلاء العرقية. وكان سقوطه المعنوى فى تهيبه، لكيلا نقول جبانته، من الاعتراف بمسئوليته عن النتائج التى قاد إليها الزج بالمليشيات القبلية فى الحرب. عيِى النظام عن الحجة، فلجأ إلى أغاليط يُعمى بها الأمور وذلك كان مكراً كبيراً. وكانت جريدة بلتمور صن قد بعثت باثنين من محرريها لتقصى الحقيقة حول تهم العبودية فى أعماق المناطق التى تدور فيها الحرب، وعادا بقصص يشيب من هولها الولدان. تلك القصص اعتمدت على حوارات صحفية أجرياها مع الضحايا والخاطفين على حد سواء، وحددا فيها أسماء الأماكن، والوسطاء، والضحايا، والمُستَرَقّين، كما رويا كيف كانت القبائل المُغيرة تستقبل أبناءها بالأغانى والرقصات، وكأنها قد انتصرت على عدو خارجى. وبالإضافة إلى خطف النساء والأطفال، أطلقت العقول المدبرة لهذه الغزوات العنان أيضاً للمليشيات لكيما تهاجم مراكز الإغاثة. فى إحدى هذه الغارات قام مئات من أفراد الميليشيات، باقتحام مستوصف للصليب الأحمر فى قرية شيلكون وهم يمتطون صهوات الجياد، وانتهبوا كل ما به من معدات طبية وأدوية، كما دمروا الخيام وأحرقوا السيارات،[١٠٠] هذا عمل سوء، لا يعادله فى القبح، غير تشجيع النظام له واستهانته بنتائجه.

وهكذا عاد نظام الجبهة بالسودان إلى عهود العبودية والاسترقاق بعد حوالى قرن من تحرير البريطانيين للرقيق فى ربوعه، وانتهاء الرق من على وجه المعمورة. لقد تعسف النظام منذ بدء حربه الجهادية كل طريق سلكه، حتى أوقع نفسه، كما أوقع السودان معه، فى بلية مخزية افتضح امرها. وكعادته اطّرح النظام الحقائق المبسوطة حول ممارسات الاسترقاق جانباً، وأخذ يلهى الناس بحديث لا محل له من الإعراب عن الإسلام والرق. مثال ذلك ما ذهب إليه سفير السودان فى واشنطون، مهدى إبراهيم، فى معرض رده على صحيفة بلتمور صن. نفى السفير كل الوقائع التى أوردها الصحفيان بعد جولتهما الميدانية، ولكن بدلاً من دحض الاتهامات بدلائل متينة، قنع بالقول أن العبودية محرمةَ فى السودان، وتتنافى مع عادات الإسلام. وصف الصحفيان هذا الرد بـ الدّهن والغباء، وأضافا أن السفير، فيما يبدو، قد ظن بأنهما يجهلان تاريخ العبودية فى أفريقيا وفى السودان.(١٠١) السفير مهدى غطرس من غطارس الجبهة، وقلما يحترم الغطارس ذكاء الآخرين. هو أيضاً فصيح لا يُفصح، يقول لا شيء ولكن يقوله بلسان طلق، فحديثه دوماً جيد اللفظ سيىء التأليف.

لم يكن السفير وحده هو الذى تحاشى الخوض فى تلك القضية الهامة، مؤثراً إلهاء سائليه بكل ما هو غير ذى موضوع. فعندما سئل، مثلاً، بعض الذين خفوا للاستماع لمحاضرة الترابى فى فلوريدا عن قضية العبودية فى السودان، أجاب: العبودية لم تكن معروفة فى البلاد إلى أن جاء محمد على باشا وأصدقاؤه الأوروبيون. لا شك فى أن خيبة أمل السائلين فى الترابى كانت مزدوجة، أولاً لتهربه من الإجابة على سؤال محدد يتعلق بمشكل راهن، وثانياً لما ينطوى عليه الرد من استغفال لباحثين متمرسين يعرفون جيداً تاريخ بلادنا، أكثر مما يعرفه بعضنا. فلا يعقل المرء أن الترابى يجهل أن العبودية كانت ظاهرة سائدة معترفا بها فى المجتمع السودانى الشمالى القديم، كما كانت فى غيره من المجتمعات القديمة. يستحيل الظن أيضاً بأن الترابى لم يكن على دراية كاملة بأن محمد على باشا وأصدقاءه الأوروبيين لم يكونوا هم أول من أدخل العبودية فى السودان، مع الاعتراف بأن خديوى مصر، كما سبق أن أبنّا، لعب دوراً كبيراً فى التصاعد بالرق فى بلادنا، دون دفع من

أصدقائه الأوروبيين. ولا نخال الترابى يجهل أن أول غازٍ من خارج حدود السودان فرض الاسترقاق على أهله هو عبد الله بن سعد بن أبى السرح عندما هادن حاكم دنقلا وفق شرائط معروفة، من بينها تزويد حاكم مصر بثلاثمائة وثلاثة وستين رقيقاً (بمعدل رقيق لكل يوم)، مما أوردنا ذكره في الفصل الأول. ومن المحزن أن تحيد انتهازية السياسة، بكل ما فيها من تسطيح للأمور، وتغافل عن الحقائق الساطعة، بالترابى المجتهد عن الطريق، وتعدل به عن المحجة، وتحمله على تناقض لا نرضاه له، وكم تمنينا أن لا يرضاه لنفسه. وليست هذه هى المرة الأولى التى تنكب فيها الترابى الطريق فى الحديث عن الرق. فإن كانت انتهازية السياسة هى التى أهريته من الرد على مسائليه فى فلوريدا، إلا أن حديثه لشيفاليرياس لا ينبغى أن يصدر من مجتهد مسلم يقول أن الإسلام هو مستقبل الإنسانية. ففى رده على سؤال للكاتب الفرنسى عن ملك اليمين، أجاب الترابى بأن الإسلام يبيحه طالما أن الأمَة وقعت فى أسر جندى مسلم أثناء الجهاد فى سبيل الله، أو أوكله غيره برعايتها نيابة عنه أثناء المعركة.(١٠٢) أى جهاد، وأى يمين، وأى رعاية ونحن فى القرن الحادى والعشرين. أو لا يدعو للسخرية أن يكون عنوان الكتاب الذى تضمن حوارات الترابى مع شيفاليرياس هو الإسلام مستقبل العالم. فأى مستقبل يترجاه العالم تحت ظل إسلام ما برح حتى اليوم يبيح ملك اليمين؟ أقرب إلى موضوعنا دلالات هذه الفتوى بالنسبة للجنوبيات اللائى يقعن فى الأسر أثناء الجهاد السودانى.

وإن ألقينا جانباً الأطاريح الفقهية الجدباء الخائرة، والحجاج البائرة، نقول أن الاسترقاق الذى تباشره الميليشيات اليوم (الاختطاف القسرى والإفراج عن المختطفين مقابل فدية) لا يقارن، بأى حال من الأحوال، مع تجارة العبيد التى سادت فى القرن التاسع عشر. ولكن، القضية هنا ليست قضية تمييز بين نوع وآخر من الاسترقاق مهما كان المنظار الذى ننظر من خلاله لتلك الظاهرة. القضية تتعلق باختطاف أشخاص رغم إرادتهم، وإجبارهم على العمل دون رغبتهم، واستخدام النساء كمحظيات، أو مبادلة البشر بالنقود. كل تلك العناصر تعتبر من مكونات العبودية التى تلزم القوانين الدولية الحكومات بعدم السماح بها، وبتجريمها، ومعاقبة مجترحيها. وكما قال مراقب محايد: فى الحقيقة لا نستطيع اتهام

الحكومة بالاشتراك مباشرة فى ممارسة العبودية، ولكنها أدارت باقتدار الفوضى الاجتماعية التى آذنت بميلاد العبودية من جديد، من أجل هدف إستراتيجى[١٠٣]. فالحكومة تعلم حق العلم أن الأطفال والشباب كانوا يختطفون قسراً ويسخرون للعمل من جانب الميليشيات باعتبارهم غنائم مشروعة للحرب، وأن النساء كن يختطفن قسراً ويتبادلهن الآسرون كملك يمين أحل الله وطأهن رغم إرادتهن. لهذا السبب وحده، إن لم يكن لأى سبب آخر، لا سبيل للنظام للتهرب من المسئولية عن تلك الأفعال المشينة، أو للظن أنه بمنجاة عن اللوم عنها. النظام أيضاً ملزم إلزاماً تاماً بالامتثال إلى اتفاقيات لاهاى (١٨٩٩ و ١٩٠٧) التى تنص على حماية المدنيين من الاستعباد أو العمل القسرى فى الحرب، كما تقضى لوائح محكمة العدل الدولية أن الاسترقاق وجميع الممارسات المرتبطة به، وكذلك العمل القسرى، يشكل كل منها جريمة حرب إذا ارتكبها محارب، وجريمة ضد الإنسانية إذا ارتكبها مسئول حكومى أثناء الحرب ضد شخص آخر بغض النظر عن الظروف التى قادته لذلك.[١٠٤] إضافة إلى ذلك، تلزم اتفاقية جنيف الخاصة بحماية المدنيين فى وقت الحرب كل الدول بملاحقة المتورطين فى جرائم العبودية ومحاكمتهم (المادة ١٤٧)، وبالمثل تحرم اتفاقية منظمة العمل الدولية التى بدأ العمل بها فى تشرين ثان/ نوفمبر ٢٠٠٠، تعريض الأطفال للأعمال الشاقة أو القسرية. لا يمكن، بأى صورة من الصور، أن تكون حكومة السودان جاهلة بهذه القوانين والأعراف، وبالالتزامات المترتبة عليها، إلا إن كانت حقاً حكومة مارقة عن الشرعية الدولية.

أياً كان الحال، فإن القانون الدولى قد تطور تطوراً واسعاً بحيث لم يعد الاسترقاق هو الاسترقاق القديم، فقد أضيف إليه اليوم الاسترقاق مقابل الديون (debt bondage)، والعمل القسرى، والاستغلال الجنسى والبدنى لخدم المنازل المهاجرين، والإتجار فى البشر لأغراض الدعارة وغيرها[١٠٥]. ولا يطالب القانون الدولى المعاصر الدول باحترام تلك القواعد فحسب، وإنما أيضاً بتوفير الضمانات القانونية الفعالة لحماية من يتعرضون لمثل هذه الجرائم. وإن لم يكن فى كل هذه المواثيق والعهود والسوابق القانونية الدولية ما يكفى، فإن نظام الخرطوم ملزم، على الأقل، باحترام أحكام الميثاق الأفريقى الخاص بحقوق الإنسان

والشعوب (١٩٨١)، والذى أصبح سارى المفعول فى بلادنا منذ عام ١٩٨٦ وصار بذلك جزءاً لا يتجزأ من قوانين البلاد (Part of the law of the land). وتحرم المادة الخامسة من ذلك الميثاق كافة صور الاستغلال والممارسات التى تحط من كرامة الإنسان، خصوصا العبودية والإتجار فى الرقيق. فى واقع الأمر، نظام الحكم الحالى فى السودان لم يخرج على الشرعية الدولية والإقليمية بانتهاكه لكل قانون أو عرف أطرته تلك الشرعية حول الرق، بل خرج أيضاً على ما أرسته القوانين السودانية من أحكام. فقانون عقوبات السودان كان يتضمن نصوصاً واضحة تجرم الأفعال الشبيهة بما قامت به الميليشيات القبلية تحت سمع النظام وبصره. من ذلك المادة ١٦١ الخاصة بالاختطاف والإقصاء عن مكان السكن الأصلى، والمادة ١٦٢ المتعلقة بالخطف طمعاً فى الفدية، والمادة ١٦٣ حول العمل القسرى، والمادة ١٦٤ التى تتناول الاحتجاز القسرى المخالف للقانون. وهكذا لم يبق النظام لنفسه فضاءً كافياً ليستتر فيه، كما لم تعد تجدى دعايته الوقائية المتمثلة فى الإشارات المتكررة لتحريم الإسلام للاسترقاق. وبغض الطرف عن صحة هذه الدعاية أو عدم صحتها، (بمعنى أن أحكام الرق مازالت حتى الآن باقية فى الفقه السائد، وظلت هى الغذاء الروحى الذى يطعم به فقهاء الجبهة مجاهديهم)، إلا أن القضية هى ما هو الذى فعلته وتفعله الحكومة لتطبيق القوانين التى كانت سارية فى السودان حول اختطاف البشر، أو الالتزام بالشرائع الدولية والإقليمية فى هذا الشأن.

كان ينبغى على النظام، تبرئة لنفسه وللإسلام الذى تحجج به، التحقيق فى اتهامات الرق وملاحقة المسئولين عنها قضائياً. ولربما إن عجز عن هذا، فمرد عجزه هو أنه لا يستطيع تجريم أحد، إن كان هو المحرض على الجريمة إبتداءً. ولكن من سوء حظ نظام الجبهة أن الاتهامات لم تأت هذه المرة، من جانب أساتذة جامعيين لا حول لهم كما حدث فى الثمانينيات من القرن الماضى، بل جاءت من مجموعات ذات نفوذ فى الداخل والخارج: الصحافة مثل القارديان، بلتمور صن، كوريرا دى لا سيرا؛ وجماعات حقوق الإنسان ومن ضمنها منظمة حقوق الإنسان فى السودان. المنظمة الأخيرة قامت بزيارة ميدانية للمنطقة، وتوصلت إلى دلائل دامغة على قيام الميليشيات بأعمال الخطف والإتجار

فى البشر؛ كما خلصت إلى أن أعمال العبودية تمارس على نطاق واسع وبدعم مباشر من السلطات.(١٠٦) ونقدر للمنظمة شجاعتها فى التصدى لهذا الموضوع والإفصاح عنه، فمؤامرة الصمت والتستر على تلك الجريمة شارك فيها كثيرون فى الشمال بمن فى ذلك الزعماء المعارضون للنظام، بل ذهب بعضهم إلى مجاراة الحكومة فى إنكارها. نفهم أن يفزع هؤلاء إلى إنكار تلك الشناعات، رغم الخبر المتواتر عنها، لما تلحقه بهم وببلادهم من وصمة. إلا أن تبرئة النفس والوطن لا تتم بالتكذب، وإنما بالاستيثاق أولاً من صحة الاتهامات، ثم - إن صحت - بتحديد الجناة وإدانتهم. إلى هذا ذهب الحقانى محمد إبراهيم خليل عندما كتب لجريدة الشرق الأوسط يقول ليس صحيحاً أن كل الذين يتحدثون عن الرق صليبيون وصهاينة، ودعا للتقصى فى الأمر. هذا قول شجاع وأمين، خاصة وقد جاء الإتهام أيضاً من منظمات دولية مرموقة مثل اليونيسيف التى قدرت أن عدد الذين يرزحون تحت وطأة العبودية فى السودان من جراء الحرب يتراوح ما بين ١٢ إلى ١٥,٠٠٠ شخص.(١٠٧)

قضية العبودية فى السودان أصبحت أيضاً محل اهتمام الأمريكيين ذوى الأصول الأفريقية، بصورة جعلت كل سودانى شمالى (والكاتب من بينهم) يحس بالكثير من الخزى والعار وهو يتابع تلك الحملة. ففى آيار/ مايو ٢٠٠٠ اجتمعت ست منظمات سوداء تقودها كوريتا سكوت، أرملة الراحل مارتن لوثر كنق، لإعلان حملة لإنهاء العبودية فى السودان.(١٠٨) وصف والتر فونتوروى، الممثل السابق لمدينة واشنطون فى الكونقرس، تلك المبادرة بأنها حافز لتوحيد الأحفاد الروحيين لهاربيت توبمان، ولويد قاريسون، وجون براون(١٠٩) وتعبئتهم للقضاء على العبودية فى القرن الحادى والعشرين. من جانب آخر، استضاف راديو واشنطون مذيعاً أمريكياً مرموقاً من ذوى الأصول الأفريقية كان قد زار السودان. قال الضيف الإذاعى، ماديسون: أنا أمريكى من أصول أفريقية، أى إننى انحدر من سلالة العبيد. لقد شعرت خلال تلك الزيارة أن آلة الزمن قد رجعت بى إلى الوراء لأشاهد أجدادى يرزحون تحت وطأة العبودية. هذا هو الواقع، وذلك هو ما يحدث فى السودان.(١١٠) أضاف ماديسون أن قضية العبودية تثير فى نفوس الأمريكان السود على

وجه الخصوص أحاسيس عاطفية عارمة، قال نحن نستطيع أن نتغافل عن ذبح الرجال فى جنوب السودان، إلا أننا لا نستطيع الصمت عن استعباد نسائهم وأطفالهم، خاصة بعد أن شهدنا ذلك بأعيننا.(١١١) وهدد كل من فونتوروى وماديسون، بعد زيارتهما للسودان، باللجوء إلى تكتيكات تشبه تلك التى لجأ إليها الأمريكيون السود فى الثمانينيات من القرن الماضى ضد السياسة العنصرية فى جنوب أفريقيا. وبالفعل قام الرجلان ومعهما الزميل بمعهد هدسون، مايكل هورفيتز (أمريكى أبيض) بتقييد أنفسهم بالسلاسل فى مدخل السفارة السودانية بواشنطون، واختاروا لذلك يوماً ذا دلالات: الجمعة الحزينة (١٣ أبريل ٢٠٠١). وعند اعتقالهم رفض ماديسون الإفراج عنه بضمانة حتى يرى ما الذى سيصنعه الرئيس بوش بما يدور فى السودان.(١١٢) ومن الطريف أن المحامى الذى تطوع للدفاع عن الثلاثة هو كينيث ستار، المحامى الذى باشر الادعاء ضد كلينتون.

فى الوقت الذى كانت تجرى فيه كل هذه الضغوط ضد نظام الخرطوم للكف عن سياساته العنصرية، قال وزير خارجية النظام، مصطفى عثمان اسماعيل أمام الدورة الخامسة والخمسين للجمعية العامة للأمم المتحدة (١٩ أيلول / سبتمبر عام ٢٠٠٠ (أن السودان يتطلع للمشاركة بفاعلية فى مؤتمر الأمم المتحدة الخاص بالعنصرية (انعقد المؤتمر فى ديربان فى مطلع سبتمبر ٢٠٠١). يومذاك لم يكن العالم يتطلع إلى مشاركة السودان "الفعالة فى مؤتمر الأمم المتحدة الخاص بالعنصرية، بل كان، من بعد أن لاذت حكومته بالصمت، أو استقوت بالأكاذيب على الاتهامات التى طالتها من كل فج، يستشرف رد فعلها تجاه الصرخات التى تصم الآذان، والتى أطلقتها الفتاة الجنوبية ماجاك بوك ماجاك. كانت ماجاك تربض فى مخيم أمام ميدان الأمم المتحدة مع حشد من المناصرين لها وهى تحمل صبياً عمره أربعة عشر شهراً احتجاجاً على زيارة البشير المزمعة لنيويورك لإلقاء خطاب أمام مؤتمر قمة الألفية. وروت الفتاة للصحفيين قصة وقوعها فى أسر رجال القبائل عام ١٩٨٧، وبقائها فى الأسر حتى نجحت فى الهرب فى ١٩٩٧. قالت لأحد الصحفيين: إن الذين هاجموا قريتها جاءوا على صهوات الجياد، وروت له قصة فرارها المذهل من الأسر. وكانت ماجاك تحمل لافتة تطالب فيها بالقبض على البشير الذى يمشى طليقاً فى شوارع

نيويورك، لأنه هو وحده المسئول عن توجيه الميليشيات إلى ممارسة آفة الاستعباد.[١١٣] بلا ريب، تلك الفتاة غير المتعلمة كانت أصدق حدساً، وأكثر أمانة مع النفس بتحديدها أس الداء. كثيرون في الشمال، كما قلنا، ظلت تؤرقهم الاتهامات ضد بلادهم بممارسة الرق، ولكن قلة منهم سعت للبحث في غور المشكل: صحة الاتهامات، وإن صحت فمن المسئول عنها. الغالب الأعم من الشماليين كان ينكر الاتهام جملة وتفصيلاً، وكأنهم بهذا يبرئون نظاماً ما فتئوا يلحقون به كل إثم. ماجاك البريئة لم تذهب إلى اتهام الشمال كله، أو حتى إلى اتهام الميليشيات، وإنما نسبت الجرم لمن حسبته الراعي المحرض.

وزير خارجية النظام ليس كرفيقه مهدي غَطرساً من غطارس النظام، بل هو جذع منه قليل النفع. ولئن لم تكن صيحات ماجاك، وهتافات مناصريها، واحتجاجات الصحافة، وبيانات الناشطين في ميدان حقوق الإنسان، بمن فيهم المنظمة السودانية لحقوق الإنسان، تؤرق باله، كان جديراً به، بحكم موقعه الرسمي، أن يلقي بالاً على تقارير الأمم المتحدة حول الرق في السودان، لاسيما عندما يتباهى بإسهام حكومته الفاعل في محاربة العنصرية، في إطار جهود الأمم المتحدة للقضاء عليها. ما الذي جاءت به تقارير الأمم المتحدة حول الرق في السودان؟ تقارير لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، والتي وردت من مراقبيها بالخرطوم، روت الكثير عن تلك الممارسات المهينة. فعلى سبيل المثال كتب ليوناردو فرانكو، في خاتمة تقريره السنوي مايلي: لا يكتمل هذا التقرير دون التأكيد على وجود عمليات خطف وإبعاد لأشخاص، معظمهم من النساء والأطفال، ينتمون إلى أقليات عرقية أو دينية من مناطق جنوب السودان، وجبال النوبة، ومرتفعات الأنقسنا.[١١٤] وأوصى فرانكو لجنة حقوق الإنسان بالمزيد من الضغط على حكومة السودان حتى تكف عن دعم الميليشيات القبلية، وتوقف الهجمات على المدنيين، وتعاقب الذين يقومون بخطف النساء والأطفال. وفي وثيقة سابقة (١٩٩٥) سجل بيرو حادث إختطاف وإبعاد مائتين وسبعة عشر شاباً من قبائل الدينكا وقع على طول خط السكة الحديد الذي يربط بين بابنوسه وواو، مضيفاً أن الحكومة التي لم تنكر وقوع الاختطاف لتواتر

الأدلة على وقوعه، ما برحت تقول أن اتهامها بممارسة العبودية اتهام لا أساس له من الصحة. وأوضح ما فى إستهانة الحكومة بالحادث من انتهاك للاتفاقيات الدولية التى التزم بها السودان[١١٥]. الاتفاقيات التى أشار إليها بيرو تتضمن المادة الأولى من اتفاقية الرق (١٩٢٦)، والمادة الأولى من الاتفاقية الإضافية لإلغاء الرق، والمتاجرة بالرقيق، والمؤسسات والممارسات المشابهة للرق (١٩٥٦). وفى تقريره الأخير قبل اعتزاله العمل، أبدى فرانكو أسفه، وكشف عن شعوره بالإحباط، لعدم قيام النظام بأية تحقيقات لاكتشاف الأسباب الجوهرية لتلك الممارسات. أضاف، بلغة دبلوماسية رصينة، أن السبب فى هذا العجز هو إما مشاركة القيادة السياسية العليا فعلياً فى تلك الممارسات، أو عدم رغبتها فى التعاون مع الأمم المتحدة.[١١٦] تلك هى المصادر التى تستقصيها الأمم المتحدة لتعرف إن كان لحكومة السودان دور فعال فى محاربة العنصرية أم لا. ومن الواضح أن الوزير كان يخاطب الجمعية العامة للأمم المتحدة وكأنه يخاطب طراطير (الطرطور هو الوغد الضعيف). وفى الفصل التاسع سنميط اللثام عن الطراطير الحقيقيين بعد أن تهالك من تهالك إزاء الضغوط الأمريكية حول موضوع الرق، ورضخ من رضخ للتحقيق الدولى فى موضوع تلك الممارسات، وقبل من قبل المراقبة الأمريكية للإجراءات التى ستتخذ للحد منها. فمع السناتور دانفورث انتهى حديث الفقهاء الشكسين عن أحكام الجهاد فى الإسلام، وتوقف التذرع باستهجان الإسلام للرق، كما أمسك مفتو الجهاد عن الفتاوى بجواز السبى. تلك لغة لا يفهمها السناتورات، فشكراً لدانفورث الذى أبرز أئمة الجهاد على حقيقتهم؛ لاهم بررة أتقياء، ولا فجرة أقوياء.

للعنصرية وجه آخر لابد من إجلائه، فإن كان استرقاق الميليشيات لأبناء وبنات الدينكا قد أعاد إلى الأذهان ماضياً لا يريد أكثر أهل الشمال أن يذكروه، ناهيك عن أن يُذكَّروا به، إلا أن نزوح الجنوبيين بأعداد غفيرة إلى الشمال ولّد عنصرية من نوع آخر شبيهة بتلك التى عرفها السودان فى مطلع القرن، وأوضحنا أمرها فى الفصل الثانى: مشاعر الخوف الفوبائى من الجموع الغفيرة ممن كانت تسميهم الإدارة الاستعمارية المجندين السود الذين حلوا فى مدن الشمال واستقروا فيها. بروز هذا الشعور المنحرف، بعد قرن من الزمان التحم

فيه الجنوبيون بالشماليين، واتخذ فيه السودان لنفسه موقعاً بارزاً فى أفريقيا، وتعرض فيه الشماليون الذين أُتيح لهم الانتقال إلى خارج البلاد لأطياف من المهانات بسبب لونهم، وشارك فيه الكثير من أولئك المهاجرين فى التظاهرات ضد الميز العنصرى فى المَهَاجر، يعنى أن هناك عاهة مستديمة فى الحافظة الذهنية التى تختزن الوعى الجمعى لشريحة كبيرة من النخب التى تكيف السياسات والرأى العام.

بحلول هذه الأعداد الغفيرة من أبناء منطقة جبال النوبة وجنوب السودان فى الخرطوم هرباً من ويلات الحرب، واستقرارهم فى مناطق هامشية خارج حدود العاصمة، أخذت تلك الشريحة المتعنصرة تطلق على هذه المناطق همساً اسم الحزام الأسود. ولا شك فى أن العنصريين البيض فى جنوب أفريقيا، والذين لم يكونوا أقل استهجاناً للأفارقة السود، كانوا أكثر شجاعة فى حديثهم عن الخطر الأسود. كان المرء ليتفهم هذه المخاوف لو قامت على أسباب موضوعية مثل الاختلاف فى الطباع والعادات، أو لو لم يصحبها ما يوحى بالترفع على الآخر، أو بالانتقاص من حقه. فتعبير أسود يطلق فى أمريكا على كل ذوى الأصول الأفريقية، ومع أن التعبير غبى إلا أنه لا يتبعه افتراض بأن اللون الأسود ينتقص بأى قدر من حقوق المواطن الذى يتسم به، أو أن اللون الأبيض يمنح صاحبه تميزاً بحكم لونه. مع ذلك، الوصف غبى لأنه ينسحب فى أمريكا على كل ذوى الأصول الأفريقية حتى وإن كان تسعة أعشار الدم الذى يجرى فى عروقهم من الدم الأبيض (إن كان هناك شىء مثل هذا) . الوضع فى السودان يختلف لأن النعت يتبعه أثر، على الأقل فى دواخل الذين يتحدثون عن مخاطر الحزام الأسود. فالفرق، إذن، بين الحالتين هو فرق بين تمييز عنصرى لونى (racial differentiation) غبى فى أمريكا، وبين نزعة عنصرية (racist disposition) أشد غباءً فى السودان. نكاد نجزم بأن أصحاب هذه النزعة سيغضبون أشد الغضب إن وصموا بالعنصرية، بل سيقضمون بأسنانهم من يلحق بهم تلك الوصمة. هذا شعور لا نستبدعه لأننا ندرك أن الذين يعيشون فى مجتمعات مغلقة ومجحفة بحقوق الآخرين، قلما يدركون الأزمة التى يعانون. ففى استطلاع أجراه مركز قومى للجماعات المهمشة فى البرازيل (وجلهم من ذوى الأصول الأفريقية) أفاد ٨٧٪ من البيض الذين تم استطلاعهم بأنهم غير عنصريين. فى ذات الوقت ذكرت الأغلبية، فى الرد

على سؤال آخر، بأن أكبر مشكلة اجتماعية فى البرازيل هى العنصرية. وفى تعليقه على نتائج الاستطلاع قال الأمين العام للمركز: لا شك فى أننا نحارب عدواً خفياً مستتراً.[١١٧] هذه الثقافة العنصرية ذات الأصل الخفى (anonymous)هى أس الداء.

العنصريون الخفيون فى الشمال نحوا بعيداً فى القصد، عندما أخذوا فى تهامسهم يستحضرون الأخطار الكامنة التى ستتعرض لها الأسر العربية بسبب وجود جموع غفيرة من "السود في وسطها. ولسنا فى حاجة للتنبيه أن منطقة تمركز هذه المجموعات هى الخرطوم، عاصمة السودان الذى ننادى بأن لا انفصام لعرى وحدته. الخشية من المخاطر الكامنة فى وجود هذه العناصر فى عاصمة بلادها بلغت حد الهلاوس حين أخذ البعض يقارب بين ما سيقع فى السودان وما وقع فى زنجبار عام ١٩٦٤ .[١١٨] فى تلك المقارنة جهل بالغ بما حدث فى زنجبار، كما هى مثقلة بالمعانى والدلالات. ما لا يعرفه أولئك المرعوبون عن ثورة زنجبار (١٩٦٤)، هو أنها ثورة بكل المعانى، قادها أبناء الأرقاء (عبيد كرومى وعبد الرحمن بابو) ضد الأسرة العربية الحاكمة (أسرة بوسعيدى) التى استولت على الحكم فى الرق القديم. ومنذ ذلك العهد ارتبط اسم الجزيرة بالرق: بر الزنج (زنجبار) باللغة السواحيلية. وكانت جميع قيادات تلك الثورة ضد الأسرة الإقطاعية الحاكمة من المسلمين، بل إن كل أهل زنجبار مسلمون. ومن المثير للحيرة أن بعض الذين يغذون تلك النظريات التالفة، هم من العناصر الإسلامية التى تكاد لا تعى وجه القربى بين أطروحاتها وأطروحات الأبارتايد، كما يغذيها عروبيون أو تقدميون فى عين ذاتهم. الإسلامويون هؤلاء يسيئون إلى دينهم بالغ الإساءة عندما يجعلون من التمايز العرقى بين المواطنين معياراً للأهلية والصلاح فى الوطن الواحد، كما يكشفون عن خِداع كذوب فيما يتداعون به عن المواطنة التى لا تميز بين المواطنين على أساس أصولهم ودياناتهم. ومن المفارق أن هذا النوع من التمييز الذى تلحقه تلك الفئة بغيرها، لا ترضاه لنفسها، ودوننا فى إثبات ذلك قصة طريفة رواها الدكتور خالد المبارك[١١٩] . أما ذوو الميول التقدمية الذين يتداولون فى أمر زنجبرة الخرطوم، فلعلهم لا يلمون ـ ولربما لا يعنيهم الإلمام ـ بالموقف المبدئى الذى اتخذه جمال عبد الناصر عندما ناشده البعض بالتدخل فى الصراع الزنجبارى لمصلحة

الأسرة الحاكمة. قال ناصر: هذه ثورة يقودها المُستَرَقُون (بفتح الراء) ضد المُسترِقين (بكسر الراء)، ولا أخالكم تريدون منى أن أنتصر للسادة ضد العبيد.

فيما يظهر، تلخصت ثورة زنجبار فى أذهان هؤلاء فى اعتداءات على النساء وقعت خلال الأيام الأولى للثورة، وهى اعتداءات تعرفها الحروب والثورات فى كل مكان، بما فى ذلك حروب السودان الراهنة، بل عرفتها مدينة الرسول فى عهد يزيد بن معاوية. ومن المؤسى أن ينضم إلى أهل الهلاوس والوساوس هؤلاء السيد الصادق المهدى، ففى دعوة لمائدة رمضانية أقامها على شرف الدبلوماسيين العرب، قال الصادق أن السودان مهدد بثورة مثل تلك التى اشتعلت فى زنجبار،[١٢٠] وإن الولايات المتحدة هى المحرض الأول على ذلك. ولربما أراد الصادق من خطابه ذلك استنهاض همة العرب للوقوف بجانبه فى الصراع الدائر فى السودان بين الشمال والجنوب بحسبانه صراعاً عربياً ـ أفريقياً، دون تدبر للنتائج التى ستترتب على تلك الأطروحة فى علاقات السودان الأفريقية، ودون وعى بما لإسقاطات أطروحته من أثر على العلائق بين العرب وغير العرب فى السودان الذى يتمنى له أن يبقى موحداً. وفيما يبدو، يعول الصادق كثيراً على إهمال ذاكرة الناس لما يردده، خاصة وهو يعلم أنهم لو حرصوا على تتبع نقائضه لما بقى لهم وقت للانشغال بهموم أخر. فالصادق المهدى الذى سعى، موضوعياً، لدق أسفين بين العرب والأفارقة لم يجد، من بين كل بقاع العالم، عواصم يهاجر إليها للاستنجاد بأهلها على حل مشكل السودان المستعصى غير العواصم الأفريقية غير العربية (كمبالا، أسمرا، جيبوتى، أبوجا)، ثم العاصمة الأمريكية، المحرض الأول على ثورة زنجبارية فى السودان.

أما الذين لم يروا فى الثورة الزنجبارية الموهومة غير مخاطر افتحال النساء، فقد أخطأوا خطأ مزدوجاً. الخطأ الأول هو سهوهم التام عن المطالب المشروعة لهؤلاء النازحين، وعن الإجحاف التاريخى البالغ بحقوقهم. والخطأ الثانى هو النظر للفتية الجنوبيين داخل الحزام الأسود وكأنهم أباعير بينة الفحولة، لا هم لها غير امتطاء النياق. فمع حياتهم الضنكة فى بيئة غير صديقة، يسعى هؤلاء على كسب عيشهم الحلال، ويترددون على المدارس والمؤسسات المهنية لاكتساب خبرة جديدة، ويتعاونون مع الراشدين من أهل الشمال للتعبير

عن ظلاماتهم. هذه الهلاوس والوساوس تعيد إلى الذاكرة قالة شائعة لمارتن لوثر كينق توجه بها إلى العنصريين البيض في الولايات المتحدة. قال: كل ما أبتغي هو أن أكون أخاً لكم؛ وليس زوجاً لأخواتكم.(١٢١)

(I want to be your brother, not your brother - in law).

الذين يثيرون تلك المخاوف لا يهدفون، فيما نظن، إلا إلى توليد شعور بالخوف المرضى من الجنوبيين الذين يعيشون فى الشمال. والخوف من المجهول، أو الخوف المرضى من الآخر، وفقاً لعالم اجتماعى معروف، يتزامنان دائماً مع حالة نفسية تفرز أحاسيس من القلق والاضطراب والشعور بعدم الراحة وفقدان الرزانة.(١٢٢) هذه الأحاسيس الدفينة لا تتفجر تلقائياً، وإنما يثيرها دوماً من يثيرها لأنه يعرف جيداً أن فيما تدعو له الحركة تهديدا للهيمنة الموروثة، وتهشيما لمنظومة فكرية تقوم على الاستعلاء ترسبت فى العقل الجمعى للمهيمنين. وفى هذا المجال، درج صديق لنا يروى فى كل محفل أن قرنق قال (لم يذكر لمن قال) أنه لن يهدأ له بال حتى يشرب القهوة فى المتمة. رويت القصة لقرنق، فقال، المتمة دى شنو؟. أمثال هذه الأقاصيص لا ترد إلا ممن يحسبون أن موطن أجدادهم هو سرة السودان، إن لم يكن سرة العالم. وإيغالاً منهم فى تشويه صورة الرجل، يلجأون إلى استثارة أدنى المشاعر فى أكثر أهل الشمال اعتداداً بأصولهم. أدنى لذهن قرنق، إن أراد التسيد على الشمال، أن يقول لن يهدأ لى بال حتى أحتل قصر الرئاسة، أو سلاح المدرعات فى الخرطوم. فلو تحقق له هذا لشرب القهوة فى المتمة كما شربها الرائد فلان، والعميد علان، والعقيد فرتكان، وقوبل، كما قوبلوا، بالزغاريد.

ظل الجنوبيون، خاصة عقب اتفاق أديس أبابا، يعيشون فى وئام مع إخوتهم الشماليين، فالسودان لم ينتهِ أبداً لما انتهت اليه رواندا. كما لم يعتر أهله (شماليين وجنوبيين) ما اعترى نيجيريا من صراع دامٍ بين قبيلتى الهوسا واليوروبا. حتى فى هذين البلدين، لم تكن المذابح المروعة التى أدمت كليهما لتحدث بدون تحريض من أصحاب المصلحة فى الاضطراب من النُخب السياسية والقبلية. فالسياسيون الراغبون فى إدامة الهيمنة، والأيديولوجيون الذين توحى لهم خيالاتهم أنهم سيضعون السطر الأخير فى تاريخ السودان،

والمثقفون الزائفون الذين لا يبغون إلا مصلحته ذاتية غير واعية، هم أول من أشاع نظريات الكراهية بين المواطنين البسطاء فى كلا البلدين. إضافة إلى هذا، نُقدر أن معظم الذين حملتهم ظروف الحرب على النزوح إلى الشمال، سيفضلون العودة للعيش فى قراهم المتواضعة في الجنوب وجبال النوبة، إن أصبح بقاؤهم فى الشمال مصدر خوف واسترابة. إن الكذب العِهار، والتلميحات السخيفة عن المخاطر "الزنجبارية، لا تحيد عن الحقيقة فقط، بل تدحض كل دعاوانا بأن السودان وطن للجميع. ويجدر بنا أن نُذَكِّر مرة أخرى أن صراع المهمشين يهدف إلى المساواة وليس السلب، ويضع نصب عينيه العدل وليس النشوة والمتعة.

الهوة بين الواقع والخيال

فى منتصف التسعينيات من القرن الماضى بلغ الغضب بأحد أعضاء البرلمان الانتقالى الطيع (المجلس الوطنى المعين) حداً جعله يقول أن "عناصر الجبهة، تحت مظلة الحكم الإسلامى، زحفوا لاحتلال كل المواقع فى القطاعين العام والخاص، حاسبين أن بمقدورهم فعل ما يشاءون طالما تزيا الواحد منهم بلحية منفوشة. مضى العضو يقول الإسلام والورع لا يعتمدان، بالضرورة، على عدد الشعيرات التى تنبت فى وجه الرجل، وأن الجبهويين بأفاعيلهم هذه، يضعون فى موقف شديد الحرج، المؤمنين الذين لا يعتريهم شك فى أن الإسلام هو دين الإنسانية.(١٢٣) ذلك مثال واحد من ردود الأفعال العنيفة التى صدرت من بعض مناصرى النظام، وما قاد إلى ردود الفعل تلك إلا تجاوزات النظام، وغروره البالغ، وظنه بعصمته من الخطأ. فرغم كل الطهرانية المزعومة بدأ يتضح، حتى للأقربين، أن النظام لا يختلف كثيراً عن الأنظمة البائدة فى غفلته عن قضايا الوطن الحقيقية، كما لا مجال للمقارنة بينه وبينها فى الرحمة بالعباد. فالنظام الإسلامى لم يأخذ الناس، كما يقول الإسلام، بالتى هى أحسن، بل تعمد أخذهم بالتى هى أخشن.

تلك الهُوة بين الخيال والحقيقة أثارت فزع بعض نصراء النظام، للدرجة التى أخذوا يتحدثون فيها بصراحة غير مسبوقة عن جنايات الحكم. كان من بين أولئك المحارب القديم، كما كان من بينهم من لعب الترابى دوراً كبيراً فى تشكيل وعيه السياسى. وإن كان ضمن ذلك النفر من عرف

باستقلاله الفكرى بين الإسلامويين مثل الطيب زين العابدين(١٢٤) ،إلا أنه ضم أيضاً من كان شريكاً فى الجرم إما بالصمت عن الحق، أو تجميل الباطل. مع ذلك يحمد لهم المرء استشرافهم للنهاية المحتومة التى قادت إليها سياسات النظام. ولربما أفرط واحد منهم قليلاً فى القول عندما نصح الترابى باعتزال الحياة السياسية، إن كان له أن يتولى أى دور غير مباشر فى الحياة العامة فى مستقبل أيامه.(١٢٥) نقول أفرط، لأن صاحب المقال هو نفسه الذى نسب من قبل الحركة الإسلامية السودانية كلها لرجل واحد؛ أسماها ثورة الترابى. وقبيل توجيهه الدعوة لمفجر الثورة الإسلامية كيما يرحل، كان الكاتب من دعاة الجمع بين نقيضين لا يلتقيان حتى فى اللانهاية: الديموقراطية والشمولية. ففى دراسة نقدية لمسيرة نظام الجبهة بهدف إصلاحه، فيما حسب وقدر، استقر رأى الكاتب على أن التحرير السياسى، أو إعادة صياغة الدستور فى السودان، لابد أن يتما بالتدرج للوصول إلى تعددية سياسية. ذلك التدرج، حسب قوله، يبدأ بتعزيز الحركة الإسلامية الجديدة، وإصدار دستور يضبط العمل السياسى ويقلص دور الانحيازات الطائفية والقبلية والإقليمية.(١٢٦) وإن طرحنا الأمر بصورة أخرى، نقول إن تعزيز الحركة الإسلامية الجديدة ، فى حسبان الكاتب، هو شرط لزوم لإقامة التعددية السياسية وإصلاح الحياة العامة. وعندما يقضى محلل سياسى أن تصبح الحياة السياسية كلها رهينة لـ الحركة الإسلامية الجديدة حتى يقوى عودها، وتمكن لنفسها فى الأرض، يقع فى أمر عظيم. هذا لا يعنى بأية حال اختلافنا مع الكاتب فى أن الذين أنتجوا الأزمة منذ الاستقلال ليسوا هم أكثر الناس تأهيلاً لعلاجها. فى الوقت نفسه، لا يمكن أن يكون البديل لصانعى تلك الأزمة هو دكتاتورية إسلاموية لا تمت بقربى أو نسب إلى الديموقراطية أو التعددية. هذه دعوة للشينفينية، فكلمة (شين فين) التى تطلق على المنظمة الأيرلندية تعنى أنا وحدى (I alone) الديموقراطية التعددية، بالضرورة، ترفض الوحدانية السياسية، كما ليست هى معتقداً، أو بوفيهاً سياسياً يتذوق الآدبون ما فيه من أطعمة، ويتخيرون منها ما يطيب لهم. الديموقراطية ثقافة قبل أن تكون نظاماً أو مؤسسات نظام، والوضع الأمثل فيها هو الذى لا تحد فيه حرية أحد إلا عندما تصبح ممارسة تلك الحرية انتهاكاً لحقوق الآخرين. وعلَّ هذه الامثلية أشبه بأمثلية باريتو فى الاقتصاد (Pareto optimum) القائلة بأن الوضع الاقتصادى الأمثل هو الذى يتحقق فيه نفع الفرد دون إلحاق ضرر بمصلحة شخص آخر. إزاء هذا، لا نفهم

لماذا يظن منظرو الجبهة أن قدر السودانيين هو أن يظلوا أبد الدهر خنازير غينية يجرى عليها أهل العقائد تجاربهم، وما عليهم إلا الرضى بهذا القَدَر، والامتثال له؟

تُرى ما هى الخاصية المائزة للحركة الإسلامية الجديدة ؟ لم يترك الداعية لهذه الشينفينية مجالاً لقراء رسالته الإصلاحية كى يوجهوا له فيه السؤال، بل فاجأ مخالفيه الرأى - قبل صحبه الأقربين - عندما اعترف بالخيبة المزدوجة للتجربة "الإسلامية السودانية. فلا هى أفلحت، كما قال، فى احتذاء النموذج الأصيل للإسلام واستصفاء جوهره، أو وفرت لمواطنى السودان ما توفره الديموقراطيات المعاصرة لمواطنيها.(١٢٧) ذكر الكاتب أيضاً أن استبداد وعسف النظام يعدلان الفاشية، وأن الدولة لا يمكن أن تكون، فى النهاية، إلا دولة ديموقراطية(١٢٨). العود إلى الصواب يبعث دوماً على السرور، لاسيما إن صحبه نقد أمين للذات. ومن الواضح أن الكاتب قد وصل إلى نتيجة سبقه إليها غيره. فبعد عشر سنوات مليئة بالأشجان والأحزان، نسى الجبهويون "الحوت وما أنساهم إلا الشيطان أن يذكروه.(١٢٩) فبانهماكهم فى صراع السلطة، وبإدمانهم للسلطة المطلقة، أُهملت الطهرانية التى كان صداها يتردد فى كل ركن من أركان السودان. ما بقيت من تلك "الإسلامية إلا الأكلشيهات المحنطة: تكبير، تهليل؛ مع كل ما فى التسخير السياسى لتعظيم اسم الله من ابتذال لاسمه.

أخذ الصراع على السلطة منحى خطيراً عندما قرر أقرب المحسوبين على الترابى المروق على شيخهم، وعلى رأس هؤلاء كان نائبه، على عثمان محمد طه، الوافه (القيم) على بيعة الشيخ، وأكثر أصحاب الشيخ تشبهاً به فى الحديث والإيماء والاختلاجات. كان هدف المارقين هو تقليص حجم سلطة شيخهم واحتواؤها فى إطار المؤتمر الوطنى. وفى البدء لم يكن الوريث الشرعى للزعامة يفصح عن نفسه، بل كان يوجه الجماعة من وراء الكواليس. ولاشك فى أن الكيل قد فاض ببعض المؤامرين من جراء تحقير الشيخ لهم، كما لم يُطق بعض منهم عزله لهم عن مواقع السلطة، وكأن السودان كله، بله الإسلام، قد اُختزل فى السلطة. وحقاً كان الترابى قاسياً فى احتقاره لبعض صحبه؛ ففى حديث له مع مجلة الايكونومست وصف أبناءه المارقين عليه بالكتبة، وخدم كل العصور، والمنافقين.

المضاضة التى تحدث بها الترابى تبين أن مسيح السودان قد أُصيب بجرح عميق، من خيانة حوارييه[١٣٠]. ولسوء حظه لم يكن يهوذاه واحداً، بل كانوا عشرة، تآمر العشرة على يسوع الناصرة السودانى، وحمّلوه وحده المسئولية عن أخطاء النظام. على أن تلك العصبة المتمردة ضمت بين صفوفها بعضاً من أكثر عناصر النظام الحاكم جدارة باللوم، واستحقاقاً لكراهية عامة أهل السودان، لولوغهم فى دماء البشر فى الأجهزة الأمنية.

لم تُقدِم العصبة فى البداية على إزاحة الترابى من منصبه الرسمى الوحيد وهو رئاسة البرلمان، رغم تداولهم الرأى حول هذا الإجراء. ولربما لم يكن المتمردون على شيخهم حتى تلك اللحظة على ثقة من أنفسهم للإقدام على تلك الخطوة. وكشفت الأيام أن ذلك التردد كان خطأً سياسياً فادحاً، إذ أن الترابى مضى فى الخفاء يخطط تحركه القادم على ثلاثة محاور: المؤتمر الوطنى، والبرلمان، وصنع السلام. جاب الترابى أنحاء البلاد لعدة شهور ليعد قواعد الجبهة تمهيداً لمبارزة البشير عند انعقاد المؤتمر الوطنى. ولهذا لم يفاجأ كثيرون فى منتصف عام ١٩٩٩ بتعزيز مركز الترابى فى المؤتمر وهزيمة المتمردين العشرة. أما التحرك الثانى للترابى فقد تميز بقدر أكبر من الدهاء، ففى أوائل آيار/ مايو ١٩٩٩، خطط الترابى، بدون علم البشير، لعقد اجتماع مع صادق المهدى فى جنيف للاتفاق على أرضية للتصالح بين الطرفين، تمهيداً لتصالح أوسع. تم ذلك الاجتماع فى مقر المنظمة العالمية للملكية الفكرية (WIPO)، بتسهيل من مديرها العام، كامل الطيب. ذلك الاجتماع أثار ثائرة المعارضة السودانية لما فيه من شق لصفوفها، إلا أن حدة تلك المعارضة انخفضت عندما اتخذت الحركة الشعبية موقفاً مغايراً. قبلت الحركة حديث الصادق على علاته عندما وصف لقاءه بالترابى باللقاء الاستكشافى، وقالت أن من حق الصادق وجماعته أن يقوموا بمثل هذا الاستكشاف تماماً، كما هو الحال بالنسبة للحركة فى مفاوضاتها مع النظام الحاكم عبر مبادرة الإيقاد. ولعل الحركة كانت تسعى لمد الصادق بطوق نجاة، بدلاً من دفعه إلى الخصوم.

من الناحية السياسية، يرى كثيرون أن أوجه التشابه بين الصادق والترابى تفوق الاختلافات. فكلاهما يتميز بطاقة هائلة من الطموح، وهو نوع من الطموح الماكبثى الطماح الذى يثب فوق ذاته ليهوى على الطرف الآخر.[١٣١] الاثنان أيضا ملتزمان بإضفاء صبغة

دينية على السياسة، وتعاونا سوياً على فرض هذا التوجه على أهل السودان رغم أنوفهم. بسبب من هذا انتابت أحزاب المعارضة الشمالية خشية من أن يكون وراء الأكمة ما وراءها، وظلت تتطلع إلى سماع موجز من زعيم حزب الأُمة عن نتائج اجتماع جنيف. لم يتردد الصادق فى لقاء زملائه فى التجمع لإبلاغهم عن نتائج ذلك الاجتماع، ولكن بلاغه جاء فى أسلوب غلب عليه الحذر، قال إن الاجتماع كان إستكشافياً، وأن ليس لديه ما ينقل لزملائه غير انطباعاته عن ذلك اللقاء. نفى الصادق أيضاً ما تردد عن توصله لاتفاق مع الترابى. ذلك الحذر عزز التكهنات المعقولة بأن الترابى يرغب فى بعث الروح فى التحالف القديم بينه وبين صادق المهدى.

لا جدال فى أن الترابى كان يسعى لإنقاذ الحركة الإسلامية التى بناها حجراً حجراً خلال أربعين عاماً، وانتهت، كما هو واضح، إلى كارثة. على الجانب الآخر، كان المهدى، رئيس الوزراء الشرعى الذى ما برح يبكى على اللبن المسكوب، حريصاً على استعادة المركز الذى أضاعه، بسلوك أقل الطرق مقاومة. على أن نجاح تلك الخطة كان يتوقف على أمر آخر: إقناع الميرغنى وقرنق بالقفز فى الحافلة. الغرض من تلك المناورة لا يخفى على أحد، ألا وهو حرمان التجمع من مساندة الحزبيين الشماليين الرئيسيين (الأمة والاتحادى الديموقراطى)، وكذلك من القوة المقاتلة الرئيسية (الجيش الشعبى). ولو تم هذا، لانتهى التجمع كقوة معارضة موحدة. وفى حالة فشل السيناريو الأول، كان الخيار الثانى أمام الترابى هو العمل على ضم الميرغنى إلى التحالف الثنائى لخلق تجمع شمالى مُسلم، مقابل تجمع جنوبى لغير المسلمين. وكما هو معروف، لم يحالف الحظ طرفى اتفاق جنيف؛ فلا الميرغنى وقرنق كانا على عجلة من أمرهما للقفز فوق الحافلة، بل انتقد الاثنان، ومعهما كل أعضاء التجمع الآخرين، اتفاقية جنيف السرية، وأكدا بأن أى حوار مع النظام الحاكم لن يتم إلا عقب اتضاح موقفه من القضايا الأساسية التى أججت، أو فاقمت من الحرب. تلك القضايا هى السلام العادل، الديمقراطية التعددية، الترتيبات المؤقتة فى الفترة الانتقالية، الدين والدولة، واحترام حقوق الإنسان كما هو منصوص عليها فى المواثيق والعهود الدولية.

الأحداث اللاحقة أكدت صدق مخاوف التجمع فقد أوردت الدوائر المقربة للترابى أن اجتماع جنيف قد تكلل باتفاقية مكتوبة بين الزعيمين، احتفظ الترابى بنسخة منها، وأخذ الصادق النسخة الأخرى. ولاريب فى أن إنكار الصادق لزملائه فى التجمع وجود أى اتفاق بينه وبين الترابى قد أضرّ كثيراً بسمعة ذلك الرجل الصادق. أهم بنود الاتفاق كان هو تعاون الطرفين على توحيد قواهما لزعزعة البشير من خلال العمل الجماهيرى المشترك. وفى غيبة الأطراف الأخرى، سيرث الطرفان الأرض ومن عليها، ثم يحددان من بعد أحكام اللعبة للآخرين. تلك أُحموقة لا يجدر صدورها من رجلين عركتهما السياسة، فالحزبان الكبيران ظلا منذ الستينيات يتعاونان مع الحركة الإسلامية، ويشاركانها الرأى، بدرجات متفاوتة حول تديين السياسة، ويوحدان جهودهما معاً للقضاء على "التمرد، فما الذى جنياه؟ ولماذا تراود أياً منهما الظنون بأن التحالفات الجديدة ستحقق ما عجزت عن تحقيقه التحالفات السابقة، وفى ظل ظروف أكثر تعقيداً؟

انطلق الترابى بعد عودته من جنيف فى التحرك الأخير والحاسم بالنسبة له: استخدام البرلمان لقص أجنحة البشير، وتهيئة الأجواء لتنفيذ اتفاق جنيف. ولتحقيق هذا الهدف أشرف الترابى، بوصفه رئيساً للبرلمان، على تقديم اقتراح بتعديل الدستور فى تشرين ثان/نوفمبر ١٩٩٩ . وكان الهدف من الاقتراح استحداث منصب رئيس للوزراء يكون مسئولاً أمام البرلمان، مما يجعل من البشير مجرد رئيس شرفى فى المرحلة الأولى، قبل أن يسقط، فيما بعد، فى دوامة النسيان. وإنصافاً للترابى نقول أن استراتيجيته تلك كانت تهدف أيضاً إلى إنهاء هيمنة العسكر على الحكم، وخلق نظام تعددى من تصميمه وتنفيذه، وإيكال اختيار الولاة للشعب (عبر الانتخابات لا التعيين كما كان عليه الحال) . من جهة أخرى، أوردت الصحافة العربية المقربة لنظام الجبهة أن الترابى كان يهيئ نفسه للرئاسة، على أن يشاركه فى قيادة السلطة التنفيذية رئيس للوزراء وفقاً للنمط الفرنسى للحكم. ذلك أمر يروق كثيراً للمهدى الذى ما انفك يدعو لنظام رئاسى فى السودان وفق النموذج الفرنسى، رغم تناقضات ذلك النظام وعدم ملاءمته لأوضاع السودان. فمن ناحية يتسم النظام الفرنسى بمركزية طاغية تعود إلى صراع الجيروندين واليعاقبة فى عام ١٧٨٩،

حين كانت المجموعة الأولى تدعو إلى تكريس هيمنة المركز، فى حين دعت الثانية إلى تقليصها. ومن الغريب أنه فى الوقت الذى كان فيه الصادق يدعو لمثل ذلك النظام، كان الرئيس جاك شيراك يقول أن هرمية الحكم كادت أن تخنق فرنسا. كما أن حروب السودان كلها منذ ستينيات القرن الماضى كانت بسبب هيمنة المركز الطاغية. من جانب آخر، تناءت كل القوى السياسية فى السودان عن فكرة الرئاسة بسبب التشققات الأفقية والعمودية.

وذهبت، منذ الاستقلال، لابتداع نظام برلمانى له كوابحه الخاصة مثل إيكال العمل التنفيذى لمجلس وزراء يخضع خضوعاً كاملاً لبرلمان منتخب، ويحظى فيه القضاء باستقلال كامل، وتُعهد فيه رئاسة الدولة لمجلس يعكس التعددية القائمة فى البلاد، دون أن تكون له أية سلطات تنفيذية أو تشريعية إلا فى الحدود الضيقة التى حددها الدستور. النظام الفرنسى الذى أسسه الجنرال ديقول فى الجمهورية الخامسة نظام هجين، وعلّه إن أفلح فى إنهاء الخَمج السياسى الذى عرفته الجمهوريتان الثالثة والرابعة فى فرنسا، فإنما اعتمد فى فلاحه على الهيمنة الكاملة للديقوليين على الجهازين التنفيذى والتشريعى طوال فترتى حكم الجنرال ديقول وخلفه جورج بومبيدو. ولكن ما أن بدأ التعارض فى الحكم بين الرئيس المنتخب شعبياً، والبرلمان الذى ينتمى للحزب المعارض والمنتخب شعبياً أيضاً، حتى تصدع النظام (خلافات الرئيس ميتيراند الاشتراكى مع بلادور الديقولى، خلافات شيراك مع جوسبان). ومن الطريف أن فرنسا هى البلد الوحيد فى العالم الذى يمثله شخصان (قد تكون لهما رؤى مختلفة فى القضايا) فى المحافل الدولية الهامة: رئيس الجمهورية ورئيس الوزراء. ولا شك فى أن الذى أبقى على سلامة الدولة فى فرنسا هو خدمتها العامة المتميزة. وللرئيس ميتيراند وصف طريف لدستور الجمهورية الخامسة؛ أسماه الانقلاب الدائم (coup d'etat Perpetuel). ولكن ميتيراند، بسخريته الفائقة، قال للرئيس نيكسون: لم نكن نحب ذلك النظام البتة عندما كان ديقول على رأسه، أما الآن ونحن على رأسه فنحبه حباً جماً[١٣٢] ولا شك فى أن الذين يبشرون بمثل هذا النظام السلطوى يحبون، هم الآخرون، هذه السلطوية حباً جماً.

البشير، من جانبه، رفض رفضاً باتاً اقتراح الترابى بخلق منصب لرئيس الوزراء يحوله إلى رمز، ولهذا ناشد البرلمان تأجيل مناقشة الاقتراح. على تلك المناشدة رد الترابى رداً يكشف عن حقرته للبشير. قال لا نتوقع أن يشارك الرئيس فى اتخاذ قرار حول اقتراح برلمانى، ولكنه يستطيع فقط أن يدلى بملاحظاته إن أراد ذلك.(١٣٣) وعندما يبلغ الأمر هذا الحد من التحقير، لا محالة من أن تنشق عصا الجماعة، ويستعصى الخرق على الراتق. ففى ١٢ كانون أول/ ديسمبر ١٩٩٩، لبس البشير زيه العسكرى ليُلَبِّس على الأمة. أعلن حل البرلمان، وفرض حالة الطوارئ لمدة ثلاثة شهور، ثم توجه بنقد قارص للمؤتمر الوطنى، الذى هو حزبه، وللمجلس الوطنى (البرلمان)، الذى هو صنيعته. وبدأ التلبيس عندما اجتمع البشير أولاً بقيادات الجيش، وليس الهيئة القيادية لحزبه، ناهيك عن قواعد ذلك الحزب. هنا تتضح سخرية الموقف، فبعد عقد كامل من اغتصابه للسلطة باسم القوات المسلحة (وليس باسم الجبهة)، يعود البشير بالزمن دورة كاملة للوراء ليلتمس أولاً وأخيراً، الدعم من نفس القوات المسلحة التى خدعها، ثم انتهى بها إلى انقلاب لم تُخطط له سلفاً. ولربما كان البشير يدرك أن الجيش السودانى، أو بالحرى ما بقى من جيش السودان المحترف، قد ضاق ذرعاً بالأسلوب الذى ظلت تنتهجه الجبهة فى إدارة شئون البلاد، وبوجه خاص فيما يتعلق بإدارة الحرب.

كان خطاب البشير عنيفاً فى لحنه، وذرائعياً فى جوهره، ومسيئاً للعقول فى جملته وتقاسيمه. كان الأخلق بالرئيس الذى أطلق فى خطابه المُعسكر كل النعوت السيئة على نظام حكمه، أن يبدأ ذلك الخطاب باعتذار لشعب السودان عما حاق به من جراء سياسات النظام. كما كان الأجدر به، بعد أن حَمَّل شيخه وحده المسئولية عن كل أخطاء الجبهة، أن يبين للناس، وهو صاحب البيعة، لماذا رضى لنفسه أن يكون أداة طيعة لرجل لا يحتل أى موقع فى جهاز الدولة الذى كان يدير الحرب، ويروع المواطن الآمن، ويعذب الخصوم. وبلغ الخطاب غايته من التلبيس عندما أعلن البشير ثباته على المبادئ التى تأسست عليها ثورة الإنقاذ. وبصورة لا تخفى على بصير، لاحت أطياف ثوابت الترابى واضحة خلال الخطاب. انتقل البشير من بعد إلى التخليط المشبوه عندما حض الشعب السودانى على

الاتحاد لمواجهة "التهديدات الخارجية. قال: أعلنت أمريكا الحرب على السودان، ولن يهدأ لمادلين أولبرايت بالاً إن لم تفلح فى الإطاحة بالحكم فى الخرطوم.(١٣٤) ولو كان رئيس النظام يدرك الكليات لأدرك بأن مادلين أولبرايت لن تتمنى على الله شيئاً غير الإطاحة بنظام أصبح شغله الشاغل التبشير بدنو عذاب بلادها. ولو كان مدركاً لسير الأمم، لقاده ذلك الإدراك إلى أن أمريكا بطغوانها وجبروتها لا تتمنى الأشياء، بل تمضى إلى فعلها بصواريخ تعبر القارات، كما حدث من قبل فى قلب الخرطوم. على أن الذى كان ينبغى أن يؤرق بال البشير أكثر من هذا، هو أن أهل السودان الذين كان يستحثهم لمواجهة "تهديدات أولبرايت بالإطاحة بالنظام، كانوا يقولون فى دواخلهم ليتها فعلت.

أكثر كلمات البشير إثارة للدهشة هى إيماءاته إلى الحزب والحكومة. قال نحن نشكل نظاماً واحداً وحزباً واحداً فى الحكومة وفى البرلمان. هذه الكلمات جاءت على لسان نفس الرجل الذى تفاخر ذات يوم فى أعقاب الانتخابات المزيفة التى جرت منذ سنوات قليلة قبل خطابه، بالدعم الشعبى الواسع الذى لقيه فى الانتخابات الرئاسية من قوى خارج حزبه. فأين مكان هذه القوى التى فاخر البشير بدعمها له فى دولة الحزب الواحد المهيمن على البرلمان والحكومة؟ مضى البشير أيضاً يسرد اتهاماته للمؤتمر الوطنى والبرلمان قائلاً: "عندما يقرر رئيس الجمهورية عقد اجتماع مع أعضاء البرلمان، يرفض البرلمان الطلب. وعندما يريد تسليم رسالة إلى رئيس تلك المؤسسة يبقى طلبه بلا إجابة، بل يعلن رئيسها فى مؤتمر صحفى أنه ليس ملزماً بالتنسيق مع السلطة التنفيذية فى أى أمر يعنيها. أما عن المؤتمر الوطنى فقد نعى عليه البشير ما أسماه الممارسات التى أسفرت عن زعزعة سلطة وهيبة الحكومة، وأردف مهدداً: لن يكون هناك تسامح بعد اليوم مع أى قوة معادية.(١٣٥) ختم البشير رسالته بالتأكيد على أربعة أهداف: مقاومة التهديدات الخارجية المتوهمة، حتمية وقف الحرب، إنهاء الازدواجية داخل هياكل السلطة، والاستمرار فى عملية المصالحة الوطنية. ولاشك فى أن رئيس النظام كان سيكسب تأييداً قوياً لو أعلن أن مهمته الأولى هى إنهاء الحرب وإتمام المصالحة الوطنية. فالحديث عن التهديدات الخارجية أُبطولة من أباطيل النظام الكثر، أما إدمان الوهم حول الحفاظ على هيبة النظام بتكريس سلطاته فينسف كل محاولات إنهاء الحرب وتحقيق المصالحة الوطنية من أساسها.

رد فعل التجمع الوطنى على رسالة البشير كان سلبياً، كما يتوقع أى مراقب حصيف. وكان رد الفعل سينحو للإيجابية لو حدث تغيير سياسى جوهرى فى طبيعة النظام، وليس فقط مجرد تغيير حرس فى القصر. اتسم رد فعل الحركة الشعبية أيضاً بالحذر والتمنع، ففى بيان نشر فى ١٧ كانون أول/ديسمبر قال قرنق: إن انقلاب البشير على الترابى فى ١٩٩٩/١٢/١٢ يشكل أزمة داخلية للحزب الحاكم، ولا يمثل أى تغيير فى النظام. قال أيضاً إن مجموعة البشير- على عثمان التى قادت الانقلاب ربما تكون أكثر صلابة وعنادا فى تطرفها من المجموعة التى أُزيحت. رغم ذلك، رحبت الحركة بأحداث ١٢/١٢/١٩٩٩ لأنها انتقلت بصراع الشعب السودانى إلى آفاق جديدة وإيجابية. قد يكون هذا التحليل صحيحاً إلى حد ما، ولكن، بجانب العنصر الشخصى، هناك ما يحمل المرء على الظن بأن للصراع أيضاً أبعاده السياسية. أهاب قائد الحركة أيضاً بالشعب السودانى لكيما يظل يقظاً، ويحسن استغلال أزمة الجبهة الداخلية لإحداث تغيير تام وحقيقى فى البلاد، كما ناشد الجيش للتحرك ضد النظام الحاكم لأن الجيش، على حد قوله، يعلم أن ما كان مستحيلاً قبل ١٩٩٩/١٢/١٢، أصبح الآن فى حكم الممكن. وفى الختام أعلن زعيم الحركة أن الجيش الشعبى والقيادة العسكرية الموحدة لقوات التجمع سوف تقوم بالاتصالات المناسبة، وتراقب الموقف عن كثب، لأن ذلك التصدع هو بداية النهاية لذلك النظام المغلق. فأى شرخ يحدث داخل طائفة دينية مغلقة يقود حتماً إلى التمزق والانفجار الداخلى. حقيقة، لقد جاء الأوان لأن تذوق الجبهة مرارة الشقاق، بعد أن قضت عقداً من الزمان تبث فيه الفتن لتمزيق القوى السياسية الأخرى.

بعد حل البرلمان وهزيمته داخل المؤتمر الوطنى، تحرك الترابى فوراً لتأسيس حزبه، المؤتمر الوطنى الشعبى. لم ينسب ذلك الحزب نفسه للإسلام، كما حدث من قبل بالنسبة للمؤتمر الوطنى، رغم وجود كم هائل من الشعارات والبلاغة الإسلامية فى خطابه السياسى. هذه المراوغة ليست جديدة، وللترابى فيها شروح. ففى إحدى زياراته الرسمية ليوغندا للمشاركة فى عيد استقلالها كممثل لحكومة السودان، قدم الرئيس موسيفيني الترابى بالقول: أقدم لكم ممثل السودان، وقبل هذا رئيس حزب سياسى فى البلد الجار لن يسمح لى

بأن أصبح عضواً فيه بحكم ديانتى. رد الترابى على الرئيس اليوغندى مبيناً أن الجبهة القومية الإسلامية قد قدمت الانتماء القومى على الدينى فى اسمها لأنها نظام مفتوح. ولكن هذه المرة، تفوق الترابى على نفسه عندما شرع فى تفسير الأسباب التى أدت به إلى تكوين حزبه. قال إن مهمة الحزب الأولى هى محاربة الديكتاتورية العسكرية، واستعادة السلطة للشعب، ووقف الانحراف تجاه العلمانية.(١٣٦) وبصرف النظر عما يعنيه تعبير العلمانية، كيف يمكن للمرء أن يدعو للديموقراطية والامتثال لإرادة الشعب، فى ذات الوقت الذى يضع فيه شروطاً قَبلية للخيارات المتوفرة للشعب، صاحب الإرادة. ذهب الترابى، من بعد، للكشف عن دوره فى تأمين الدعم المادى للنظام الحاكم من الحركة الإسلامية العالمية، ومن العراق، ومن أنور إبراهيم نائب رئيس الوزراء الماليزى السابق، وأجلى على الناس كيف أن تلك الأموال قد وجهت لإنتاج البترول ودعم صناعة السلاح.(١٣٧) إلى تلك التصريحات أضاف على الحاج، نائب الترابى، اتهاماً جديداً لزملائه السابقين فى معسكر البشير بإساءة استغلال العائد من مبيعات البترول(١٣٨)، وتحداهم بأن يكشفوا للشعب السودانى عن كيف أُنفقت تلك الأموال.(١٣٩)

بهذا المستوى من الخلاف، وصل الإسلامويون إلى نهاية الطريق، ولكنهم آثروا التغافل عن محنتهم، مع أن تلك المحنة ألقت بظلالها على الحركات الإسلامية الأخرى فى شتى أنحاء العالم. فعلى سبيل المثال، نشرت مجلة أسبوعية قاهرية وثيقة تتضمن تقويماً داخلياً صدر عن الإخوان المسلمين فى الأردن، أرجعوا فيها فشل التجربة السودانية إلى إدمان السلطة، وغياب آلية للتحول السلمى للحكم. وذكرت الصحيفة تأكيد الإسلاميين الأردنيين على أن الانقسام داخل صفوف الجبهة الإسلامية بالسودان سوف يكون له أكبر الأثر على الحركة الإسلامية ككل(١٤٠). فَشَلُ الإسلامويين فى إصلاح ذات البين بين الإخوة/الأعداء فى السودان، وإصرار الترابى على مواقفه المبدئية التى تبناها فى البرلمان، دفعا عصبة البشير إلى حيلة ساذجة لإضفاء ظلال الشرعية الشعبية على نظامهم، ولربما حسبوا أن تلك الحيلة غير البالغة ستنطلى أيضاً على التجمع المعارض. دعا البشير إلى إجراء انتخابات رئاسية مبكرة وتحدى جميع الأحزاب بما فيها حزب الترابى، منافسته فى الانتخابات.

وعندما أبلغه بعض الحادبين على نجاح المصالحة الوطنية أن إجراء انتخابات رئاسية، في الوقت الذي يتداول فيه النظام ومعارضوه الحديث حول قيام فترة انتقالية تشارك فيها المعارضة، عمل استباقي لا مبرر له، أصر البشير على رأيه. وطبيعي أن تقاطع جميع الأحزاب تلك الانتخابات الزائفة الهزلية عندما عقد البشير العزم على إجرائها. وكما كان متوقعاً، أُعيد انتخاب البشير، وكانت براعة النظام في التزييف مذهلة. أبرزت نتائج الانتخابات المزعومة فوز البشير بسبعة ملايين وسبعمائة وخمسين ألف صوت، وإن عرفنا أن عدد الناخبين الذين شاركوا في التصويت في انتخابات ١٩٨٦ (بمن فيهم من صوت للجبهة) لم يتجاوز ٥,٤١٣,٦٤٢ ناخباً، وإن عرفنا أيضاً أن الذين صوتوا لصالح الجبهة في تلك الانتخابات لم يتجاوزوا السبعمائة ألف، سندرك حجم الزيف والكذب. ولكيلا نرمي النظام بالكذب والتزوير، فربما أفلح إمام الجهاد في تسخير الجن للإدلاء بأصواتهم، كما سُخرت القرود من قبل لدعم المجهود الحربي في الجنوب.

لم يَكتفِ البشير باستغلال صراعه مع الترابي داخلياً للحصول على شرعية ظَنون، بل انتقل بأحابيله للخارج ليوحي للعالمين بأن النظام قد عوفي من أدوائه بعزل الترابي. وبما أن الترابي كان هو الرأس المدبر والعقل المفكر للجبهة، لم يعسر كثيراً على البشير إقناع الناس بهذه الأبطولة. وهي أبطولة لأن بعض الدُمى التي كان يحركها الترابي قد شبت عن الطوق وأصبحت لها أجندتها الخاصة، وهي أجندة دموية شريرة كما أبانت الأحداث من قبل. كانت مصر والبلاد العربية هم أول من ابتلع الطعم لا حُباً في عليّ، ولكن بغضاً في معاوية(١٤١)، فشجعت البشير على المزيد من تلك الخطوات. وبالطبع استشاط الترابي غضباً، واتهم البشير بالديكتاتورية، وكأن الذي كان يفعله البشير خلال عشر سنوات كان هو إقامة الحق وبسط العدل. حذَّر الترابي أيضاً معارضي البشير بقوله كيف يمكن لرجل خان الذين ارتقوا به إلى سدة الحكم أن يكون صادقاً في تعاونه مع من عارضوه منذ البداية.(١٤٢)

من بعد، اندفع الترابي صاحب الإسهامات العديدة في المجال الفكري يعيد صوغ أفكاره لتتوافق مع الواقع السياسي المستجد. فقد دعا، مثلاً، إلى إقامة ديموقراطية بلا حدود لأن الله سن الحرية للإنسان ليستمتع بها إلى حد الكفر، أو ليصل طوع إرادته إلى الإيمان

بالغيب.[١٤٣] هل يجوز عقلاً أن يكون صاحب هذه الفتوى هو نفس الرجل الذى صاغ فى عام ١٩٨٨ المادة١٢٦ من قانون العقوبات السودانى والتى نصت على عقوبة الإعدام للمرتد عن إسلامه؟. ولكن، تلك لم تكن هى المرة الأولى التى تتناقض فيها آراء الشيخ فى هذا الموضوع، ويصادم بعضها بعضاً. ففى عام ١٩٩٥ ذكر الشيخ فى حديث مع كاتب أمريكى أن التحول عن الدين الإسلامى لا يُعد ارتداداً.[١٤٤] ولا شك فى أن الترابى وجد ضالته فى آيات القرآن التى تتسم بعدة ظلال توحى بالتناقض، كما أشرنا من قبل. فالقرآن يحض، من جانب، على الجهاد ضد الكفار، ولكنه يأمر النبى ﷺ، من جانب آخر، أن يفسح صدره لغير المؤمنين: ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف ١٨/٢٩)، ويقول عن المرتدين، فى آية أخرى، ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾ (المائدة ٥/٥٤). ليت الشيخ المجتهد فطن فى عام ١٩٨٨ إلى ما فطن إليه بعد سبعة أعوام. شجب الترابى أيضاً الحرب التى تدور فى الجنوب بحسبانها حرب بغاة لا جهاداً فى سبيل الله، كما نعى على البشير تجنيده القسرى للشباب متسائلاً: "أين جيشك؟"[١٤٥] تلك الفتاوى "السياسية أذهلت، فيما نظن، من بقى من الدبابين والمشائين والمرابطين الموعودين بفردوس مقيم وحور عين، قبل أن تذهل الخصوم. فرأى الخصوم قد استقر منذ زمان على أن فقه الضرورة، لا الشريعة (أياً كان معناها)، هو مصدر التشريع الأساسى فى دولة الجبهة.

من جانبها، لمست الحركة الشعبية فى تصريحات الترابى ظاهرة صحية، إن كان حقاً يعنى ما يقول. وكان فى تقديرها أن الرجل يملك ما لا يملكه بقية صحبه: قرون الاستشعار التى تجعله يدرك حالة الانسداد السياسى التى قد تقوض كل ما بناه خلال أربعة عقود من الزمان. ففى مؤتمر صحفى (٢٨ تشرين أول ـ أكتوبر) كشف الترابى عن مفاوضات تجرى بينه وبين الحركة الشعبية لأن قرنق، فى تقديره، رجل اتحادى التوجه يقود حرباً عادلة من أجل مطالب مشروعة. لم تقابل الحركة الشعبية تصريح الترابى بالصمت بل ردت عليه فى بيان يتكون من سبع نقاط. قال البيان:

١ ـ ظلت الحركة فى مفاوضات مستمرة مع جميع الحكومات المعاصرة فى الخرطوم بدءاً من نميرى وإلى البشير. وعقب إعلان كوكادام واتفاق الميرغنى ـ قــرنق تكللت مساعى الحوار بتأسيس التجمع الوطنى، والذى يمثل أمل السودان الوحيد لتحقيق الوحدة الوطنية.

٢ ـ تفاوضت الحركة مع قيادة الجبهة يوم أن كانت جماعة الترابى جزءاً لا يتجزأ منها.

٣ ـ بالرغم من وقوع الانقسام فى صفوف الجبهة استمرت الحركة فى التفاوض مع جناح البشير، وليس هناك ما يمنع الحركة من أن تحاور أيضاً مجموعة الترابى، مادام الهدف من الحوار هو الوصول إلى تسوية سياسية شاملة لأزمة السودان.

٤ ـ تصريحات الترابى الجديدة حول "الجهاد، وتفهمه للأهداف الوحدوية للحركة تبين بوضوح أن هناك موقفاً إيجابياً قابلاً للتطور.

٥ ـ تعتقد الحركة بضرورة التخلص من النظام الشمولى الحالى، وإحلال نظام آخر محله يحترم الاختلاف العرقى، والدينى، والثقافى فى السودان. فى ذات الوقت تعترف الحركة بالتيار الإسلامى السياسى، وهى على استعداد للحوار معه بهدف الوصول إلى تحقيق إجماع وطنى.

٦ ـ لقد عاهدت الحركة نفسها على تحقيق وحدة السودان على أسس جديدة، وضرورة محاسبة أى جماعة يثبت تورطها فى ممارسات خاطئة منذ عام ١٩٥٦، وبوجه خاص المحاسبة على الجرائم ضد الإنسانية التى ارتكبت إبان حكم الجبهة. وفى هذا تسترشد الحركة بقرارات التجمع.

٧ ـ ضرورة إيقاف ما يسمى بالمشروع الحضارى، لأن فى استمراره خطراً على وحدة السودان، وزعزعة لاستقرار المنطقة وسلام العالم.(١٤٦)

□□

خلاصــــة

استولت الجبهة على مقاليد السلطة فى عام ١٩٨٩ ، وهى تدعى أنها ما جاءت إلا لإنقاذ السودان من الهرج والفوضى والخراب الذى سببته الأحزاب. ولكن، بعد مضى عشر سنوات من حكمها، أصبح "الإنقاذ لعنة. على عكس إمامة نميرى لم يكن "حكم الإنقاذ حلقة فى تاريخ السودان الحديث، بل فترة لهدم كل ما ورثه السودانيون منذ الاستقلال. فخلال عقد كامل من الزمان كرس النظام كل جهده لتدمير المؤسسات القائمة، وطمس القيم الموروثة، وإبدالها بـ شيء جديد اسمه المشروع الحضارى. نقول شيئاً، إذ يفتقد المشروع المزعوم كل ما تتمتع به المشروعات من تهيئة ورصانة وإستحكام، كما هو ليس من السمو الحضارى فى شيء. لهذا لا يمثل ذلك المشروع ثورة ثقافية، بل ثورة مضادة ليس فقط لمواريث السودان الحضارية، بل للحضارة الإنسانية كلها. وبسبب من هذا عنونا هذا الفصل بتعبير دامغ: عشر سنوات خارج القرن العشرين.

انهماك الجبهة الدائم فى الجهاد ضد جنوب السودان، وفى أمن النظام كان له أثر مدمر على الاقتصاد السودانى. فمشروع الجبهة الاقتصادى الأول (قبل وبعد إنتاج البترول) لم يكن هو بناء السودان، بل كان تمويل الحرب. ففى عام ١٩٩٩ ، مثلاً، وصل حجم التضخم فى السودان إلى ٧٠ ٪، كما بلغ حجم الدين العام ٢٠ مليار دولار أمريكى[١٤٧] . وكان لتلك الكارثة الاقتصادية آثار مدمرة على السودان كله، وعلى الجنوب بصفة خاصة. وبوجه عام أخذ النظام فى سلب ثروات الوطن بحماسة منقطعة النظير، فعلى سبيل المثال لم يعد باب العقود الحكومية مفتوحاً أمام العطاءات، بل كانت العقود تتم مباشرة مع رجال الأعمال الذين يرضى عنهم الحزب الحاكم. وكونت الجبهة شبكتها الاقتصادية الخاصة، وأعفت المؤسسات التى تنتظمها تلك الشبكة من جميع الضرائب، بما فى ذلك الإعفاء من الرسوم الجمركية.[١٤٨] وبذا أصبح الكسب غير المشروع سياسة حكومية ثابتة، كما انهارت قواعد التنافس التجارى الشريف، وحرمت الخزينة العامة من مورد من أهم مواردها. وهكذا أصبح الدين والنهب متلازمين (pari passu)، فى حين ظل الجبهويون، يتظاهرون بالورع، ولا يرون ثمة تناقضاً بين ذلك الورع وتلك الممارسات التى يندى لها الجبين.

فى تلك البيئة غير الملائمة اضطر بعض رجال الأعمال المتمرسين إلى حزم أمتعتهم ومغادرة بلادهم بعد إستنزاف جميع أصولهم المالية، إلى مرعى أكثر اخضراراً، فى حين بقيت قلة منهم قانعة بالفتات المتساقط من مائدة الجبهة. جماعة أخرى حملت نفسها على اللعب وفق الأحكام التى قررها النظام الحاكم فانغمست فى فساده. وهكذا ساء الحال إلى الحد الذى أصبح معه الغنى فقيراً، والفقير على حافة التضور جوعاً. تلك الصورة تبدلت قليلاً بعد إنتاج النفط، دون تأثير كبير على القاعدة الاقتصادية. ولكن، رغم هذه الصورة المخيفة للأوضاع الاقتصادية، ما برح الجبهويون يصورون السودان فى عهدهم، على أنه جنة الله فى الأرض. فى تلك الجنة الأرضية لم يستحِ النظام من ترك مهمة إطعام شعب الله لمنظمات مثل كاريتاس، وأكسفام، والمعونة المسيحية النرويجية. كما دأبوا، كلما ضاق الحال بالعباد، على وصف المجاعات التى استشرت بأنها ابتلاء من الله، بدلاً من معالجتها ككوارث طبيعية، أو فى أغلب الأحيان كوارث من صنع الإنسان. هذا أمر يدعو للأسى، إذ كان البعض يتوقع من كوادر الجبهة التى نالت حظاً وافراً من التعليم، وأخذت على عاتقها مهمة تغيير العالم إلى الأفضل، أن تكون أكثر دراية بالعناصر الاجتماعية الاقتصادية التى تفرز ظواهر مادية معينة؛ فالاقتصاد لا تحكمه الخوارق، بل تتحكم فيه الظواهر الاجتماعية، ومصالح الأفراد والجماعات، والسياسات التى تعبر عن، أو تحمى تلك المصالح.

كل هذه ذرائع، ولا نحسب أن الترابى نفسه كان يؤمن بها، فقد شهدناه يقول فى لقاءاته مع الدوائر الأكاديمية فى أوروبا وأمريكا أن حقوق الإنسان لا تنتهك، وأن الجهاد هو بالقطع عمل دفاعى، وأن لا تمييز بين النساء والرجال فى سودان الجبهة، وأن الإسلام يتسم بسماحة تترك فضاء واسعاً للتعايش بين أهله وبين أهل الديانات الأخرى. وبغض النظر عن تعريته الفكرية لنفسه بترداد هذه الهرهرة (الضحك استهزاءً بالحق)، لأناس يعرف جيداً أنهم يملكون القدرة على كشف الأستار، فإن الترابى أيضاً قد قوض بالفعل مشروعه الحضارى. فعندما يوحى للعالم الغربى أنه يحترم كافة المبادئ والشعارات والقيم المعيارية التى يرفعها الغرب، وهو العليم بأن تلك الشعارات والقيم تتنافى مع السياسات التى يتبعها نظام حكمه، فكأنا به يستحى من حقيقة مشروعه الحضارى.

ممارسة الترابى للسلطة، شأنه فى ذلك شأن كافة الأيديولوجيين، كانت مخيبة ليس فقط لآمال أنصاره، بل أيضاً لمن كانوا يكنون له عميق الاحترام. افتقد الشيخ الحكمة (والحكمة ضالة المؤمن)، ولم يُحسن الحسبة فى تدبير الأُمور عندما آلت إليه مقاليد السلطة. فقد أوهنت، مثلاً، المغامرات الخارجية العابثة (سواء كان هو الذى بدأها أو تغاضى بالسكوت عنها) النظام الحاكم وأدت فى النهاية إلى تركيع السودان بأسره، بل حولته إلى دولة منبوذة عالمياً وإقليمياً. وكان جلياً أن الترابى وصحبه قد اعتراهم يقين بأنهم قادرون على أن يصبحوا نمور الساحة، رغم نصيحة عدد من الجماعات والأصدقاء لهم فى الغرب والشرق بالكف عن تلك العنجهية. لم يدركوا، ولم يسعوا لأن يدركوا، أن الخروج الجائر عن الشرعية لابد أن يكون له ثمن لم يكن السودان قادراً على دفعه، ولا راغباً فى ذلك. وفيما يبدو، أصبحت تلك الأوهام يقيناً عن حواريى الترابى، فعلى سبيل المثال قال غازى صلاح الدين لطلاب جامعة الخرطوم:عندما انفتحنا على العالم وضح لنا أننا أكفاء للقوى التى تهيمن على العالم، وفى مقدورنا أن نتحداهم بأفكارنا ويمكن أن نكون نداً قوياً لدول الاستكبار[١٤٩] ما هى هذه الأفكار فى الاقتصاد، وفى الهندسة، وفى الصناعة، وفى تكنولوجيا المعلومات، بل وفى الإعلام والفنون والآداب التى كان يطمح غازى بأن يجعل بها سودان الجبهة نداً لدول الاستكبار؟ هذه أوهام عليه، وعندما تقترن معها السلطة الأرضية الواثقة من نفسها، والادعاءات ذات الطابع السماوى، ينمحى الخط الفاصل بين العجرفة وجنون العظمة. لهذا تشكك الكثيرون فى تحول الترابى الجديد نحو الديموقراطية، بل ذهب بعضهم إلى القول بأن هناك دالة عكسية فى هذا التحول، بمعنى أن الحماسة التى يدعو بها للديموقراطية اليوم، تتناسب عكسياً مع عدم إيمانه بها. فى هذا الحكم ظلم للرجل، لأنه مهما كانت درجة الخلاف معه، أو الاستنكار للسياسات التى رعاها منذ أن سطت الجبهة على الحكم، لا بد من الاعتراف أن له من الذكاء ما يجعله يدرك انسداد الطريق أمام الحركة الإسلامية إن سارت الأمور على النحو الذى ظلت تسير به فى العشر سنوات الماضية. هذا الانسداد إن استمر، بعد كل ما صنعته الجبهة بالسودان، لا يقود إلا إلى البيود.

مصداقية الترابى اليوم تتوقف على قدرته على الاعتراف بأن الطريق الوحيد المفتوح أمام التيار الإسلامى هو أن يعود للسياسة بحجمه الطبيعى. من ناحيته، نسب البشير، كافة

جرائم النظام ومغامراته الفاشلة إلى الترابى، ولكن بعد مرور أكثر من عامين على الإطاحة بالترابى من مؤسسات الحزب الحاكم والسلطة، ظل النظام يغوص فى وحل الظلم والجور. وكان مقرر لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة هو أول من أعلن ذلك. ففى البدء رفض النظام السماح لمقرر حقوق الإنسان، جيرهارت بوم، مقابلة الترابى بوصفه سجيناً سياسياً. فى ذات الوقت تعرض ناشط مرموق فى ميدان حقوق الإنسان (غازى سليمان)، إلى تعذيب أعاد إلى الأذهان أسوأ فترات الحكم قبحاً: فترة التعذيب فى بيوت الأشباح.(١٥٠) وبتعريض واحد من أكبر ناشطى حقوق الإنسان لمثل هذه المعاملة القاسية، كانت رسالة النظام واضحة: لا حصانة فى ظل هذا النظام لأحد من الحبس غير القانونى والتعذيب. ولهذا كان جيرهارت بوم محقاً عندما أعلن بأن هناك فجوة فاغرة بين السياسات المعلنة والواقع الملموس فى السودان.(١٥١) لهذا أصبحت أزمة البشير أكثر تعقيداً من أزمة الشيخ؛ ليس فقط لأنه هو الحاكم المباشر، وإنما أيضاً لأن العنافة التى ظلت تشوب أسلوب حكمه بعد إقصاء الترابى كذبت كل الدعاوى التى حمّل فيها شيخه المسئولية الكاملة عن أوزار النظام فى الماضى.

مضى النظام أيضاً يخادع النفس بأن فى مقدوره إنهاء الحرب وتحقيق المصالحة الوطنية، بل وتوحيد السودان، مع استمرار نفس السياسات القمعية: الحرب، الكبت الداخلى للمعارضين، الرقابة على الصحف، مضايقة القساوسة المسيحيين، استغلال مبادرات السلام لتقويض الجماعات المعارضة لا من أجل تحقيق سلام عادل. ومن الواضح أن النظام لم يدرك أن هامش المناورة المتاح له قد أصبح ضيقاً، خاصة إزاء تحدى الترابى السافر له، وضغوط العالم من حوله وعلى رأسها ضغوط الولايات المتحدة. فسجن الشيخ، مثلاً لا يعبر عن قوة بقدر، ما يعكس ضعفاً كامناً. ولعل القيصر السودانى قد فعل مع راسبوتينه كل ما فعله قيصر روسيا بلا جدوى. وكما يروى التاريخ لجأ أعداء راسبوتين أولاً إلى رميه بالرصاص فنجى من رميهم، ثم دسوا له سم السيانايد فى الطعام ولم يفلح فى قتله، وانتهى بهم الأمر إلى شد يديه من خلفه بالكتاف وإغراقه فى نهر المالايا نيركا. تلك مغامرة لا نحسب أن أجهزة الأمن المهزومة داخلياً بقادرة على القيام بها.

الطريق الوحيد الذى بقى للنظام للخلاص من أزماته هو التراجع عن الهرج الذى بدأه، وتقليم أظافر الطغاة الصغار الذين يسيطرون على مفاصله. أخطأ النظام الحساب أيضاً، عندما احتسب أن كل ما يحتاج له هو الوقت لتهدئة الأعصاب الثائرة، ولخداع العالم من جديد، فللعالم الذى يتمنون خداعه سجلات سميكة لكل الجرائم التى ارتكبت فى عقد التسعينيات، فيها أسماء الجناة، وفيها مواقع الجناية، وفيها تواريخها وضحاياها. ذلك هو سيف ديموقليس الذى سيظل مسلطاً على رؤوس المعاندين من الطغاة الصغار. حاد نظام الجبهة أيضاً عن جادة الطريق عندما ارتهن بقاءه بما سيدره النفط من عائدات، فالنفط سلعة متفجرة، إن سلم من حريق لهيبها فى الحرب، فلن يسلم من نيران الضغوط الخارجية عليه وعلى من يعينه على استخراجها. أخطر من كل هذا أن النظام لم يدرك بعد أن بقاءه لأى فترة زمنية يريدها، لن يعينه على عمل أى شىء بالهيكل العظمى لبلد كان يعرف بالسودان. هذا أمر، لو إجتمع كل أهل السودان لتحقيقه، لما نجحوا إلا بعون من الله تعالى. الطريق الوحيد لخلاص النظام هو اقتفاء الخطوات التى قطعها ليحول البلاد إلى هيكل عظمى، إن كان إنقاذ السودان هو حقاً مبتغاه. ولعل بداية العود هى بروتوكول ما شاكوس الإطارى الذى لايرفضه، فيما نعلم، إلا مجرمو القانون العام الذين يهابون المحاسبة، ويخشون الكشف عن هياكل عظمية أخرى تكتظ بها خزاناتهم، ولكن هيهات.

□□□

هوامش وإحالات

(1) James Mc. Kinley Jr, New York Times, March, 10. 1996.

(2) الدكتور مراد وهبة، ماذا حدث للإمام الصدر؟ مجلة المصور ١٥ فبراير ٢٠٠٢.

(3) أطلق السودانيون هذا الاسم على المنازل المعزولة (وبعضها كان فى الأحياء السكنية) التى اتخذها النظام مأوى للمعتقلين السياسيين، وكان يجرى تعذيبهم فيها.

(4) عند إكمال مهمته تبعه ليوناردو فرانكو (قانونى من الأرجنتين)، ثم قيرهارت باوم (وزير سابق للداخلية فى ألمانيا).

(5) Biro, Report to the UN General Assembly, 1993, P 64.

(6) ذكر بيرو أنه نصح سروراً قبل اعتقاله بأن يكون على حذر، وبما أن الحَين قد يسبق جهد الحريص، فقد تم اعتقال سرور قبل أن يأخذ حذره، ولقى فى السجن ما لقى من أصناف العذاب.. Brio, 1993, P15

(7) تنص المادة على أن:

- كل من يأتى فى مكان عام فعلاً أو سلوكاً فاضحاً مخلاً بالآداب العامة، أو يتزيا بزى فاضح، أو مخل بالآداب العامة، أو يسبب مضايقة للشعور العام يعاقب بالجلد بما لا يتجاوز أربعين جلدة، أو بالغرامة، أو بالعقوبتين.

- يعد الفعل مخلاً بالآداب العامة إذا كان كذلك فى معيار الدين الذى يعتنقه الفاعل، أو عُرف البلد الذى يقع فيه الفعل. ولهذا فإن نجيت السودانية غير المسلمة، أو السائحة الأجنبية، لخروجها حاسرة الرأس أو مرتدية سروالا من الجينز بسبب عدم اعتناقها للإسلام، فلن تنجو من الذى يتربص بها باعتبار أن ذلك اللبس يخل بالآداب لتعارضه مع عرف البلد الذى وقع فيه الفعل.

(8) Raymond Bonner, Letter from Sudan, The New Yorker, July 13, 1992.

(9) ﴿وبينهما حجاب وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيماهم﴾ (الأعراف ٧/٤٦)؛ ﴿فقال إنى أحببت حب الخير عن ذكر ربى حتى توارت بالحجاب﴾ (ص٣٨/٣٢)؛ ﴿ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون﴾ (فصلت ٤١/٥)؛ ﴿وما كان لبشر أن يُكَلِّمَهُ الله إلا وحياً أو من وراء

حجاب﴾ (الشورى ٤٢/٥١) ؛ ﴿جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً﴾ (الإسراء ١٧/٤٥) ؛ ﴿فاتخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا إليها روحنا﴾ (مريم ١٩/١٧).

(10) فى المعاجم احتجب: استتر، وحجب بينهما حال، ومنها الحجاب الحاجز، أى الذى يفصل بين الصدر والبطن. أما الحجب شرعاً فهو منع الشخص عن ميراثه إما كلية أو حجب نقصان، أى من سهم أكبر فى الورثة إلى سهم أدنى.

(11) رشيد رضا، حقوق النساء فى الإسلام، المكتب الإسلامى ببيروت، ١٩٨٤، صـ ١٨٣.

(12)محمد سعيد العشماوى حقيقة الحجاب وحجية الحديث، مطبوعات روزاليوسف.

(13) الأهرام، ٢٨/ يونيو / حزيران ٢٠٠٢.

(14) إقبال بركة، الحجاب، رؤية عصرية، دار روز اليوسف.

(15) الشرق الأوسط ٢٧ نوفمبر / تشرين ثان ٢٠٠٢.

(16) حوارات مع الان شيفالييه.

(17) سونا (وكالة أنباء السودان)، ١٤ يناير ٢٠٠١. وقد ظلت منظمة اليونيسف، خاصة نائب مديرها، السيدة كارين شان بو، تحث البشير وحكومته على التصديق على الاتفاقية.

(18) ورد ذلك النقد فى الفقرات ٥٩، ٦٢، ١٣٣ من تقرير بيرو للجمعية العامة UN/ECM4. 1994.

(19) الخرطوم ٢ فبراير ١٩٩٤.

(20) Washington Post, March 26, 1994.

(21) تقول الآية ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم. إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم﴾ (المائدة ٥/٣٣ ـ ٣٤). وكان الرسول قد أمر بقطع أيدى وأرجل لصوص اعتدوا على ماشيته وقتلوا راعيها. وفى الآية عتاب من الله لرسوله إذ أن الرسول كان قد أمر أيضاً بسمل عيون اللصوص، فأسقطت الآية السمل. كما كان الله رحيماً بعباده إذ جعل التوبة تسقط الحد.

(22) محمد سعيد العشماوى : ضمير العصر.

(23) DNA/QA/Rapporteur/ 64, Ministry of Justice, Khartoum, Decembr 29,1993.

(24) فى واحدة من نصائحه للأمير قال ميكافيللى: الناس (الخصوم) يجب أن يسحقوا لأن فى مقدورهم الاقتصاص لأنفسهم من الأذى البسيط، أما الجسيم فلن يترك لهم حولاً أو قدرة على الاقتصاص.

(25) محاضرة عن الإسلام، الديموقراطية، الدولة، الغرب، مؤسسة دراسات الإسلام والعالم، جامعة فلوريدا، تامبا ١٩٩٣.

(26) قاد الشيخ محمود شلتوت حواراً حضارياً مع الإمام تقى الدين القُمى، أبرز علماء الشيعة فى زمانه، للتوفيق بين المذهبين. وقد تكونت لجنة لهذا الغرض باسم لجنة التوفيق بين المذاهب ضمت بين أعضائها شيخ الأزهر، عبد المجيد سليم.

(27) فى شهر أكتوبر/تشرين أول ٢٠٠٢ حكم المتشددون على أغاجيرى بالإعدام بتهمة الارتداد (السيف المسلط على رأس كل صاحب رأى مناهض للغلواء والتشدد باسم الدين)، ورفض أغاجيرى استئناف الحكم وكأنه أراد أن يعطى كأس الموت "شُفتى محب يشتهى التقبيلا، كما فعل سقراط. وإزاء هذا الموقف الشريف، وبتدخل من خاتمى، كُلفَ محامى المتهم بالاستئناف ضد الحكم تمهيداً لإلغائه. وجاء حديث أغا جيرى الذى أثار المحافظين فى خطاب له بمناسبة الذكرى الخامسة والعشرين لوفاة المجدد على شريعتى، الأب الروحى للحركات الإصلاحية الإسلامية.

(28) الشرق الأوسط ٦ يناير ٢٠٠٢.

(29) Bill Berkley, New York Times Magazine, March 3, 1996.

(30) باستثناء منطقة البجة فى شرق السودان، تكاد كل قبائل السودان الشمالى تمارس الشرب مثل العرقى(العرق) فى الشمال والسودان الوسيط وهو شراب يقطر من الذرة الرفيعة أو من التمور (وهذا أجودها)، كما يستطيب أهل الغرب (دارفور وكردفان) وبقية المناطق الريفية فى السودان الوسيط شراب المريسه (مشروب مخمر من الذرة). وفى كثير من الأحيان تعتبر المريسة غذاء رئيساً لأهل تلك المناطق.

(31) شرب المريسه أمر متعارف بين فقهاء الريف منذ العهد السنارى وحتى هذا الزمان فى بعض أرياف السودان. ويروى عن الشيخ الحكيم ابن سينا الذى كان يتأهب كل مساء لمجالس الشرب بعد صلاة العشاء قوله: حرمت الخمر على الدهماء، وأحلت لأبى محمد.

(32) تبيح قبائل البقارة للمتحابين من البنين والبنات مضاجعة بعضهم البعض داخل دورهم عند بلوغهم الحلم، شريطة أن لا تحبل الفتاة من فتاها. وفى الغالب الأعم ينتهى الأمر بالاثنين إلى

الزواج. ولربما رأى البقارة فى تلك العادة حماية للمجتمع، وتمكيناً للفتى من أن يتعرف على فتاته، وللفتاة أن تتعرف على فتاها، فى خلوة طاهرة، وهى ليست طاهرة فى كل الأحيان.

(33) الخرطوم، ٨ نوفمبر ٢٠٠٠.

(34) يحتفى الأقباط فى السودان ومصر كل عام بمولد مار جرجس (حقيقة يوم موته أى مولده فى الحياة الخالدة)، وتشارك فى ذلك الاحتفال بعض نساء المسلمين ويقدمن النذور طمعاً فى الولادة أو الشفاء.

(35) Task Force on Terrorism and Undercover Warfare, House Republican Research Committee, House of Representatives, February 3,1992.

(36) داخل شبكة القاعدة الدولية للإرهاب Inside al (Qaeda Network of Terror)،

(37) حسبما جاء فى التقرير (٣٥ أعلاه)، ضم الفريق، ٢٥ جزائرياً و١٠ تونسيين للعمل فى فرنسا؛ و١٢ جزائرياً و ٨ وتونسيين للعمل فى بلجيكا؛ وعشرة مصريين للعمل وسط الجماعات الإسلامية فى أوروبا.

(38) المصدر (٨) أعلاه..

(39) Barbara Stone, ABC News, Washington, August 10,2000.

(40) الشرق الأوسط لندن، الرياض، المملكة العربية السعودية، ٢٨ نوفمبر/تشرين ثان ٢٠٠٢.

(41) Judith Miller, Foreign Affairs, November/December, 1994

(42) المصدر (٨) أعلاه.

(43) تشير أصابع الاتهام إلى المجموعة التى تقود الأجهزة الأمنية وعلى رأسها وزير الخارجية يومذاك، والنائب الأول لرئيس الجمهورية الآن على عثمان محمد طه. وكان على رأس المدبرين، صلاح قوش، منسق العملية، الذى أشرف على نقل السلاح وقام ببروفة ميدانية للعملية فى أديس أبابا. وكان إلى جانب قوش العصبة الممسكة بزمام الأمور فى أرخبيلات الأمن الأربعة عشر.

(44) الشرق الأوسط ٢٠ مايو ٢٠٠٢.

(45) Donald Peterson, Inside Sudan, P 169.

(46) نفس المصدر.

(47) قال الترابى لصحيفة لندنية أن مصر اليوم تعانى من قحط فى العقيدة والدين، ولكن الله يريد للإسلام أن يبعث من السودان ويجرى مع النيل إلى مصر ليطهرها من الرجس، الشرق الأوسط، ٦ يوليو ١٩٩٥.

(48) تصريحات الترابى حول إيقاف مياه النيل دفعت وزير الرى المصرى لوصفه بعدم المسئولية، آخر ساعة، ١٣ يوليو ,١٩٩٥

(49) حوار مع حمدى رزق، المصور، ٢٤ نوفمبر ١٩٩٩.

(50) كانت مصر على علاقة وثيقة بنائب البشير، الراحل الزبير محمد صالح، وفى وقت لاحق بوزير الدفاع عبد الرحمن سر الختم (لم يكن جبهوياً). تلك العلائق خلقت انطباعاً فى السودان أن مصر تسعى لتقويض النظام من الداخل عبر عناصر من غير الأيديولوجيين. وكان بعض النافذين فى مصر يتظنون أن إقصاء الترابى هو المفتاح للحل.

(51) اتهمت يوغندا السودان بدعم جماعة دينية محلية (التبليغ) لبث الفتن فى البلاد، ونشر ثقافة العنف بين الطوائف الإسلامية. وحتى ذلك الوقت كانت الجماعات الإسلامية فى يوغندا تؤدى رسالتها فى المجتمع بامتثال كامل للقانون، وتعاون وثيق بين مختلف الطوائف الإسلامية، واحترام عام للديانات الأخرى.

(52) Ofcansky, War and Instability along the Sudan-Uganda Borders, in White Nile, Black Blood, Spaulding and Beswitch (ed), Red Sea Press, 2000, PP 195-208.

(53) قال موسيفينى أن جميع المحاولات التى قام بها لإنهاء الأزمة السودانية باءت بالفشل لأن نظام السودان يريد لبعض مواطنيه من غير العرب وغير المسلمين (أهل الجنوب) أن يعيشوا مواطنين من الدرجة الثانية. وعندما يضيق الحال بمهضومى الحقوق هؤلاء، ويلجأون إلى بلادنا (فى يوغندا ثلاثمائة ألف لاجئ) لا نستطيع أن نقفل الحدود دونهم. الشماليون يريدون منا الحيلولة بينهم وبين النضال من أجل حقوقهم فى بلادهم. The East African, March 12,2000.

(54) Reuters, Jauuary 26,2001.

(55) ضم وفد الاتحاد الأوروبى السفير لو يجى نابوليتانو (سفير إيطاليا فى كمبالا)، والسفير هانس اندرسون سفير السويد فى نفس العاصمة. وكالة الأنباء الصينية، شنهوا، ٢٦ مارس ٢٠٠١.

(56) صرح العميد شعبان بانتيرزا، قائد الحملة اليوغندية أن ألفاً وثلاثمائة مقاتل من المجموعة التى كان يقودها جمعة أوريس، وزير الاعلام فى حكومة عيدى أمين، قد استسلموا للجيش اليوغندى. AP, April 22, 2002 . كما عرض وزير الدفاع اليوغندى، اماما امبابزى، فيلماً يصور فلول جيش الرب بعد القبض عليها وبحوزتها تشكيلة من الأسلحة الخفيفة والثقيلة تشمل صواريخ كاتيوشكا وبعض الدبابات Bombo, Uganda, April 14,2002. AFP,

AFP, April 21,202.

(57) فى ذلك القرار أبدت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة قلقها من تمديد النظام لحالة الطوارئ والأحكام العرفية، واستمرار الاعتقالات السياسية دون التزام بسيادة حكم القانون.

(58) أعلن كاهندا اوتافيرى، وزير التعاون الإقليمى اليوغندى، أن تصويت حكومته لصالح قرار اللجنة كان يعبر عن موقف مبدئى يدفعها إليه الأسلوب الذى تتعامل به حكومة السودان مع الجنوبيين. New Vision, Kampala, and AFP, April 24,2002.

(59) أذاعت هذا الخبر جريدة Johannesberg Citizen تحت عنوان جنوب أفريقيا والحرب الأهلية فى السودان (٢٥ يناير ١٩٩٥) . وقبل عام كامل من إلغاء نظام الابارتايد اعترف الناطق الرسمى باسم ارمسكور بالتعاون مع السودان بعلم وزارة دفاع نظام الأبارتايد Business Day, Johannesburg, March 30, 1994.

(60) ورد بين أسماء المشتبه فيهم بالإعداد لتفجير مبنى الأمم المتحدة بعد تفجير مركز التجارة العالمى، اسم السكرتير الثانى ببعثة السودان بالأمم المتحدة، سراج الدين حامد. وما أن تردد اسمه فى أجهزة الإعلام حتى سارعت حكومة السودان بإخراجه من نيويورك تحت غطاء حصانته الدبلوماسية.

(61) ضمت مؤسسات بن لادن فى السودان مؤسسة مالية (وادى العقيق)، وشركة زراعية (الثمار المباركة)، ومصنعاً لدبغ الجلود، وشركة تعمل فى الإنشاءات. كل هذه الشركات تلاشت، إما لأنها استنفدت الهدف الذى أنشئت من أجله أساساً (كقناه لتحويل الأموال لأغراض غير اقتصادية)، أو بسبب انتقال بن لادن لأفغانستان.

(62) أدلى جمال أحمد الفضل المتهم فى قضية تفجير السفارتين باعترافات فى محكمة مانهاتن جاء فيها أن الأنشطة التى قام بها فى السودان لحساب بن لادن شملت استيراد صواريخ من

أفغانستان لاستخدامها فى حرب جنوب السودان، تهريب الأسلحة عبر بورت سودان إلى عدن لمناهضة نظام اليمن الجنوبى الشيوعى، والدعم المادى لجماعة الجهاد الإسلامى الإريترى، تدريب كوادر عسكرية فى منطقة الدمازين بالنيل الأزرق. ولكن أخطر إفاداته هى كشفه عن سعى بن لادن للحصول على اليورانيوم من بعض الدول الأفريقية وتعاونه مع العقيد عبد الباسط حمزة فى الجيش السودانى لتصنيع الأسلحة الكيماوية. الشرق الاوسط ١٦ فبراير ٢٠٠١.

(63) الشرق الأوسط، ٩ سبتمبر/أيلول، ٢٠٠٢.

(64) الشرق الأوسط، ٩ نوفمبر ٢٠٠٠.

(65) بالإضافة إلى التحذيرات التى وجهتها الإدارة الأمريكية عبر سفرائها فى الخرطوم، أوفدت أيضاً للتأكيد على قلقها، السيدة مادلين أولبرايت (وكانت وقتها ممثلاً للولايات المتحدة فى الأمم المتحدة) فى نهاية مارس ١٩٩٤، كما بعثت لنفس الغرض نائب مساعد وزير الخارجية للشئون الأفريقية، روبرت هودوك أكثر من مرة.

(66) كتب السفير بترسون عقب لقائه بالترابى والمسئولين السودانيين أن الترابى يؤمن أن العالم سيقبل به كأمر واقع لامناص منه. وقد اشتففت من محادثاتى مع المسئولين السودانيين، أنهم لم يدركوا بعد أن الاختلاف الأساسى كان حول نشاط الجماعات الإرهابية، وليس توجهات النظام. Donald Peterson, Inside Sudan, P 15.

(67) جَهَد جَدَّ، وجاهد فى الأمر احتاط، وجاهد العدو جَدَّ فى العداوة (الفيروزابادى، القاموس المحيط).

(68) حسن البنا : رسالة الجهاد فى سبيل الله.

(69) يقول الشيخ محمد متولى الشعراوى وما شرع الجهاد فى الإسلام إلا لدفع العدوان، وكف الطغيان، والتخلية بين الدعوة والناس. وما كان يوماً لحمل الناس على اعتناق. الجهاد فى الإسلام، مكتبة التراث الإسلامى.

(70) An-Naim, Islamic Ambivalence to Political Violence, P 325.

(71) ورد فى Paul Ricoeur (ed), the Philosophical Foundations of Human Rights, Unesco.

(72) فى أبريل/ مايو ١٩٩١ عقدت الجبهة مؤتمراً جامعاً لوضع إستراتيجيتها بهدف إعادة صياغة المجتمع السودانى (المشروع الحضارى). ومن بين ما جاء فى قرارات المؤتمر، أن الجهاد

ضد الأخطار الداخلية والخارجية فرض على كل مسلم فى ظل نظام يقوم على هدى الإسلام.

(73) Biro 1997 Report, P 13.

(74) David Hurst, the Guardian, May 26,1997.

(75) انضم السودان فى ٢٣ سبتمبر ١٩٥٧ إلى اتفاقيات جنيف (١٩٤٩) المتعلقة بالحرب.

(76) Mel Middelton, the Report On-line Story, January 3, 2000

(77) أورد مقرر حقوق الإنسان، بيرو قصة مخزية عن الضابط الجنوبى كاميليو اودونجى لويون الذى رفض الانخراط فى الحرب. وقال بيرو، بناء على شهادة الضابط، أنه قيد إلى قضبان النافذة وربطت خصيتاه رباطاً موثقاً بالحبال، ثم أخذ معتقلوه يضربونه ضرباً مبرحاً إلى أن فارق الحياة. Biro, 1993 Report, P 13

(78) قامت منظمة حقوق أفريقيا Africa Rights بدراسة مستفيضة عقب رحلة ميدانية لجبال النوبة. ويقول كاتبا الدراسة أن نوايا الحكومة واضحة، فهى تهدف للتطهير العرقى والتنقية الثقافية عن طريق الاستئصال الجسدى، لو لزم الأمر. إعداد راقية عمر والكس ديفال. Facing Genocide, the Nuba of Sudan, 1995. P193

(79) Hunud Abia Kadouf, Nafir, Newsletter of the Nuba Mountains, Jauuary, 2000.

(80) فى السابع والعشرين من أبريل ١٩٩٣ أصدر أئمة المساجد بمدينة الأبيض، فى اجتماع لهم بمقر اللجنة الشعبية التى تسيطر عليها الجبهة، فتوى بتكفير مسلمى النوبة الذين رفضوا الانخراط فى سرايا الجهاد وإباحة سبيهم ومصادرة ممتلكاتهم Sudan Update, October ٨, ١٩٩٣,

(81) روى ضابط نوباوى مسلم لقس كاثوليكى زائر (الأب كيزيتو) قصة قصف قريته التى كان يناصر أهلها المسلمون الجيش الشعبى ضد الحكومة وتسوية مسجدها بالأرض. The Sunday Nation, Nairobi, January 7,2002.

(82) In The Name of God, Human Rights Watch, Africa, November 9,1994

(83) Roger Winter, the Nuba People, in Black Blood, PP 183-1994

(84)Sudan Invisible Citizens, Politics of Abuse against Displaced Persons in the North, Africa Rights, 1995

(85) أشار بيرو إلى معسكرات فى منطقة أبو ردوم، فاروق، الجاز (قرب مشروع الرهد)، درديب وحنتوب.

(86) Millard Burr, Quatifying Genocide in Southern Sudan and the Nuba Mountains (1983-1998), US Committee for Refugees, Washington

(87) نفس المصدر، صفحة ١٢.

(88) Amin, African News, Issue 46, February 2000

(89) المصدر أعلاه Charles Omondi, SCIO

(90) أسقط السلاح الجوى أربع عشرة قنبلة على مهبط طائرات الصليب الأحمر، واصابت إحدى القذائف ذيل طائرة كانت تحط بالمطار. IRIN, July 18,2000

(91) The East African Standard, Nairobi, August 9,2000

(92) فى ٣٠ مارس ٢٠٠٠ أصدرت لجنة اللاجئين بالولايات المتحدة تقريراً رصدت فيه تسع هجمات جوية على المدنيين فى غضون شهرين: مدرسة كومبونى بقرية كاودا بجبال النوبة (٧ فبراير)، مستشفى لوى (٧ مارس)، مركز الإغاثة فى يرول (٦ مارس)، مستشفى صوت الشهداء (١٤ مارس)، مستشفى أبرشية توريت فى نمولى (١٤ مارس)، مركز اللاجئين فى كوتبى (٢٥ مارس)، هجوم آخر على مستشفى لوى (٢٣ مارس).

(93) شجعت الحركة الشعبية المسيحيين والمسلمين على تكوين تنظيمات غير حكومية لترعى شئون الأديان فى المناطق الواقعة تحت سيطرتها. لأجل هذا أنشئ مجلس للمسيحيين هو مجلس السودان الجديد للكنائس، ومجلس للمسلمين هو المجلس الإسلامى الجديد.

(94) لجنة حقوق الإنسان، جنيف، أبريل ٢٠٠١.

(95) Andrew Harding, BBC News, April 21,2001

(96) تعرض المستشفى الذى يشرف عليه أطباء بلا حدود فى منطقة كاجوكيجى للقصف الجوى عشر مرات فى عام ١٩٩٩, ومن المفارقات المذهلة أن ذلك العام كان هو العام الذى منحت فيه المنظمة جائزة نوبل للسلام.

(97)أنشأ النظام فى سنى حكمه الأولى مؤسسة تحت اسم الشعبة الفنية بالقوات المسلحة بغرض تطوير الأسلحة، والاكتفاء الذاتى منها. وأوكل أمر تلك المؤسسة لعدد من المهنيين: عبد العزيز

عثمان، عماد حسين، جمال زنقان، عبد الباسط حمزة، كما أنشأ النظام بنكاً خاصاً (بنك أم درمان) للإشراف على تمويل العمليات السرية لتلك المؤسسة ومن بينها إنتاج الأسلحة الكيماوية، وظلت المؤسسة تعتمد، قبل تصدير النفط، على العائد من احتكار السكر، ثم من بعد على أرباح سوداتيل، إلى جانب الدعم الخارجي الذى كشف عن بعض منه الدكتور حسن الترابى فى تصريحاته بعد عزله. وقد واستعانت المؤسسة فى عملياتها بخبرات من العراق وبلغاريا والصين.

(98) Antnony Lo Baido, World Net Daily.Com.

(99) Gilbert A. Lewtwaite and Gregory Kane, Baltimore Sun, June 16,1996.

(100) وكالة رويترز، ١٩ يناير ٢٠٠١.

(101) المصدر ٩٩ أعلاه.

(102) شيفاليرياس: الإسلام مستقبل الإنسانية، حوارات مع حسن الترابى

(103) Peter Verney, Slavery in Sudan. Sudan Update, London, 1997

(104)ـ شريف بسيونى Enslavement as an International Crime, New York University Journal of International Law and Politics, V 23,1991, PP 445-517.

(105)Yasmine Rassan, Contemporary Forms of Slavery and the Evolution of the Prohibition of Slavery, Virginia Journal of International Law, V. 39, 1999 PP 305-307

(106)Sudan Human Rights Quarterly, February 2000

(107) George Gedda, AP,Washington, May 3,2001

(108)Gail Russell Chaddock, Christian Science Monitor, May 3,2001

(109) هارييت توبمان أمريكية سوداء هربت من مسترقيها فى عام ١٨٥٤ وأنشأت شبكة واسعة من عمال السكك الحديدية لمحاربة الرق، وأطلق عليها تابعوها اسم موسى الشعب. أما جون براون فهو أحد شهداء حملة إلغاء الرق فى البوتوماك فى مطلع القرن التاسع عشر، كما أن وليام قاريسون صحفى أمريكى شارك أيضاً فى قيادة الحملة ضد الرق وخصص لحملته تلك صحيفة أسماها المحرر (Liberator).

(110) المصدر ١٠٨ أعلاه.

(111) نفس المصدر.

(112) Steven Mufson, Washington Post, April 14,2001

(113) وكالة الأنباء الفرنسية. ٧ سبتمبر، ٢٠٠٠.

(114) Leonardo Franco, Report to the 53rd Session of the Commission

(115) Biro, Ecosoc / E/CN/ 4/1995

(116)UN/A/SS/ September 11,2000

(117) International Herald Tribune, January 13,2000

(118) فى مقال لجريدة الرأى العام السودانية كتب حسن مكى نبه فيه إلى خطر التحول الديموغرافى الذى وقع فى الخرطوم العاصمة بسبب نزوح عدد كبير من ذوى الأصول غير العربية إليها على الكيان العربى ـ الإسلامى، خاصة وهذه الجماعات أكثر تناسلاً من العرب فى تقديره. كما أبدى خشيته من أن تتحول الخرطوم إلى سويتو، وسويتو هى معقل السود فى جوهانسبرج البيضاء.

(119) روى خالد فى مؤلفه حول مغامرة الترابى أن حسن مكى وإبراهيم السنوسى وآخرين زاروا السفير الإيرانى فقال لهم "أحبكم أيها السودانيين كما أحب الإمام على عِبده الذى وقف يذود عنه حتى هلك. وحسب الرواية، قال حسن مكى أنه تقبل ذلك لأنه متعود على هذا النوع من التفكير، إلا أن وجه السنوسى احمر من الغضب (ولعل الإشارة لاحمرار الوجه من باب المجاز).

Khalid al Mubarak, Turabi_s Islamist Venture, El Dar al Thaqafia, Cairo, 2000, P6 Appendixes.

(120) الشرق الأوسط ١٢ ديسمبر ٢٠٠٠.

(121) New York Journal America, 1962

(122) Robin Cohen, The Making of Ethnicity, in Mortimer (cd) People, Nation and State, I.B Tauris, London, 1999 P.9

(123) Julie Flint, Africa Report, May 1995,Vol. 40 P. 34.

(124) سِجل النظام الحاكم يحفل بالجنايات. واحدة من هذه الجنايات هى مصرع عشرات الطلاب فى معسكر للتجنيد الإجبارى بالعيلفون عندما حاولوا الخروج من المعسكر لقضاء عطلة العيد

مع ذويهم، الأمر الذى لم توافق عليه السلطات. ولدى محاولتهم الخروج أطلق الحراس عليهم النيران بمن فى ذلك من شقوا طريقهم إلى النيل، ولقوا حتفهم فيه إما رمياً بالرصاص أو غرقاً. وبالرغم من أن الحدث وقع فى أكثر فترات الهوس الدينى صخباً، إلا أن زين العابدين كان هو الصوت الوحيد الذى ارتفع جهيراً ليذكر صحبه بجنايتهم على الأيفاع، وبخروجهم عن أدب الإسلام.

(125) عبد الوهاب الأفندى، القدس العربى، لندن، ٤ أغسطس ,٢٠٠٠

(126) عبد الوهاب الأفندى، الثورة والإصلاح السياسى، صفحة ,٢٣٤

(127) عبد الوهاب الأفندى، الإسلام والدولة الحديثة، صفحة ٣٨,

(128) نفس المصدر، ص ص ١٧٤-١٧٥.

(129) ﴿فإنى نسيت الحوت وما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره﴾ (الكهف ١٨/٦٣) حديث شعيب لموسى بن عمران.

(130) فى حديث للايكونومست (١٩ أغسطس ٢٠٠٠) تحدث الترابى عن بعض رفاقه الذين لاذوا بحمى البشير بكثير من المضاضة. ومن بين هؤلاء وزير لم تفصح المجلة عن اسمه، قال عنه الشيخ: شخص مثير للشفقة، انتهازى، طموح، ضعيف، ولكنه ما زال قريباً منا. ترى من هو هذا الوزير الانتهازى الضعيف؟

(131) William Shakespeare, Macbeth, 1, Viii."Vaulting ambition, which oer-leaps itself, And falls on the other".

(132) Richard Nixon, In the Arena,

(133) سونا، ١١ ديسمبر ١٩٩٩.

(134) سونا، ١٢ ديسمبر ١٩٩٩.

(135) المصدر السابق.

(136) البيان، دبى، ٢٨ يونيو ٢٠٠٠.

(137) الشرق الأوسط، ٢٠ يوليو ٢٠٠٠.

(138) الخرطوم، ١٨ يوليو ٢٠٠٠.

(139) المصدر أعلاه، ١٦ يوليو ٢٠٠٠.

(140) القاهرة، ١١ يوليو ٢٠٠٠.

(141) قال وزير خارجية مصر، عمرو موسى، فى حديث لصحيفة سعودية، أن مصر متهمة بمساندة البشير فى تحركه الأخير. نعم نحن نساند ذلك التحرك، ولكنا لا نتدخل فى شئون السودان الداخلية عكاظ، ١٨ ديسمبر ١٩٩٩.

(142) الشرق الأوسط، ١٣ يونيو ٢٠٠٠.

(143) الشرق الأوسط، ٢٢ ديسمبر ١٩٩٩.

(144) Milton Viorst, Fundamentalism in Power: Sudan's Islamic Experiment, Foreign Affairs, No. 74 3May/June 1995.

(145) الشرق الأوسط ٢٠ يوليو ٢٠٠٠.

(146) بيان بتوقيع ياسر عرمان ٣٠ أكتوبر ٢٠٠٠.

(147) انخفض حجم التضخم بعد تطبيق وصفة صندوق النقد إلى ١٠٪ كما زادت المديونية، بسبب تراكم الخدمة (الربوية) إلى ٢٤ بليوناً.

(148) خلال توليه منصب وزير المالية، أثار عبد الوهاب عثمان موضوع هذه الامتيازات، وأثرها على الخزينة العامة مما أثار عليه سخط أصحاب المصلحة الحقيقية فى الفساد.

(149) أخبار اليوم، الخرطوم، فبراير ١٩٩٥.

(150) أُعتقل غازى فى يناير ٢٠٠١ (بعد عام من إقصاء الترابى) وحبس فى مكان مجهول لمدة شهرين تعرض فيها لضرب مبرح من زبانية النظام قادت إلى إصابته بارتجاج مخى.

(151) الحياة ١٣ مارس ٢٠٠١,



الباب الثالث

□□

السودانيون
من هم، وإلى أين؟

«مصير أفريقيا معلق بالسودان، فإن نجح السودان في تحقيق مصالحة بين عنصرى الوطن، فإنه يؤدى بذلك عملاً رائداً تفيد منه القارة كلها. أما إن دام الصراع في السودان وأضحى مزمناً، فسيؤدي ذلك إلي ارتفاع حدة التوتر في البلدان الأفريقية المنشطرة كلها. وآجلاً أو عاجلاً، ستصبح أفريقيا السوداء بؤرة للتذمر ضد أفريقيا الشمالية».

أرنولد توماينبي (١)

□□

8

مأزق الهُوية السودانية

مقدمة

من الناحية الجيوفيزيائية يضم السودان أرضاً واسعة يتخللها نهر النيل من أقصى الجنوب إلى أقصى الشمال. والنيل، إضافة إلى أنه شريان حياة بالنسبة لدولتى العبور والمصب (السودان ومصر)، هو أيضاً الحبل السُرى الذى يربط قلب أفريقيا بشمال القارة وبالبحر الأبيض المتوسط. ففى الشمال (على وجه التقريب المنطقة الواقعة بين الخرطوم العاصمة والحدود المصرية) تضم هذه الرقعة الواسعة من الأرض مجموعة من الأراضى الصحراوية وشبه الصحراوية القاحلة، كما تقطنها، على ضفتى النيل وضفاف روافده فى الشرق، جماعات متفرقة من السكان. أما منطقة الوسط (المنطقة التى يجرى فيها النيلان الأزرق والأبيض)، فتتميز، إلى حد ما، بمناخ معتدل. هاتان المنطقتان بوجه عام، هما موطن الشماليين المستعربين، والمسلمين من غير العرب مثل النوبيين فى الشمال، والبجة البداويين فى الشرق، والنوبة فى الوسط، والفور والزغاوه والمساليت وغيرهم فى الغرب القصى. أما الجنوب فيختلف فى تضاريسه الجغرافية والاجتماعية عن الشمال، فطقسه أقل حرارة وأكثر رطوبة، والمسطحات المائية فيه أكثر وفرة، وأغلب أهله من الحاميين النيلويين الذين تعتنق غالبيتهم الديانات الأفريقية. علينا أن نأخذ فى الحسبان أيضاً أن السودان هو أكبر الأقطار الأفريقية مساحة،[٢] ولربما يكون السودان، بسبب من هذا، هو الدولة الأفريقية الوحيدة التى تتعايش فيها، جنباً إلى جنب نقائض عنصرية، ودينية، وثقافية، وطبوغرافية، واجتماعية بهذا الحجم. هذه العناصر مجتمعة، بجانب الخيرات الطبيعية التى حبا الله بها السودان، كان من الممكن أن تجعل من القطر نموذجاً يحتذى فى أفريقيا كلها، إن تم تطويعها والملاءمة بينها. ولكن، للأسباب التى ذكرنا فى الفصول السابقة، استعصى

على حكام السودان التوفيق بين المتعارضات، بل استجادوا تعميق الفوارق، فكانت الحروب. لهذا، لا معدى لنا عن القول أن جانباً غير يسير من اللوم على استدامة حرب السودان مع نفسه قرابة نصف قرن منذ الاستقلال، يتحمله أهل السودان أنفسهم.

من ناحية التركيب العرقي للسودان، يدعى كل من الشماليين المستعربين، والجنوبيين الزنوج أو الحامونيلويين، نقاءً عرقياً ليسوا على شيء منه. ذلك الادعاء ينطوي على مغالطة كبيرة لغلبة عنصر التهجين على التركيبة الشمالية والجنوبية للسكان. هذا الموضوع تناوله بالبحث المحللون والمعلقون الأكاديميون، من الشمال والجنوب[٣]، ولكن رغم إسهام بعضهم المقدر، والحجج الناصعة التي طرحوها، حاد أغلب المعلقين عن القضية الأساسية، وربما تغافلها نفر عن عمد. فالصراع، في الجوهر، يرتبط بالهيمنة السياسية والاقتصادية أكثر من ارتباطه بالتمايز العرقي، بغض النظر عما إذا كان النقاء العرقي أمراً ثابتاً من الناحية البيولوجية، أو هو وليد قصص خيالية تؤكد أن أمة أربى من أمة، وتنفي تلك الأمة عن نفسها أعراق السوء، أي أعراق الآخر. وفي حديثنا العام في الشمال نصف المواطن الذي ينحدر من أصل زنجي، خاصة إن كان من صُلب أبيه، بأن "فيه عِرق. لهذا السبب أضحى موضوع تحديد الهُوية السودانية عنصراً هاماً في علاقات الشمال مع الجنوب. هل المحدد لهذه الهُوية، مثلاً، هو العِرق؟ وإن كان الأمر كذلك، فعِرق من؟ أياً كان الرد على السؤال، فبمجرد ما تصبح العرقية أداة لإضفاء شرعية على هيمنة مجموعة قبلية (قبائل الشمال المستعربة) على قبائل أخرى (أهل التخوم من غير العرب) يصبح الوطن في ضيق. تلك الهيمنة التاريخية ظلت صفة ملازمة لتاريخ السودان السياسي منذ القرن الماضي، ولربما صح القول أن هذا لم يكن هو الحال في الأنظمة الإسلاموية الشمولية. يصدق هذا الحكم على المهدية الأولى (في المهدية الثانية أصبح الحكم سُلالياً يعيد تلقائياً إنتاج نفسه)، كما يصدق، إلى حد ما، على حكم الجبهة. فالأصل العرقي، مثلاً، لم يكن يشكل أي عائق أمام الترقي السياسي في عهد الإمام المهدي[٤]. ولنبو توجه المهدي عن ثقافة الشمال السائدة حول الجدارة بالحكم والقيادة، نَقَم قادة الجيش المهدوي من أهل البحر (النيل)، بمن فيهم أقرباء المهدي، على ما أسموه محاباة الإمام للغرابة[٥]، وعابوه عيباً كثيراً. أما بالنسبة لإسلاميي الجبهة، فلم يشكل الأصل

العرقى عاملاً حاسماً فى الترقى السياسى إلى المراتب العليا للحزب أو الحكومة. مع ذلك، كانت لبعض أبناء الغرب (دارفور) شكاوى معلنة عن محاباة النظام الخفية للشماليين الذين ينحدرون من الإقليم النيلى، والذين استأثروا بالمناصب العليا جميعها فى الحزب والحكومة، بل إن واحداً منهم أخذ مؤخراً يتعزى بعشيرته بصورة ملحوظة أقلقت حتى رفاقه[٦]. وعلى كلٍّ، ضُمِّنت شكاوى أهل دارفور فى وثيقة وزعها كاتبوها واختاروا لها عنواناً صارخاً: "الكتاب الأسود[٧]، وأعلن الترابى ونائبه، على الحاج، تأييدهما لما ورد فى تلك الوثيقة الدامغة.[٨] ومن المدهش، أن يندفع بعض أنصار الترابى من الشماليين ومن والاهم فى القدح همساً بموقف شيخهم من «الغرابة» ناعتينه بالعنصرية. كحال الأعراب الذين كانوا يطلقون وصف الشعوبية على كل من لا يدين للعرب - لا الإسلام - بالفضل، حتى وإن كان من أحفاد كسرى أنو شروان، أخذ مستعربة السودان يصفون كل من لا يدين لهم بالفضل والأولوية بالعنصرية. ولسوء حظ هؤلاء المُستَهجَنين أنهم لا ينتمون إلى كسرى أو ساسان حتى يتعزوا بهما كما تعزى بشار الذى رمته العرب بالشعوبية، أى عدم الاعتراف بفضل العرب على غيرهم من الشعوب، بمن فيهم أهله:

هل من رسول مخبر
عنى جميع العرب
من كان حياً منهم
ومن ثوى فى الترب
بأننى ذو حسب
عالٍ على ذى الحسب
جدى الذى أسمو به
كسرى وساسان أبى
وقيصر خالى إذا
عددت يوماً نسبى

العنصرية، أياً كان منبتها، حموقة متناهية، لهذا، فإن حوسب الترابى، رغم كل أخطائه السياسية الفادحة، على تبنيه لقضية أبناء الغرب يكون الرجل قد حوسب على واحدة من مزاياه المنجية (saving graces).

بيد أن المشكلة فى حالتى المهدية والإسلامويين الجدد، هى اتخاذهما الدين معياراً أساساً لتحديد الهُوية والتأهيل للمسئولية العامة. هذا، بدوره، أدى إلى نوع آخر من التهميش على أساس الولاء الدينى. فالتسامح (إن كان هناك ثمة تسامح) الذى تتعامل به الجبهة مع المسلمين فى الشمال، بغض النظر عن أصولهم العرقية، لا يمتد ليشمل غير المسلمين. هؤلاء، كما يقول الإنجليز، سقطوا بين مقعدين (fell between two stools). فى الحالين تعرقتهم الخطوب، فلا الأحزاب والجماعات شبه العلمانية الحاكمة انتصرت لهم فى الماضى، ولا الدولة الدينية عفتهم من وطأتها الطاغية. ففى مطلع الاستقلال وبُعيده، حرِم الجنوبيون من المواقع المتقدمة فى الدولة نظراً لـ تخلفهم الذى ابتغى أولئك الحكام انتشالهم منه قبل أن يكون لهم دور فى حكم بلادهم. ثم جاء دور الإسلامويين ليلاحقوهم بلعنة الوثنية والكفر، فقبل أن يكونوا أصحاب حق فى الولاية الكبرى، كان لابد من انتشالهم، هذه المرة، من وهدة الخطيئة. ذلك المذهب التخليصى المتشدد الذى لم يعرفه الجنوب إلا فى فترة حكم المهدية، ثم حكم البشير ـ الترابى بغَّض أولئك الخطائين فى الإسلام، ونفى طمعهم فى وحدة وطن يحيون فيه كرماء، فأخذوا يدعون للانفصال نجاة بأنفسهم عن ذل التهجين، فلما استيأسوا منه خلَّصوا نجياً.

أوهام النقاء العرقى التى ثبتت واستقرت فى عقول أهل الشمال، كما فى الجنوب ـ فى حالة القبائل المتسيدة (master tribes)ـ هى نتاج لأفكار وتصورات ذاتية تستخدم نظرية التفوق والتميز الموروث لتبرير السيطرة على الآخر. وما كانت هذه الأوهام لتصبح ذات بال، لولا النتائج الاجتماعية المؤذية التى ترتبت عليها. من أكثر تلك النتائج إضراراً بالمجتمع، ظاهرة إسناد الأدوار فى المجتمع تَبَاعاً لتقسيم ثقافى عرقى مُسبق، مما قاد، بمرور الزمن، إلى تعميق الظلم وعدم المساواة. فالمظالم الاجتماعية فى السودان ارتكزت على بنية تحتية ثقافية معقدة، لها أساطيرها الخاصة عن الذات والآخر، وصحبها تواطؤ جماعى فى باطن العقل. تلك البنية الثقافية التحتية الماكرة ابتدعت لها أمثالاً تَكْسِب بها قدراً من المصداقية لدعاواها بأن بعض البشر ما خلقوا إلا لأداء وظائف معينة. تخيل! سَجَم الحلة الدليلها عبد أى (ويل لقرية يكون دليلها عبداً)؛ أو العبد كلما زاد سنه قلت قيمته، أى

(كلما طعن العبد فى السن قلت قيمته وجدارته) . ومغزى المثل الأول هو أن العبيد ليسوا بذوى جدارة للقيادة، أما المثل الثانى فيؤكد أنهم لا يصلحون إلا للعمل العضلى. والأمثال، كما نعرف، هى حافظة الوعى الجمعى. كان من الجائز احتمال مثل تلك الأمثال إبان حقبة العبودية باعتبارها ملازمة لطبيعة ذلك النظام الردىء، وكانت العرب تقول:لا تطعم العبد الذِراع فيطمع فى الكُراع. ولكن الحال يختلف عندما تُزجى مثل تلك الأمثال فى استهانة غريبة بعد عقود من انتهاء العبودية، ولا يُعنى بها إلا أحفاد العبيد "الأرقاء، أو من ينتمون للقبائل التى كانت نهباً للاسترقاق. أوهام التفوق والسيادة هذه لاقت دعماً من السياسات التى، وإن لم تكن مخططة لتعميق تلك الأوهام، إلا أنها لم تكن أيضاً مخططة لإزالتها.

السودان: دولة أم وطن؟

قبل الولوج فى الحديث عن عناصر الهُوية الوطنية فى السودان، يجدر بنا أن نستكشف ما إذا كان هناك وطن سودانى فى الأساس. فى الحديث الشائع كثيراً ما يعتبر الناس أن الدولة والوطن شيئان مترادفان. هذا الخلط فى المفاهيم لا يقتصر على عامة الناس بل ذهبت إليه أيضاً المؤسسات الدولية الكبرى. فكما لاحظ كونور(٩)، دُشنت المنظمة الدولية الأولى (الأمم المتحدة)، والتى هى فى الأساس تحالف بين الدول، كاتحاد بين الأمم. وعلنا نشير إلى أن ميثاق الأمم المتحدة نفسه هو ميثاق للشعوب، وليس ميثاقاً للأمم أو الدول، فديباجته تبدأ بالآتى: نحن شعوب الأمم المتحدة. وعلى أى، استكمالاً لإشاراتنا فى الفصل الثانى إلى قضية القومية، قد نحتاج إلى إلقاء إضاءة كاشفة على موضوع القومية أو الوطنية باعتبارها أُعلومة يُهتدى بها فى تحديد الهُوية.

نبدأ أولاً بالتعريفات لنقول أن جميع قواميس العلوم السياسية تميز بين الأمم والدول. فمن ناحية، تُعرّف الدولة على أنها مفهوم قانونى يصف كياناً اجتماعياً يحتل إقليماً محدداً، ويدار بواسطة مؤسسات سياسية عامة وحكومة فاعلة، أما تعبير الأمة فيطلق على كيان اجتماعى يتشارك أفراده أيديولوجية محددة، ومؤسسات عامة، وعادات مشتركة، وشعور بالتجانس(١٠). إن أخذنا بهذا التعريف، يتضح أن مفهوم (الأمة) كأيديولوجية أو كسلوك

جماعى، رغم تضمنه بعض السمات الموضوعية، هو مفهوم ذاتى يحدده الاختيار الشخصى، وتغذيه الخيالات العامة. فى حين أن الدولة تظل مفهوماً سياسياً قانونياً تؤطره معايير قانونية وسياسية بحتة. ويصف أنطونى سمث[١١] الأمة بأنها مجموعة محددة من البشر تقطن إقليماً تاريخياً معيناً، وتتشارك نفس الأساطير والذكريات والثقافة الجماهيرية العامة، ويجمعها نظام اقتصادى واحد، كما يتمتع أفرادها بنفس الحقوق، والواجبات. على الجانب الآخر، عَرَّف سمث الدولة أنها مؤسسة عامة تمارس سياسات القسر والاقتلاع (coercion and extraction) ضمن حدود إقليم معترف به[١٢]. وسوف نبين كيف تنطبق أو لا تنطبق هذه الاعتبارات على حالة السودان.

فى الفصل الأول من هذا الكتاب، أشرنا إلى أن الدولة السودانية (بشكلها الذى نعرفه اليوم) لم تبرز إلى الوجود إلا بعد أن أحكم محمد علي باشا قبضته على البلاد. وفى الفصول التى تلت سعينا لأن نوضح أن تلك الدولة لم تُمنح الفرصة لأن تتحول طبيعياً (mutate) إلى وطن واحد، مما أدى إلى بقاء أقوام السودان على شتاتهم المتشظى بسبب سياسات عمدية كانت تهدف إما لتغذية الانقسام، أو لتكريس الهيمنة السياسية والثقافية. سعَّر من نيران الانقسام استدامة الأعراض التى نشأت من ثقافة العبودية فى القرنين الماضيين، أى ديمومة نظرة السيد للعبد التى نشأت فى الحقب الأولى فى المخيال الجمعى، وكان لها تداعيات سياسية واجتماعية. لم يخفف من وطأة هذه الخيالات جعل المواطنة أساساً لكل الحقوق والواجبات فى الدولة السودانية. صحيح أن المواطنة ارتباط حاسم بالأرض التى يقيم عليها الشخص، وليست ارتباطاً بالعرق، أو اللغة، كما هى عقد اجتماعى بين الأفراد الذين يتساكنون على هذه الأرض على اختلاف مللهم ونحلهم. ونظرية المواطنة لصيقة بالدولة المدنية (لا الدينية) لما فى الوطنية من رباط موضوعى ـ لا ذاتى مثل الدين والعرق ـ بين أبناء وبنات الوطن الواحد. ذلك العقد الاجتماعى، بطبعه، يرمى إلى تغليب الجوامع وتقليص الفوارق بين المواطنين. بهذا الفهم، لن ترسخ فكرة المواطنة فى العقل الجمعى دون الاعتراف بالتنوع والتعدد كحقيقة ثابتة وباقية فى كل السياسات، وليس فقط باحتمال (tolerating) التعدد. لابد أيضاً من توفير الحرية

الكاملة للتعبير عن هذا التعدد والتنوع فى كل مجالات الحياة العامة، وليس فقط الاكتفاء بالإشارة إليه فى النصوص الدستورية الصماء. بهذا وحده تزال كل المفاهيم والممارسات التى تعمق من الهيمنة، ويُعلَى من شأن احترام التنوع والتعدد. وقد حدد الأكاديمى ديفيد ميلر[١٣] ثلاثة شروط لتحقيق ذلك:

١ ـ تنقية الأجواء السياسية من الممارسات والرموز والأعراف التى تجسد القيم التى تتبناها المجموعة الحاكمة (القيم التى تكرس ظاهرة الهيمنة).

٢ ـ المشاركة الفعالة للجماعات المهمشة فى الحياة السياسية على قدم المساواة مع الآخرين، وتشجيعها على تأكيد الخصائص الثقافية المميزة لها.

٣ ـ حساسية صناع القرار السياسى نحو الاختلافات بين الجماعات.

وحسب قول ميلر فإن المواطنة التى لا تتميز بمثل هذا الشمول، ولا تعود بنفع ملموس على كل عناصر الوطن، لا جدوى لها.[١٤]

الطبقة السياسية فى الشمال ظلت تبرر دوماً (شأنها فى ذلك شأن كل المجموعات الحاكمة التى تزدرى الأغيار) حقها المزعوم فى السيطرة على أولئك الأغيار متساندة إلى مفهوم إرادة الأغلبية، والأغلبية تعبير إحصائى لا معنى له إن لم يُلحق بإطار مرجعى معين مثل: الأغلبية العرقية، أو الأغلبية الدينية، أو الأغلبية النوعية (الجنوسة). فما الذى سيصنع دعاة نظرية سيادة رأى الأغلبية إن قال قائل بما أن أغلبية أهل السودان (حسب إحصاء ١٩٥٦) هم من غير ذوى الأصول العربية (كل الجنوبيين، والنوبة، والبجة، والفور، وقبائل الغرب الأخرى)، يجب أن يعاد صوغ الهُوية الثقافية للسودان وفقاً لهذه الحقيقة؟ لهذا نقول أنه كلما كانت هناك رؤى متعارضة حول الهوية، لا يمكن ولا يجوز تحديد الإطار المرجعى لتلك الهُوية وفق معايير ذاتية. أصاب الدكتور النعيم كبد الحقيقة عندما لاحظ أن: «الأمم كثيراً ما تضم فى أحشائها أقواماً مختلفين تسيطر عليهم وتتسيد، وتعتبر أن الوضع الأمثل للتكامل الوطنى هو استيعاب هؤلاء الأقوام فى الثقافة السائدة، حتى إن كانت هذه الأقوام تمثل فى مجموعها أغلبية سكان البلد ككل».[١٥] لو طبقت الدول المبتلاة بالنزاعات والتشقق مفهوم سيادة إرادة الأغلبية (أياً كان تعريف تلك الأغلبية)، لما توحدت

مطلقاً دول مثل كندا (اختلافات لغوية)، الهند (اختلافات دينية وثقافية)، نيجيريا (اختلافات عرقية وثقافية ودينية)، لبنان (اختلافات دينية وطائفية). وفى سودان اليوم لا يعبر الإلحاف من جانب الإسلامويين ودعاة الصحوة الإسلامية على إعمال مبدأ سيادة الأغلبية فى السودان، إلا عن ذريعة لفرض نهج دينى معين على السياسة. تلك النظرة تجعل أيضاً من زعمهم أن المواطنة وحدها هى أساس كل الحقوق هُزالة سخيفة.

هذه الأفكار ربما كان لها رواج حتى ستينيات القرن الماضى حيث كان الاستيعاب الجبرى للأقوام المتعددين داخل الوطن الواحد مقبولاً كأداة لتحقيق الوحدة، إلا أن الأمور تغيرت بصورة جذرية فى عالمنا المعاصر. فالسودان الآن مُلزم باحترام العديد من المواثيق الدولية والإقليمية التى تنص على مبادئ معينة حول حقوق الأقليات. فمثلاً، تحظر المادة ٢٧ من الميثاق الدولى حول الحقوق السياسية والمدنية على الدول التى تضم أقليات عرقية، أو دينية، أو لغوية إنكار حقوق تلك الأقليات فى التمتع مع سائر أفراد الوطن بخصائصهم الثقافية، واعتناق الدين الذى يرغبونه وممارسة شعائره، وكذلك حقهم فى استخدام لغتهم الأصلية. كما تؤكد المادة ١/٢٢ من الميثاق الأفريقى الخاص بحقوق الإنسان والشعوب حق كل الأقوام (داخل الوطن الواحد) فى العمل على تطوير أنفسهم اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، مع إعطاء الاعتبار الكافى لحرياتهم وهُويتهم، فى ذات الوقت الذى يستمتعون فيه، على قدم المساواة مع الآخرين، بالتراث العام للإنسانية.

وفى حالة السودان، تعبير الأقليات ليس هو التعبير الأوفق، ولهذا نتوقف للتمييز بين أمرين وقع فيهما تخليط : الأقليات، والأقوام الأصلية. فنحن كثيراً ما نصف بالأقليات الجماعات الوطنية من سكان البلاد الأصليين، والذين لا تتفق عوائدهم، أو تتعارض خصائصهم الثقافية، مع السياق الثقافى السائد. هذا خطأ شائع، ليس فى السودان فحسب، بل وفى بلاد أخرى. فالأقباط فى مصر، والأكراد فى العراق، والإيمازيغيون فى الجزائر، ليسوا أقليات بل هم أقوام أصليون (indigenous peoples) فى بلادهم. وفى هذا الشأن تطور القانون الدولى تطوراً ملحوظاً، فمثلاً، تميز تقارير اللجنة الفرعية للأمم المتحدة لمنع التمييز ضد، وحماية، الأقليات، بين الأقليات والأقوام الأصلية. فالأقوام الأصليون هم

جماعة من الناس يتصف وجودها بتواصل تاريخى (historical continuity) يمتد إلى ما قبل غزو جماعات أخرى لها، وقبل الاستعمار، ولا تزال ترى نفسها ذات صفة تفرزها عن المجموعة السائدة فى القطر، وتسعى للحفاظ على، وتنمية، مواريثها الثقافية بهدف نقلها إلى الأجيال القادمة.(١٦) أما الأقلية فلا تمثل بالضرورة، وجوداً تاريخياً يسبق الاستعمار أو غزو أقوام آخرين للمنطقة، كما هى محدودة عددياً. الأقلية أيضاً، رغم انتماء أهلها للوطن، تتمتع بخصائص ثقافية، أو لغوية، أو عرقية، أو دينية تميزها عن التيار الثقافى، أو اللغوى، أو العرقى، أو الدينى الغالب. وطبقاً لهذا التعريف تعكف الأمم المتحدة على إعداد إعلان دولى حول حقوق الأقوام الأصليين ينص، فيما ينص، على احترام الحق الجماعى لهذه الأقوام فى المحافظة على، وتطوير هويتهم المميزة، وخصائصهم الثقافية، بما فى ذلك حقهم فى مطالبة الآخرين بالاعتراف بهذه الهوية.(١٧) فالذين نتحدث عنهم، إذن، هم من يعرفون فى الفقه الدستورى الجديد بالشعوب الأصلية (indigenous people) أى المجموعات التى «استقرت تاريخياً فى أرض معينة، ولها علاقة سلفية (ancestoral) بتلك الأرض، وتواصل وجودها فيها قبل غزوها من جانب أقوام وافدين، أو خضوعها لاستعمار أجنبى، ونمت وتطورت فى تلك الأرض بصورة متميزة (distinct)عن تلك التى تطورت بها المجموعة السائدة، كما هى عازمة على الحفاظ على خصائصها الموروثة ونقلها للأجيال المقبلة».(١٨) وكما سلف الذكر فإن قرارات الأمم المتحدة تنص على حق هذه الجماعات فى المحافظة جماعياً (collectively)على خصائصها وهوياتها، بما فى ذلك «الحق فى اعتبار نفسها كمجموعة أصلية والاعتراف لها بهذه الصفة»(١٩). وكما يعرف أهل القانون، تسبق حقوق الفرد حقوق المجموعة»فى منظومة حقوق الإنسان المعاصرة، كما تسبق حقوق المجموعة حقوق الدولة.

هذا هو العالم الذى نعيش فيه، وتلك هى القواعد التى تحكمه. فإن كان الذين يتصدرون الأمور فى السودان (حكاماً ونخباً ذات تأثير على السياسة) يجهلون حقائق هذا العالم الذى نعيش فيه، فتلك مصيبة. وإن كانوا يعلمون تلك الحقائق، ولكنهم غربوا وأولعوا بتكريس الهيمنة التاريخية معاندة للواقع الدولى الذى يحيط بهم، فلا شك فى أنهم سيحملون على ما

يتأبون. فلو كانت معاندة الواقع أمراً مقدوراً لأى حاكم، لفعلها بوريس يلتسين ضد دول وشعوب ظلت تخضع للروسنة منذ عهد بطرس الأكبر والملكة كاثرين. وكان يلتسين يومها يحاط بترسانة نووية، قلنا عنها أنها كانت تكفى لتدمير العالم ثمانى مرات. هذه المعاندة مُحال فى عالم أضحت تحكم الدول فيه مدونات مسلوكية، وعقود وعهود دولية، ورقباء على حقوق الإنسان والشعوب. وروم المُحال كمضغ الماء، لا يقدم عليه إلا أحمق.

جذور السياسات العرقية فى السودان

إن كان مفهوم الهُوية فى السودان، كما قال فرانسيس دينق، أمراً تحدده اعتبارات موضوعية لهان الأمر، واختصر الطريق إلى خلق وطن مستقر واحد. ولكن، يقول الكاتب، الهُوية فى السودان ليست دائماً وصفاً للحقائق المحايدة، بل أصبحت أيضاً معياراً لتحديد مكان الفرد فى المجتمع، مع كل ما يصحب ذلك من نتائج. يزعم الكاتب أيضاً، أنها أصبحت فى السودان نقطة البداية لتحديد من يحوز على ماذا، ومن يشغل أى منصب، ومن هو جدير بالاضطلاع بهذا أو ذاك الدور فى الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى البلاد.[٢٠] نتج عن هذه الرؤية المعلولة، كما تقول إحدى الدراسات، ظهور مجموعة من السياسات المعقدة التى يرمى أصحابها من ورائها التحكم فى المجموعة العرقية التى ينتمون إليها، وإدامة السلطة النسبية لتلك المجموعة على الجماعات الأخرى.[٢١] بعبارة أخرى، لا تقع المسئولية عن تلك السياسات المعلولة على عامة الناس، بل على النخب المتحكمة عليهم، والتى كثيراً ما تلجأ إلى إثارة أدنى الغرائز فى نفوس عامة الناس بمداهنتهم والإيحاء لهم بأنهم خير أهل السودان طُراً. بتلك المداهنة تسيطر النُخب على عامة الناس وتضمن تأييدهم للسياسات النازعة نحو الهيمنة على الآخر، ولا يهيمن على الآخر إلا تلك النخب المتحكمة. وهكذا لم يعد التراتب الاجتماعى أداة لتصور الذات، بل أيضاً معياراً لتحديد مكان الآخر.

بدهى أن تتحدى الجماعات التى طالها التهميش هذه السياسات المعقدة، إلا أنها لم تقف عند تحدى السياسات بل أخذت أيضاً تنظر بارتياب إلى البنية التحتية الداعمة لها. ومن المحزن أن ذلك الارتياب قاد، بدوره هو الآخر، وبصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلى

استنفار أدنى الغرائز فى الإنسان الآخر، وشحذ الوعى العرقى، وإستدعاء أسوأ ذكريات الماضى: ذكريات حقبة الرق. وإن نظرنا للرق نظرة موضوعية داخل إطار تاريخى، كما سعينا لأن نفعل، لما وجدنا فيه غير تعبير عن عوامل الإنتاج الاقتصادى فى المجتمعات القديمة، وعن الخلل الهيكلى فى توزيع السلطة والثروة وتوازن القوى فيها. ولكن إعمال هذا التحليل الموضوعى والسياقى لظاهرة الاسترقاق يستحيل فى مجتمع ما زالت الرواسب المتبقية من ثقافة العبودية متفشية فيه، ويظهرها بلطف ماكر (وأحيانا دون تظاهر بذلك اللطف) قسم من المجتمع تجاه القسم الآخر. نتساءل مرة أخرى، إن كنا فى الشمال قد تفكرنا ملياً فى علاقة تلك الرواسب بالأزمة السياسية فى السودان، أو أدركنا أن التخلى عن الاستعلاء الذى ولدته تلك الرواسب هو شرط وجوب لخلق بيئة مواتية للتعايش السلمى بين طرفى القطر. نتساءل أيضاً إن كان الذين يسرفون منا فى الترداد المكرور لمفهوم المواطنة كأساس دستورى للحقوق والواجبات، يعون النتائج المترتبة على تلك الأطروحة، خاصة ولكل أطروحة نقيض. حقيقة الأمر أن جميع النصوص التى أوردتها الدساتير حول المواطنة، لم تتبعها البتة إصلاحات فى المناهج التربوية بالصورة التى تعكس التنوع والتعدد بكل أبعاده التاريخية والراهنة، ولم يلحق بها تعديل على برامج الإعلام الجماهيرى الذى تسيطر عليه الدولة حتى يعكس أوجه التنوع الثقافى المختلفة. لا مكان أيضاً لهذه القضايا فى الأجندات السياسية للأحزاب، بالقدر الذى يعين على خلق وعى شعبى بين جماهير تلك الأحزاب بماهية التعدد. هل يعود العجز عن تحقيق كل هذا إلى محدودية خريطة الاهتمام السياسى؟ أم هو تعبير آخر عما وصفناه بالإجداب الفكرى وتبلد الحس السياسى؟ أو لعله تأكيد على أن الطبقة الحاكمة والنخب السياسية فى الشمال لا تريد إلا تكريس الهيمنة بأقل التكاليف: التعبيرات الدستورية المائعة دون أدنى سعى للتوفيق الجدلى بين الأطروحة ونقيض الأطروحة، والذى هو انقسام السودان إلى بلدين.

ظل الساسة والباحثون الشماليون كلما تناولوا قضية العبودية وآثارها الباقية فى المجتمع المعاصر، يلتمسون المعاذير لتلك الآثار، وينسبون ظاهرة الرق المشينة لشىء واحد: استغلال الإرساليات لموضوع تجارة الرقيق. ولا مشاحة فى أن الإرساليات قد استغلت موضوع الرق استغلالاً انتهازياً مكثفاً، ولا محاجة فى أنها عمقت من مخاوف الجنوبيين من الشماليين.

ولكن لو لم يكن هناك استرقاق، لما وجد الإرساليون ما يستغلون. فالرق في السودان ليس ظلاً بلا محتوى. ولعل السؤال الذى كان يجب أن نوجهه لأنفسنا فى الشمال هو: لماذا بقيت قضية العبودية، وظلت آثارها محفورة فى الذاكرة الجماعية لأعداد كبيرة من الجنوبيين وغيرهم من أهالى المناطق المهمشة، فى الوقت الذى تلاشت فيه تقريباً من ذاكرة الشعوب الأخرى فى أفريقيا؟ ففى تلك البلاد لم يعد موضوع الرق مكان اهتمام إلا عند المؤرخين. قد يكون أحد الأسباب هو الكبرياء الزائفة التى تحول بيننا وبين الاعتراف بأخطاء آبائنا وأجدادنا. وقد يكون السبب، رغبة كامنة فى الإبقاء على أساطير التميز العرقى كمبرر لإدامة مكاسب موروثة. والسبب الأخير (إن صح) يقضى حُكماً بتقسيم الشعب إلى سادة ومُسترَقين، أو مؤهلين للاسترقاق.

على المستوى الشخصى، سئل الكاتب مراراً بأسلوب استنكارى من جانب بعض الشماليين (ومنهم من يُفترَض فيه اعتدال الفكر): هل تتوقع حقاً أن يصبح قرنق رئيساً للسودان؟ ويغض الطرف عن أن ليس من مهام هذا الكاتب التقرير فى أمر من سيحكم شعب السودان، فإن السؤال يذخر بالمعانى، خصوصاً عندما يجىء من قبل سائلين ارتضوا العيش ناعمين فى ظل حكومات شمالية، مدنية وعسكرية، تصدرها حمقى منهم من هو أقرب إلى البراذين. للسؤال وجهان، الوجه الأول هو استنكار اختيارنا الوقوف بجانب قرنق، وهذا أمر لا نعتذر عنه، بل به نباهى مَن تآووا إلى بعضهم البعض خانعين لحكم البراذين:

إذا محاسنى اللاتى أُدِل بها
كانت ذنوبى، فقل لى كيف اعتذر
اهُزّ بالشعر اقواماً ذوي وَسن فى
الجهل لو ضربوا بالسيف ما شعروا
عَلَىَّ نحت القوافي من مقاطعها
وما عَلَىَّ لهم أن تفهم البقر

أما الوجه الثانى، فيتعلق بالتوجه العنصرى للسائلين، فالمسألة التى تطغى على عقول هؤلاء، فيما هو واضح، لا تتعلق بالتأهيل للحكم الرشيد، ولا بالسمات الشخصية المائزة

للحاكم، وإنما تتعلق بالبيئة الهابطة التي يفترض أن قرنق قد انحدر منها. وفي حالة قرنق، على وجه التحديد، نلمس سبباً آخر للسؤال: إقدام الرجل، كما قلنا، على قلب المناضد على السياسة السودانية، فلا هو بالرجل الذى قَدِروا على استتلافه بالمناصب والأعطيات (كما حدث مع غيره من قبل)، ولا هو بالانفصالي الذى كان سيريحهم بوضع الخطوط واضحة على الرمال. محنة هذا الهادم للتماثيل المقدسة هي تجاوزه لكل الثرثرة حول المواطنة وذهابه تواً إلى المعنى الحقيقي للفظ، وإلى دلالاته المؤثرة على الخطط السياسية، والسياسات الاجتماعية، والبرامج الاقتصادية والثقافية للبلاد.

كان في مقدور الشماليين والجنوبيين معاً التغاضي عن مرحلة العبودية في علاقات الشمال بالجنوب، باعتبارها مرحلة تاريخية عاشت مثلها كل الدول في الشرق والغرب، والشمال والجنوب. كما كان من الممكن أن يتعاطى المؤرخون الشماليون مع تلك المرحلة من التاريخ باعتبارها ظاهرة قد انتهت، كما فعل البعض،(٢٢) لو أفلحت حكومات فترة ما بعد الاستقلال في القضاء على كافة المظالم التاريخية والمعاصرة. فشل الحكومات في تحقيق ذلك الهدف لم يؤدِ فقط إلى ضياع كافة الفرص لتحقيق الوحدة والسلام، وإنما أهدر أيضاً الفرصة لمحو صفحة مخزية في تاريخ السودان من الخطاب السياسي لبعض الجنوبيين. مصلحة السلام والوحدة، بلا ريب، تقضي أن يواجه السودانيون تلك القضية بشجاعة، وصراحة، ووضوح. وربما يكون التغافل عن هذه القضية هو الذى حمل فرانسيس دينق للخروج بتعبيره البريع: ليس ما يقال هو الذى يسبب الانقسام، ولكن ما لا يقال.(٢٣) ولعل إلحاحنا على الأمر في هذا الكتاب هو محاولة لاستنطاق الصامت، واستكشاف غير المنظور.

من هم السودانيون إذن؟

نعود بالقارئ إلى الفصلين الثاني والثالث حيث ألقينا الضوء على استهجان الطبقة الحاكمة، وشريحة كبيرة من النخبة الشمالية، للثقافات الأفريقية غير العربية. ومع إدراكنا لحق هذه المجموعات في التفاخر بالثقافة العربية (كما نفاخر)، إلا أن إضفاء الطابع العرقي على العروبة أوقع أنصار العربية في حرج كبير، كما جعل الثقافة العربية نفسها محل اتهام. فبدلاً عن أن تكون العربية إنجازاً ثقافياً، أضحت ـ أو بدت ـ وكأنها سمة عرقية. إن

ازدراء أية ثقافة، فى بلد يموج بعرقيات وثقافات عديدة، حمق متناهٍ. كما أن الظن بأن فى الثقافات نسبية أو تراتبية ينم عن جهل بمضمون الثقافة، فكل البشر يعتزون بثقافتهم بصرف النظر عما يعتقده الآخرون فيها. وكما أوردنا من قبل، ظل العرب، مثل الأوروبيين، يتداولون فى أمر الثقافات الأفريقية بغير قليل من الزراية. فهى عند العرب ثقافات فجة غير مصقولة، تماماً كما يعتبر الأوربيون الفن الأفريقى فناً ساذجاً، والموسيقى الأفريقية موسيقى متنافرة النغمات (cacophonous)، والرقص الأفريقى شهوانى داعر (lascivious).[٢٤] ومهما كان من أمر هذه النعوت، فإن تلك الفنون ترتبط بالثقافة، بدرجة لا تقل عن ارتباط الأدب المتسامى (high-brow) بها. فالثقافة تمثل كلاً متكاملاً يجمع فى طياته كل عوالم المعرفة الإنسانية والحكمة، إذ تندرج تحته المعتقدات الدينية، والعادات والتقاليد، والقيم المعيارية، والبنيات الاجتماعية، والفنون المرئية، والموسيقى والرقص، والخرافات، والمأثورات الشفهية، والعلوم المنبثقة من البيئة الطبيعية المحيطة، بل والسحر، فما السحر إلا علم تنكب الطريق .(Science gone astray)

دعنا نحسن الظن بالنخبة السودانية القديمة ونقول أنها ربما كانت تسعى لتخليق هُوية سودانية تتجاوز الفوارق العرقية والقبلية، وتستند إلى الثقافة الإسلامية العربية المتفوقة، ويعززها التعليم، والإعلام الجماهيرى، والإرشاد الإسلامى. بيد أن الحماسة المفرطة التى صاحبت تطبيق تلك السياسة أفقدتها الصدقية، كما أكدت أسوأ مخاوف أهل الجنوب. تخيل هذا القول: إن السودان دولة عربية، ومن لا يشعر بأنه عربى، فعليه مغادرة البلاد. أطلق هذا التصريح الغريب وزير شمالى فى البرلمان الأول،[٢٥] رداً على طلب تقدم به عضو جنوبى فى نفس البرلمان يلتمس فيه اتخاذ الإنجليزية لغة رسمية لأهل الجنوب. تصريح الوزير لم يكن متمادياً فى عدوانيته فحسب، بل كان أيضاً بلا مبرر[٢٦]. ذلك النوع من التصريحات أعطى الساسة الجنوبيين ذخيرة لا تنفد فى حربهم الثقافية ضد الشمال. إن الاعتراف بأى لغة (غير اللغة السائدة) كلغة عمل، حسبما تقضى الضرورات، أمر ليس بالغريب، وليس أدل على ذلك من اعتماد البرلمان السودانى آنذاك اللغة الإنجليزية كلغة عمل. كما أن تبنى العربية كلغة رسمية لا يقتضى أن يكون السودانى المتحدث بها عربياً أو

غير عربى، فاللغة ليست أكثر من وسيط رمزى للتواصل بين البشر. هذا الموضوع عولج، كما أبنا فى الفصل الخامس، بقدر كبير من الحكمة فى اتفاق أديس أبابا. ولعل فرانسيس دينق كان على صواب عندما قال بعد اتفاق أديس أبابا إن الاعتراف بالبشر كما هم، واحترام خصائصهم الثقافية كما هى، يجعلهم أكثر رغبة فى تبنى النموذج الثقافى للمجموعات التى يتفاعلون معها، على نحو أكثر نجاعة من أى مسلك آخر.[٢٧]

على أن السودان بخلاف كافة البلدان العربية الأخرى، يتميز بأنه الدولة الوحيدة فى الوطن العربى التى يتحدث أهلها بمائة وثلاثين لغة أصلية[٢٨] تلك اللغات مازالت حية حتى بين الأقوام التى دانت للإسلام مثل النوبة والبجة، فى حين انمحت عملياً اللغات الأصلية فى كافة البلدان العربية الأخرى، ماعدا شمال أفريقيا(الجماعات الأمازيغية)، والعراق (الأكراد). وفى الحالتين حافظ المواطنون غير العرب على ثقافتهم ولغتهم باعتبارهما علامتين فارقتين فى تحديد الهُوية. وحتى فى مصر، التى كانت تُعرف قَبل الإسلام ببلاد القبط، وحيث لم يعد للغة القبطية أى دور فى الحياة اليومية للأقباط، لم يبدأ التعريب إلا بعد الغزو الإسلامى، وبقدر أكبر بعد سقوط الدولة العباسية فى أيدى التتار وهجرة آلاف العائلات العربية إلى مصر. عملية التعريب تلك استمرت فى العهدين الفاطمى والأيوبى حتى طال التعريب الأقباط، بل كل الجماعات غير المصرية التى ارتحلت إلى مصر مثل البربر والأكراد والشركس. هذا الاستعراب الطبيعى لم يحدث فى السودان، رغم تحول كافة أهل شماله وغربه وشرقه إلى الإسلام.

السودان، بلا أدنى شك، ليس هو البلد الوحيد فى العالم الذى يعانى من، أو يتميز (حسب الزاوية التى ينظر بها المرء للأمر) بالتعدد اللغوى. لهذا يفيد أن نستنير بما صنعته تلك البلاد بتعددها اللغوى. فمثلاً لا يحوى دستور الولايات المتحدة ولا دستور الاتحاد السوفيتى القديم أى مادة تحدد اللغة القومية. وينطبق نفس الحال على الدستور الإيطالى حتى ٢٦تموز/يوليو ٢٠٠٠ حين قرر البرلمان الإيطالى اعتماد اللغة الإيطالية دستورياً كلغة قومية.[٢٩] نجد أيضاً أن العديد من الدول متعددة اللغات أقرت أكثر من لغة رسمية واحدة، بغض الطرف عن الثقل العددى للجماعات اللغوية. مثال ذلك الإنجليزية والفرنسية فى

كندا، والفرنسية والألمانية والإيطالية والرومانشية (Romansch) فى سويسرا، وشيوع أكثر من سبع عشرة لغة فى الهند (بجانب الإنجليزية والهندوسيه). فاللغة المشتركة ليست، بالضرورة، أساساً لوحدة الأمة، وإلا فلِمَ توحدت كندا، أو الهند، أو جنوب أفريقيا؟

وكما فى حال المقومات الأخرى للهُوية الوطنية، ظلت الطبقة الحاكمة تتجاهل حقائق الحياة من حولها تجاهلاً تاماً، كما لو أن السودان حالة فريدة من نوعها. وربما يجد المرء عُذراً للقدامى الذين حال الانغلاق الثقافى بينهم وبين تبصر الواقع من حولهم، ولكن كان يخلد بالأجيال الحديثة التى ربيت فى زمان ثورات التحرير الأفريقية، وتغنت لـ جومو كينياتا الذى نعرفه، وكادت أن تجعل من باتريس لومومبا قديساً، أن لا تقتفى آثار أسلافها المنغلقين، أو تبقى على نفسها داخل محارة ثقافية مصطنعة، على الأقل فيما يتعلق بالقارة التى يتغنون بها. لا يحق أيضاً للنخب المعاصرة أن تغفل عن، أو تجهل، قرار قمة منظمة الوحدة الأفريقية التى عقدت فى حزيران/يونيو ١٩٨٥ (وكان السودان عضواً فيها)، حول تطوير اللغات الأفريقية، وتنمية الإحساس بقيمتها، كما لا ينبغى لها أن تجهل قرار اليونسكو الصادر سنة ١٩٩٥ (عام محو الأمية) الخاص بتشجيع دراسة اللغات الأصلية واستخدامها كوسيلة لمحاربة الأمية(٣٠). ولربما كان هؤلاء المنغلقون على أنفسهم لا يدركون أن ثلاثاً من المجموعات اللغوية الأفريقية الأربع ذات أصل سودانى. فباستثناء اللغة الخوسية (لغة الجنوب الأفريقى)، نلمح فى المجموعات الثلاث الأخرى (النيجرية ـ الكونغولية ـ الكردفانية) و(الحامية ـ السامية) و(النيلوية الصحراوية) أثراً سودانياً. ولعل هذا أوضح ما يكون فى التقارب الكبير بين اللغة الأمهرية والتقرانية من جهة، والنوبية ـ الكوشية، من جهة أخرى (المجموعة الحامية ـ السامية)؛ وبين لغة الشارى فى تشاد والمابان فى السودان، أو الدينكا فى السودان والولوف فى السنغال (المجموعة النيلوية الصحراوية). لا يليق أيضاً بالكتاب والأدباء السودانيين السهو عن نتائج مؤتمر الكتاب الأفارقة الذى انعقد بأسمرا فى كانون ثان / يناير ٢٠٠٠(٣١). ومن الواضح أن هؤلاء الكتاب والأدباء ما برحوا عاجزين حتى اليوم عن الوصول إلى ما وصل إليه المؤرخ البريطانى، بازل ديفدسون حول ماهية الثقافات الأفريقية والإسهامات العديدة التى قدمتها للحضارة الإنسانية بوجه عام.(٣٢)

ولعل الأمانة العلمية تقضى أن نضيف أن بين ساسة الشمال من فطن إلى أهمية اللغات المحلية، كما بينهم من استنكر فرض اللغة السائدة على غير أهلها. وكنا قد أشرنا من قبل إلى مذكرة عبد الرحمن على طه حول اعتماد اللغة العربية لغة رسمية للتعليم، واستخدام اللغات المحلية فى المستويات الدنيا من التعليم. نذكر أيضاً عبد الخالق محجوب، السكرتير العام للحزب الشيوعى السودانى الذى نادى فى إحدى وثائق الحزب الشيوعى:المسألة القومية/القبلية واللغات إلى التشجيع الفعلى للنمو الحر لثقافات المجموعات ولغاتها "حتى تصبح مكوناً عضوياً للثقافة السودانية. باستثناء هاتين المحاولتين تَفَلّت موضوع الثقافات المحلية من محاور اهتمامات كل الأحزاب. عبر عن موقف الحزب الشيوعى تعبيراً جيداً الأستاذ عبدالله على إبراهيم حين قال إن تفوق اللغة العربية يحدده الدور المحورى الذى تلعبه تلك اللغة فى الحياة العملية كوسيلة للتجارة، والتواصل، والتفاعل الاجتماعى بين أقوام السودان المتفرقين، ولا ينبغى تحديد ذلك التفوق عبر نصوص دستورية لا تعبر إلا عن خيلاء عرقية تلقائية. وكما قال الأستاذ عبدالله ":ود العرب (الشمالى المستعرب) يفرز خيلاء العرقية ببداهة وتلقائية، ويغرق فى تعصبه لمجرد أنه لم يفكر فى أى كائن آخر، وكأن الإقرار بتفوقه أمر مفروغ منه ولا يتطرق إليه شك أو تساؤل.[٣٣]

حرى بنا أيضاً أن نستهدى بتجارب العالم من حولنا، فإن أخذنا نيجيريا مثلاً، نجد أنها استقرت باختيارها على الإنجليزية كلغة رسمية مشتركة، فى ضوء استخدام النيجيريين المكثف لها، فى ذات الوقت بقيت لغات الهوسا واليوروبا والايبو وغيرها كلغات تواصل بين أهلها، وكوسيط للتعبير حتى عن الأدب الرفيع. وفى شرق أفريقيا انتخب أهلها اللغة السواحيلية (التى تأثرت كثيراً بالعربية) لغة رسمية مشتركة، خاصة فى كينيا وتنزانيا. أثبتت التجارب أيضاً أن أى محاولة تقوم بها جماعة لفرض لغتها على جماعة أخرى تنتهى دوماً إلى عكس النتائج المرجوة، بل قد تؤدى إلى ردود فعل حمقاء. فمثلاً، قام كل من أهل أذربيجان، وتركمنستان، وأوزبكستان بالتحول إلى الحروف اللاتينية عن السيريلية (Cyrillic) وهى لهجة سلافية قديمة تنسب للقديس سيريل، كتعبير عن رفضهم لمحاولات الروسنة فى عهد ستالين، فى الوقت الذى ذهب فيه الطاجيكستانيون لاستبدال الحروف

السيريلية بالحروف العربية لنفس السبب. وكان من أكبر حماقات ستالين سعيه لروسنة الثقافة فى دول آسيا الوسطى، وغلاظته فى التعامل مع من دعوا للحفاظ على خصائصهم الثقافية، بمن فيهم أكثر أهل تلك المناطق ممالأة له[٣٤]. وحدث شيء شبيه بهذا فى الولايات المتحدة الأمريكية التى تعتبر من أكثر المجتمعات تجانساً ثقافياً، عندما أخذت موجات المهاجرين الجدد تطالب، مع تبنيها للثقافة الأمريكية بوجه عام، بحفر موضع لثقافات أجدادهم فى المزيج الثقافى الأمريكى. وصفت خبيرة تعليمية تلك الحركة بأنها رد فعل طبيعى للمحاولات التى تقوم بها جماعات أمريكية لجعل الإنجليزية اللغة الوحيدة فى البلاد.[٣٥]

فى السودان سيطرت اللغة العربية على كل مناحى الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولم يكن هناك أى حاجز طبيعى أو صناعى يحد من السيرورة الطبيعية للتناضح (Osmosis) اللغوى عبر البلاد، والامتصاص الثقافى التلقائى من البيئة المحيطة. حدث هذا أولاً بسبب الميزات التى وفرتها العربية كلغة للتواصل بين الأقوام مختلفى اللغى، كما فى تعاملهم إلى ومى والتجارى. ثانياً لأن العقل البشرى جادة رحيبة تتسع لكافة صنوف الرأى والمعتقدات والأفكار دون أى عائق من العوائق التى يضعها الذين يسعون لتكبيل العقل. وفى حديث له عن انتشار العربية فى ربوع السودان الجنوبى، قال دوقلاس جونسون إن الحواجز الجغرافية الهائلة التى أعاقت حركة الأسلحة، والأساطيل الصغيرة، والقوافل، عجزت عن أن تكون عائقاً لحركة البشر، أو تحول دون تدفق اللغات والثقافات والأفكار[٣٦]. واللغة ليست وسيلة لنقل الأفكار فحسب، بل تلعب أيضاً دوراً هاماً فى تشكيل الفكر. ودون ريب، تقف المحاولات اليائسة التى قامت بها الإرساليات والمستعمرون لتقليص دور اللغة العربية فى الجنوب وإحلال الإنجليزية محلها، دليلاً حياً على أن القسر ليس هو السبيل الأمثل لمحو الثقافات أو إثباتها، هذا الدرس لم يستوعبه دعاة التعريب القسرى. كما أكدت التجارب التاريخية فى السودان أن الانتشار والتخلل الثقافى يتمان بصورة أكثر عفوية عن طريق وسائل غير سياسية مثل الموسيقى والأغانى. فأهل الفن يتوجهون بفنهم إلى عصب حساس فى الأمة هو المشاعر، وعلى المشاعر وحدها يراهنون.

كم كان جون فول صائباً حين قال: إن مستقبل السودان على المدى الطويل يتوقف على قدرة السودانيين على تطوير التوازنات المهزوزة إلى توليفة وطنية، والشعراء والموسيقيون هم رواد وحداة هذا الطريق. بقى أن ننتظر لنرى إن كانت القيادة السياسية للحكومة والمعارضة قادرة على اتباع أولئك الفنانين.(٣٧) لا نشك أبداً فى أن الثقافة العربية ستكون فى وضع أحسن أن ترك أمر نموها للسيرورة الطبيعية، ولإبداعات أهل الفن الذين يخاطبون الوجدان، بدلاً من إيكال أمرها إلى الساسة الانغلاقيين، والمهووسين الدينيين، والعنصريين من ذوى الخيلاء التلقائية. فالفنون تلعب بالصوت والكلمة والحرف على أوتار القلوب وحنايا الوجدان، ولا تعبر إلا عن أسمى العواطف فى البشر.

إن المحاولات الرامية إلى محو الثقافات السودانية غير العربية هى فى، حقيقتها، تعبير عن عصبية ثقافية (cultural pro partia)، والعصبيات الثقافية، كما يحدث التاريخ، قد تدخل بالأمم إلى نطاق الجنون. وكان من حسن حظ السودان أن المظالم التى عبر عنها الجنوب خاصة، كانت دوماً مظالم سياسية واقتصادية. ولكن من سوء حظه أن القوى السياسية التى كان فى مقدورها رد تلك المظالم، لم تفشل فى تحقيق ذلك فحسب، بل أُضفت على تلك الظلامات أبعاداً ثقافية ذات ظلال عنصرية، مثل تلك التصريحات التى كادت أن تجعل من قبول هيمنة اللغة العربية على المحيطين التربوى والثقافى شرط لزوم للانتماء الوطنى. نتيجة لذلك لم يعد الجنوبيون ينظرون إلى استخدام اللغة العربية فى الجنوب كوسيلة للتواصل اليومى بين البشر كما كانت دائماً، وإنما اعتبروها أداة أخرى لتحقيق مزيد من السيطرة من جانب الحاكم الشمالى. مع ذلك، نوقن أن اللغة العربية تستطيع أن تقوم بدور محورى فى تحقيق التجانس الثقافى داخل السودان شريطة أن لا يُقسر عليها الآخرون. فالوحدة الثقافية لن تتحقق أبداً عبر فرض التماثل؛ ولكن بإتاحة الفرصة لكل الثقافات كيما تتفتح، وتنفتح على بعضها، وتتلاقح. فالتجانس (homogenization) ليس رديفاً للدمج القسرى والهيمنة (hegemonization) ولو أعاد الشماليون قراءة تاريخهم جيداً لأدركوا بأن الامتصاص التلقائى كان هو السبيل الذى طرقته العربية عند دخولها للسودان، وأعطت ثقافة الشمال نفسها الصفة السودانية التى ميزتها.

قضية الهُوية في السودان غرقت أيضاً في مستنقع الأساطير المتصلة بالأنساب: أساطير النسب والسلالات وروابط الدم. تلك الأساطير لعبت دوراً هاماً في تحديد الهُوية العرقية في كل من شمال وجنوب السودان. وفي نطاق المنطقتين هناك أشكال ظاهرية وممارسات اجتماعية تحدد هُوية الجماعة المعينة مثل الملبس، ولون البشرة، والأسماء. ونستطيع القول أن افتعال الحواجز بين النفس والآخر يشكل عنصراً هاماً من عناصر بناء الهُوية العرقية، بل إن بعض المجتمعات المنغلقة على نفسها، كان ذلك بسبب حياتها الفطرية أو تمركزها في الذات، تتوهم أنها الكائن الوحيد في الكون. فعلى سبيل المثال، يوقن رعاة البقر في المنطقة الاستوائية في أفريقيا الشرقية (التَبوسا في السودان، والتُركانا في كينيا، والكَارامَجونق في يوغندا، وهم في الأصل قبيلة واحدة) أن مواطنهم هي أصل كل أبقار العالم ولهذا يحلون لأنفسهم الإغارة على القبائل الرعوية المجاورة لانتهاب أبقارها، ظانين أنهم يستردون حقاً سُلِب من أسلافهم. كما كان قدامى الإغريق يحسبون أن العالم كله ينتهي عند معبد هيركيوليس في غرب المتوسط، ولربما ذهب إلى مثل هذه الظنون موسى بن نصير وهو يقف بخيله عند الأطلسي: لو كنت أعلم أن وراءك أرضاً لاقتحمتها بحصاني هذا. فليس أهلنا في الشمال وحدهم هم الذين تستعبدهم الأوهام حول كينونتهم ودورهم المركزي في الكون، مع فارق بسيط هو أن المتمركزين في ذواتهم هؤلاء، ليسوا في فطرية رعاة الأبقار في أفريقيا الاستوائية، كما لا يعيشون في زمان الإغريق، وعهد موسى بن نصير، أو هكذا نتمنى. مع ذلك نقول، إن تجاوز الأوهام التي يصطنعها المرء حول نفسه أمر عسير، لأنه يتطلب تعالي المرء على أهوائه وانحيازاته الفطرية.

على أي، ذكر العالم الإنثربولوجي كنيسون أن ليس في السودان أي سلالات ثابتة؛ إذ تميزت التغيرات داخل تلك السلالات بـ حذف أجيال بأكملها، ودمج الفروع ذات القرابة البعيدة (collateral) إلى الأصل، واستيعاب الغرباء داخل السلالات القائمة، واستبعاد الجماعات التي انتقلت بعيداً عن موطن الأسلاف (ancestral home)[٣٨] رغم هذه التحولات بقيت الأساطير المتعلقة بنقاء السلالات كحقائق ثابتة استأخذت فكر الناس ووجدانهم، ولم يبتغوا غيرها أمراً. أيضاً يقول كنيسون، أن بعض الجماعات السودانية

المستعربة ذهبت إلى إرجاع جذورها العرقية إلى زمن سحيق يمتد إلى ما وراء اسم الجد الأكبر للقبيلة ليصل ذلك الاسم بمهد قديم، وهو فى هذه الحالة الأرض العربية(٣٩). على أن كنيسون ربط أيضاً بين ربط مستعربة شمال السودان أنسابهم بالمهاد القديمة، وبين سجلات الأنساب التى احتفظت بها الشعوب الأفريقية. تلك الشعوب كما قال، ظلت تسعى هى الأخرى، إلى افتعال وشيجة بين الجد الأكبر للقبيلة وبين الله، أو بينه وبين زعيم روحى تقليدى، أو أحداث خارقة للعادة فى بداية العالم أو المجتمع(٤٠). على أن النزعة الدينية التى سادت مجتمع الشمال المستعرب كانت، بلا مرية، من أهم العوامل التى قادت إلى أسطرة الأنساب، فكثيراً ما افتعلت تلك المجموعات نسباً لجدها الأول مع آل البيت أو كبار الصحابة، علماً بأن ليس فى التاريخ ما يؤكد أن صحابياً واحداً وفد إلى السودان، وإن كنا نعلم أنهم هاجروا واستقروا فى الحبشة المجاورة. ومن المثير، أن أهلنا القدامى لم يختاروا غير القرشية نسباً، فلا كعباً أرضتهم ولا كلابا.

لنا أن نتساءل إن كان إدمان السودانيين المستعربين لافتعال تلك الأنساب هو من باب اللعنة التى لحقت بأبناء إبراهيم جميعاً. كتب القاص المعروف خورخيس لويز بورخيس بلغته الساحرة رسالة بعنوان أنا اليهودى. قال بورخيس وهو يسخر من أهله الذين أصبحوا أسرى للتاريخ: إن أهل الحضارات الفينيقية، والجرمانية، والمغولية، والبابلية، والفارسية، والمصرية، والهندوسية، والفاندالية، والقوطية الشرقية، والأثيوبية، والبريطانية، وحضارة البربر، وكذلك ليالى الإسكندرية وبابل، وقرطاج، وممفيس، لم يلجأوا أبداً إلى تعزى سلالاتهم بالآباء القدماء، تلك الموهبة لم تتمتع بها إلا قبائل البحر الميت(٤١). ولعلنا نضيف إلى قبائل البحر الميت، قبائل الصحراء العربية، والقبائل الضائعة (lost tribes) التى انحدرت من أصلابها ثم هامت على وجهها فى ربوع السودان.

هذه النزعة الدينية للتأصيل لا تقلل من أهمية الأهداف الدنيوية من ورائها، والتى استفضنا فى الحديث عنها، ألا وهى استدامة الحقوق الراسخة المدعاة. وربما كان ذلك هو السبب الذى يدفع بعض الجماعات الشمالية، بمن فيهم شريحة لا يستهان به من النخبة إلى نبذ الدعوة لهوية سودانية تحتضن كافة الثقافات لأن المنطق الداخلى لتلك الدعوة يهدم

الأفكار والأساطير التى قسمت السودانيين إلى عنصر متفوق بسبب أصله العرقى له ما يشتهى، وعنصر ذى عرق خبيث محمول بأصله على الدناءة. هذا الأسلوب المنحرف لمداهنة النفس، بل للحفاظ على الذات له مخاطره فى صراع الهُويات بين مستعربين لا يتنكرون فقط للمقوم الأفريقى (النوبى أو الزنجى) فى تشكيل شخصيتهم، بل ينكرون أيضاً الخصوصيات الثقافية لإخوتهم من سكان البلاد الأصليين، وبين جماعات أصلية تنكر، بحكم وجودها القَبْلى على الأرض، أن يكون لأولئك الوافدين أى حق فى تلك الأرض. عبر عن هذه المخاطر أكاديمى شمالى قائلاً، أنه فى ظل الدعاوى المتعارضة حول من هم أصحاب الحق الأصلى فى السودان، قد تقود المحاولات لإثبات أو نفى حقيقة من هم أهل البلاد الأصليين إلى هزيمة ذاتية لمن يلحون على تأكيد أصولهم العربية[٤٢]. الأكاديمى المدقق لا يصدر بهذا حكماً على صدق أى من الدعاوى المتعارضة (بين من لا يرى فى السودان إلا وجهه العربى، ومن ينكر عليه أى نسب عربى)، بقدر ما أراد أن يكشف عما فى هذه الدعاوى من اختلال منطقى. كان أصحاب هذه الرؤى المتعارضة سيريحون بعضهم البعض، ولا يخطئون وجه الصواب، لو اعترفوا بأنهم، قبل أى انتماء آخر، سودانيون. لو فعلوا لما أوقعوا أنفسهم فى ضيق، ولتعافوا نفسياً.

جماعات كُثر من بين الجنوبيين، كما سلف الذكر، ذهبت إلى وضع الشمال كله فى قائمة الاتهام بسبب الأخطاء التى ارتكبتها الطبقة الحاكمة، وعانى منها الجنوب أيما معاناة. من بين تلك الجماعات من حمله الغلو إلى مدى بعيد، حين أنكر على أهل الشمال النيلى انتسابهم العربى. وجه الخطأ فى هذا الإنكار هو أنه، رغم كل نظريات التسيد الشمالى ذات الطباع العنصرى الذى لا ينكر، لا يمكن لأحد إغفال أثر ثلاثة قرون من الأسلمة والاستعراب على شمال ووسط السودان منذ مملكة الفونج، وعلى غرب السودان منذ إعتناق سليمان سولونج (الأحمر) للإسلام فى دارفور. فإن نحينا جانباً الأساطيرْ المتعلقة بالأنساب، نجد أن الثقافة العربية الإسلامية قد استقرت كسمة مميزة للهوية الثقافية الشمالية، و إلا فبأى نعت يستطيع المرء أن يصف شعباً أصبحت اللغة العربية التى ارتضعها مع لبان أمه، هى وسيلته الوحيدة للتعبير؟ ولأى ثقافة يمكن أن يَنسِب أقواماً شكلت الثقافة العربية، لقرون عديدة، طريقة تفكيرهم ووعيهم بالحياة؟ فى هذا لا يختلف السودانيون الشماليون كثيراً عن

غيرهم من الشعوب المستعربة فى شمال أفريقيا (أهل المغرب الكبير) . فأهل المغرب، من الناحية الجينية، ينتمون إلى سلالة من كان يسميهم الرومان البربر (barbarians)(٤٣) إلا أنهم أصبحوا عرباً ثقافياً باتخاذهم العربية الإسلامية ثقافة لهم. تلك الثقافة لعبت دوراً محورياً فى تشكيل عالمهم الفكرى بأكمله، فى حين عجزت عن هذا الحضارات الفينيقية، والرومانية، والفاندالية. وفى الواقع، يعنى تعبير الأمازيغ الذى يطلقه «البربر» على أنفسهم: الشعب الحر، وذلك تعبير عن رفضهم الذوبان فى تلك الثقافات القديمة. وإن علمنا أن العدد الفعلى للقوات العسكرية العربية التى غزت أفريقيا (أفريقيا هو الاسم الذى أطلقه الجغرافيون العربى على برقة وبلاد البربر) لا يزيد عن عشرات الآلاف، ندرك بأن استعراب هذه المجموعات كان استعراباً ثقافياً. فكما حدث فى السودان، توافد على المغرب الكبير حشود من المهاجرين الذكور منهم الوعاظ، والتجار، والمرتزقة، واستقر بهم الحال جميعاً فى الموطن الجديد، ثم تزاوجوا مع أهله، خاصة فى منطقة الساحل التى كانت أكثر تطوراً من منطقة الجبال بحكم اختلاطها بقرطاجنة. عملية التمازج هذه بين المهاجرين والبربر تميزت بدرجة عالية من التسامح والاحترام للتقاليد المحلية. ومن بين هؤلاء المستعربين برز أئمة مرموقون فى الفقه الإسلامى مثل أسد بن الفرات، وحبيب بن سعيد، وسحنون صاحب المدونة الشهيرة فى الفقه المالكى. وقد زعم بعض البربر الانتساب إلى حِمير، وكانوا فى هذا أقل طموحاً من أهلنا الذين ذهبوا تواً بنسبهم إلى العباس بن عبد المطلب، كما يقول الجعليون، أو إلى الزبير بن العوام، كما يتظنى الحسانية. ونسبة «البربر» لحمير أنكرها ابن حزم إذ قال: «وادعت طوائف منهم (أى من البربر) إلى حِمير، وبعضهم إلى بر بن قيس عيلان. وهذا باطل لا شك فيه. وما علم النسابون لقيس عيلان ابناً اسمه بر أصلاً.(٤٤) لا ندرى ما الحكم الذى كان سينتهى إليه الشيخ القرطبى، ابن حزم، لو تطرق فى جمهرته إلى نسبة مستعربة السودان أنفسهم إلى قريش.

وسواس الحسب والنسب داء قل أن تتعافى منه الأمم، خاصة تلك التى لا تملك ما تفاخر به فى حاضرها. فالإيطاليون بكل إنجازهم المعاصر فى الفن والعمارة والصناعة لم يجدوا أنفسهم بحاجة لتذكير الناس كلما أمسى مساء وأشرق صباح بأنهم ورثة جستنيان ويوليوس قيصر وهوراس. ورثة الحضارة الرومانية أولئك، تركوا ماضيهم خلفهم بالرغم من

محاصرته لهم فى كل أزقة روما وأخذوا ينهلون من المعارف الحديثة، لأنهم أدركوا جيداً أن الحضارات كلها قامت على الاستعارة أو المثاقفة. فقد أخذ اليونان عن مصر، وأخذت روما عن اليونان، وأخذ العرب عن فارس، كما أخذت أوربا عن العرب. هذا الوسواس لا يصيب إلا الذين توقفت ساعاتهم عند أصولهم وأحسابهم الرفيعة، حتى وإن كان فى انتمائهم لتلك الأحساب شبهة. يقول صاحب المقدمة عن ذلك الوسواس: «قد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منها لذهابها بالحضارة، ويختلطون بالغمار ويبقى فى نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون أنفسهم به من أشرف البيوتات والعصائب، وليسوا منها على شيء».

لإثبات «فرية» النسب العربى لأهل الشمال، ذهب بعض المعلقين الجنوبيين للمقاربة بين مستعربة الشمال ومسلمى أفريقيا الغربية والشرقية، بجامع الأفريقية والإسلام فى كل. تلك مقاربة مغلوطة، فرغم أن مسلمى السهل (السنغال، مالى، النيجر)، أو الساحل الأفريقى (كينيا، تنزانيا، زنجبار). اتخذوا الإسلام ديناً، إلا أنهم حافظوا على لغاهم وخصائصهم الثقافية الأصلية، كما لم يتخذوا العربية أبداً لغة لهم، أو يتأثروا بالثقافة العربية كما تأثر بها أهل شمال السودان والشمال الأفريقى. بالإضافة إلى كل ذلك، عَمَّق من مشاعر الانتماء العربى فى شمال السودان جيرته المباشرة لمصر وللسعودية عبر البحر الأحمر، وقد روينا فى الفصل الأول أطيافاً من القصص عن تواصل السناريين والفور قبل مجيء الحكم التركى بالأزهر والحجاز. وبلغ اشتداد رغبة حكام دارفور فى تعلم العربية حداً تكشف عنه قصة أوردها المرتضى الزِبيدى فى مقدمة مؤلفه العظيم تاج العروس عن أن سلطان دارفور غير العربية قد بعث إليه بمبلغ ضخم من المال ليقتنى التاج. إن الوشائج التى تنمو بين أفراد أى مجموعة من البشر عبر روابط متينة، ظاهرة أو خفية، مثل اللغة المشتركة، والذاكرة التاريخية، والعادات، والتقاليد، والأحاسيس لابد من أن تخلق إلفة ومودة بين أولئك الأفراد، وفقاً لايزايا برلين. هذه الإلفة، فى تقدير برلين، هى حاجة إنسانية طبيعية ماسة لا تقل فى أهميتها عن حاجة الإنسان للطعام، أو الشراب، أو الشعور بالأمن والرغبة فى الإنجاب والتناسل.[٤٥]

هذه الرؤى المتصادمة للهُوية السودانية رؤى فاسدة من كل وجه لأنها لا ترتفع مع الواقع على حال ثابتة، فسادها فى تناقضها مع معطيات ذلك الواقع. فالسودانيون الذين يتحدثون عن هُوية سودانية أفريقية تستبعد المواريث العربية هم فى الواقع أعداء لأفريقيا، لأن أفريقيا بوتقة تتجمع وتتفاعل فيها مختلف الجماعات والثقافات والأعراق. هذا بالطبع، إن لم نعتبر الأفريقانية رديفاً للزنوجة. كما أن السودانيين الشماليين الذين ينكرون إنكاراً تاماً أن يكون للثقافات والأعراق الأفريقية أى دور فى تشكيل شخصيتهم وهُويتهم الوطنية، تكذبهم كل الظواهر، بدءاً من السحنة، وانتهاءً بالعادات والتقاليد والفنون.

الأسلوب الذى عالج به المفكرون الشماليون موضوع الهُوية السودانية منذ عهد المؤتمر كان وليداً طبيعياً، كما قلنا، للانغلاق الثقافى .(cultural insularity) لنأخذ، على سبيل المثال، كيف صوَّر الثقافة السودانية واحد من أبرز رموز الأحياء الثقافى فى سودان الأربعينيات من القرن الماضى، محمد أحمد محجوب، الفارس اللامع فى ذلك الجيل. ولعل بروز محجوب فى المجال الفكرى هو الذى جعل المؤرخين السياسيين من الجنوب والشمال(٤٦) يمحصون ما كتب للوقوف على حقيقة تفكير ذلك الجيل. ذكر محجوب أن الثقافة السودانية المميزة لابد أن تعتمد على التراث العربى الإسلامى وتغذى نفسها بالفكر الأوروبى، بهدف خلق فكر قومى حقيقى يعبر عن خصائص شعب السودان فى صحاريه وغاباته. تلك الآراء وردت فى محاضرة هامة ألقاها محجوب فى عام ١٩٤٠(٤٧) ليبين فيها المسار الذى يجب أن تتخذه الحركة للحركة الفكرية السودانية لكيما تحتل مكانها فى عالم الفكر الإنسانى. فما هى المعالم التى حددها المحجوب لتهتدى بها تلك المسيرة ؟

جاءت المحاضرة تحت ثلاثة عناوين فرعية: ماضى السودان البعيد والقريب، تأثير الثقافة الإسلامية والعربية، أثر البيئة على الثقافة. وفى البدء، اختزل المحاضر ماضى السودان البعيد والقريب فى دخول العرب السودان، فى حين اختصر التاريخ النوبى المضىء إلى مجرد حقبة تأثر فيها السودان بالحضارة الفرعونية الوثنية وبـ الديانات السماوية الأخرى. هذه الديانات السماوية "الأخرى التى لم يذكرها الأديب اللامع بالاسم، هى المسيحية التى سادت شمال السودان (وليس جنوبه) لسبعة قرون. وربما لم يكن كل جيل

محجوب، أو الإسلامويون المعاصرون، على دراية بأن أول شخص غير يهودى(gentile) تم تعميده مسيحياً كان سودانياً(٤٨). ولكن اختصاره للحضارة السودانية (بل الأفريقية) الأولى إلى مجرد حاشية على متن التاريخ يُجسِم الضباب الذى غشى الذاكرة التاريخية لمفكرى فترة ما قبل الاستقلال فى الشمال. فالحضارة النوبية التى ازدهرت كحضارة أفريقية، منذ عام ٣٥٠ قبل الميلاد وإلى عام ٣٥٠ بعده، لم تكن حضارة تأثرت بالفرعونية، بل حضارة أصلية ترعرعت وازدهرت بجانب الحضارات الرومانية، والمصرية اليونانية، والفرعونية، ولهذا ينبغى أن تكون مصدر فخر لكافة السودانيين. وكان طبيعياً أن تنمو تلك الحضارة وتزدهر، حيث نمت وازدهرت، لاستقرار أهلها على ضفاف النيل. فالمجموعات المستقرة وحدها هى التى يتوفر لها الوقت لتطوير حياتها إلى ما هو أبعد عن أمور المعاش. ذلك الاستقرار لم تعرفه المجتمعات التى ظلت تلهث وراء الكلأ والماء فى السودان الوسيط. وإن كانت نظرة مثقفى السودان فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضى. للحضارات السودانية الزاهية مثل حضارتى مروى وكوش بهذا القدر من الاستهانة، فمن البدهى أن لا يولوا أدنى اهتمام لثقافات السودان الأصلية الأخرى.

هذا النهج فى التقويم، لا يفصح فقط عن غياب للحس التاريخى مثير، بل أيضاً عن قراءة للتاريخ ممعنة فى الخطأ. فارتباط أهل شمال السودان بالعروبة والإسلام ليس بأكثر من ارتباط بلدان المغرب بهما، بل إن بلاد المغرب الإسلامى كانت هى الرافد الأساس للإسلام الشعبى فى السودان، إذ جاءت منها إليه أكبر الطرق الدينية مثل القادرية والتجانية والشاذلية. مع ذلك، لم يجحد أهل المغرب الإسلامى (تونس والجزائر) مواريثهم التى سبقت الإسلام: الرومانية، والقرطاجينية، والأمازيغية. وكان الرئيس الجزائرى، عبد العزيز بوتفليقة موفقاً عندما سعى مؤخراً، رغم أجواء التطرف الدينى المحموم الذى ساد الجزائر، لاسترداد سان أوغسطين الأفريقى إلى أهله. ففى افتتاح ندوة عن سان أوغسطين نظمها المجلس الإسلامى فى الجزائر وجامعة فريبورج قال الرئيس بوتفليقة: لقد عاش سان أوغسطين وطور فكره قبل نزول القرآن، ولكن هذا لا يجرد أعماله من صفتها الإنسانية المستلهمة من الكتب السماوية من إبراهيم إلى موسى وعيسى. أضاف الرئيس الجزائرى أن الاحتفاء بأوغسطين يعيد للجزائر جزءاً هاماً من تاريخها(٤٩). وكان الرئيس الجزائرى أكثر

براعة عندما أصدر مرسوماً رئاسياً يجعل الأمازيغية لغة وطنية (أقره البرلمان الجزائرى من بعد فى أبريل ٢٠٠٢). ولا شك أن حال الجزائر يختلف عن حال جنوب السودان، إذ كانت العقيدة الإسلامية هى اللحمة والسدى فى وحدة عربه وأمازيغه. تلك الوحدة جعلت العربى والأمازيغى يقفان كتفاً إلى كتف فى ثورة التحرير، وفى تلك الثورة قدم الأمازيغ للثورة الجزائرية بعضاً من أعظم قادتها: زيروت يوسف، وبلمهيدى العربى.

السودان أيضاً ليس أكثر عروبة من سوريا والعراق والأردن، فسوريا لم تتنكر لتراثها الرومانى فى تدمر الذى تأسس فى فترة حكم اوداينانسوس وزوجته زنوبيا؛ والعراق لم يغفل تاريخه الآشورى والبابلى؛ والأردن ما برح يحتفى بآثار النبطيين فى البتراء. فما خطبهم ورثة الحضارة النوبية العظيمة يجحدون فضلها ويتنكرون لها؟ ألأنها بعيدة ونائية (الأمر الذى لا يشكل سبباً معقولاً) ؟ أم لأنها محسوبة على الوثنية ؟ إن كان الأمر كذلك، فتلك نظرة لا تجدر إلا بـطالبان. ما يدهشنا أكثر، هو أن تلك الكوكبة من مفكرى الشمال الذين ظلوا دوماً يتطلعون لمصر يستلهمونها، لم تستهد أبداً بالاحترام الذى ظل يكنه رموز الفكر المصرى للتراث الفرعونى. لم تَستهدِ بما كتبه نجيب محفوظ (كفاح طيبه، رادوبيس)، أو بما عمل على تحقيقه الراشدون من ساسة مصر من أجل تعميق الوعى الوطنى بالتاريخ بين الناشئة مثل قرار وزير التربية، على ماهر فى عام ١٩٢٦ بجعل زيارة الآثار الفرعونية جزءاً من المناهج الدراسية لغرس حب الوطن فى نفوس الأجيال الجديدة، أو بما نظمه أحمد شوقى من خرائد فى تمجيد مينا وخوفو وسيتى. وكان قول شوقى فى هؤلاء الفراعين الوثنيين ذائعاً وشائعاً بين من كانوا يدمنون قراءة «الشوقيات». فى السودان:

مـشت بمنارهم في الأرض روما
ومن انوارهم قبست اثينا

نضيف إلى ذلك إقدام مصر مؤخراً على إحياء مكتبة الإسكندرية (Bibliotheca Alexandrina) التى أنشئت فى عهد وثنى، وقيل إن عمرو بن العاص هو الذى أمر بإحراقها، وهو أمر فيه قولان(٥٠). نخشى أن يكون إفراط ذلك الجيل من مفكرى الشمال فى تأكيد الهُوية العربية الإسلامية على حساب كل المواريث الثقافية الأخرى، وافتراضهم

أن تاريخ السودان لم يبدأ إلا بدخول العرب والإسلام إليه، تعبيراً عن عقدة نقص تجاه العرب الآخرين خارج السودان، قادت، بدورها، إلى عقدة استعلاء تجاه غير العرب داخله. فمستعربة الشمال الذين يعيشون فى تخوم الوطن العربى (من الناحية الجغرافية)، والذين دخلوا فى رحاب الإسلام بآخرة (من الناحية الكرونولوجية) لا يرضون لأنفسهم إلا أن يكونوا عرباً أكثر من غيرهم من العرب، ومسلمين أكثر إسلاماً ممن عداهم من أمة محمد.

فى محاضرته، قال المحجوب أيضاً، إن السودان كان قطباً جاذباً للمهاجرين من اليمن، والحجاز، والحبشة. هؤلاء المهاجرون، فيما روى محجوب، استقروا فى موطن هجرتهم وتزاوجوا مع أهله، ثم اتجهوا جنوباً ليطردوا السكان الأصليين إلى أعماق الجنوب حيث ظل هؤلاء يحتفظون بثقافاتهم الأصلية. صحيح أن هذه هى الكيفية التى تخلقت بها المستوطنات البشرية فى السودان فى الفترة التى تلت سقوط الدولة النوبية، غير أن ملاحظة محجوب العابرة حول تلك العملية أغفلت قروناً من التواصل بين البشر، والتهجين بين الجماعات العرقية، والتداخل بين أساليب الحياة والأعراف والتقاليد. ذلك التفاعل التاريخى الذى خلف أثراً فى الشمال والجنوب معاً، وأسهم فى تشكيل الهُوية السودانية، لم يكن له وجود الخريطة الثقافية التى رسمها المحجوب للسودان. لهذا لم يكن غريباً أن لايرى فى الجنوب غير ظواهره الجغرافية: الغابات، أى أن أعماق الجنوب لم تعد إلا بُعداً ايكولوجياً للحركة الفكرية السودانية. ولكن الأوطان ليست ممتلكات عقارية، وإنما هى عقار يقطنه بشر لهم تاريخ معين، وخصائص ثقافية مميزة، وطرائق مختلفة للتعبير عن القيم الإنسانية. وفيما يلوح لنا، ظل بعض مفكرى الشمال من جيل محجوب يحسبون، أو يرغبون فى، أن تبقى تلك الممتلكات عقاراً غير مأهول.

قلة الاهتمام بالثقافات الأفريقية السودانية أو تعمد إنكارها، عقّد من أمره مسلك شمالى يثير الريب. فجميع الدساتير السودانية منذ استقلال السودان، كما أوردنا، تضمنت، بصورة أو أخرى، بنوداً تتعلق باحترام التعددية الثقافية للبلاد. ولكن التاريخ الذى فرغنا تواً من قراءته يثبت أن ذلك الاحترام كان قضية مفتوحة، إذ لا تمثل تلك الثقافات المتعددة (باستثناء الثقافة العربية) جزءاً من الوعى الوطنى، ولا مكان لها، كما أسلف الذكر، فى السياسات التى تشكل ذلك الوعى: لا مكان لها فى المناهج الدراسية، ولا فى برامج

الإعلام، ولا فى الحفريات الأثرية (فى الجنوب والغرب)، ولا فى الفنون. وكما أكد أديب شمالى مراقب، المكان الوحيد لتلك الثقافات هو المتحف الأنثروبولوجى الآيل للسقوط فى الخرطوم(٥١). وبالطبع، نتحدث هنا عن العقل الرسمى ومقاصده، لا عن الجهود الفردية للمبدعين من أهل المغنى (محمد وردى مثلاً)، والتشكيليين (إبراهيم الصلحى وأبنائه)، وجموع الشعراء والقاصين الذين سعوا فى إبداعاتهم للتعبير عن هذا التنوع، وعلى رأس هؤلاء الشاعر الفحل الراحل، محمد عبد الحى .هذا التناقض بين النصوص الدستورية والممارسات العملية لا يعكس تخبطاً فكرياً وسياسياً فحسب، وإنما يوحى أيضاً بدرجة عالية من العجز الأخلاقى. فكيف يتسنى لمن يسعى جاهداً إلى إبادة كافة الثقافات باستثناء الثقافة المسيطرة من أجل تحقيق التماثل والوحدة، الحديث عن احترام التعددية الثقافية ؟

مفكر شمالى آخر انتهى به الرأى إلى أن الثقافة العربية قد اختلطت تماماً وتمازجت فى شمال السودان مع الثقافات الأفريقية للدرجة التى أصبح فيها الشمال تجسيداً حياً لأفريقيا أكثر من الجنوب(٥٢) . هذا رأى صائب، وكنا سنصفق لصاحبه الأكاديمى المعروف، لو أعترف بأى قيمة للثقافات الأفريقية فى السودان، ولكن ليس عندما يقول أن كل الثقافات الأفريقية المعاصرة، والمعتقدات التقليدية، وحتى الحضارات الوثنية التاريخية مثل الحضارة الفرعونية والحضارة النوبية، لا تستحق جميعها أى تقدير(٥٣). ثمة خطآن فى تلك النظرة، أولاً القول بأن الحضارات تُقَوم بموقفها من الأديان، أو موقف الأديان منها، يعبر عن موقف أيديولوجى، ولا يصدر عن قراءة موضوعية للتاريخ، واستنطاق علمى لأحداثه، أو حكم عقلانى على ماهية تلك الحضارات حسب الفهم المتعارف للحضارة. وإن نهجنا هذا النهج فى الحكم على الحضارة العربية قبل الإسلامية لحكمنا بإلغائها من جدول حضارات العالم بسبب من وثنيتها. ثانياً أى محاولة لتفسير التاريخ تفسيراً إثنياً أو طائفياً يخرج بالمؤرخ من دائرة التحليل الموضوعى للتاريخ إلى حيز التبرير الأيديولوجى.

من الواضح، إذن، أن مفكرى الشمال فى الماضى، وطائفة من المفكرين المعاصرين، يرفضون الثقافات الأفريقية لأنها أولاً "بدائية فى تقديرهم، ولأنها ثانياً لا تتفق مع النموذج الثقافى الذى يحتذون، ولا مع النماذج الثقافية الغربية التى تبنوها. على أن مفهوم البدائية أمر فيه قولان، فمثلاً، يقول العالم الأنثروبولوجى ايفانز برتشارد أن كلمة "بدائى تحمل

فى طياتها معانى منطقية وزمنية، (logical and chronological)، والمعنيان كثيراً ما اختلطا حتى فى أذهان كبار العلماء(٥٤). فبعض الثقافات قد تنسب إلى البُداءة لأنها تمثل طوراً أدنى من أدوار النشوء بالقياس إلى ثقافة أخرى أكثر حداثة (المفهوم الزمنى)، وبعض آخر يُعتبر بدائياً بحساب القيم المعيارية التى يقيس بها المؤرخ الثقافات. على أن القياس لأى ثقافة لن يكون علمياً إن لم يسترشد بمعايير موضوعية وإنسانية شاملة. ولا جدال فى أن المفكرين الشماليين الذين تناولنا أمرهم قد استكانوا لأحكام الجغرافيين العرب حول السودان (بلاد السود)، بالرغم من أن أولئك الجغرافيين قد أدخلوا أهل بلادنا (النوبة والزنج) فى زمرة أولئك السودان. هؤلاء المفكرون استراحوا أيضاً أيما راحة للمفاهيم الأوروبية عن أفريقيا، دون أن يَعِنّ لهم أنهم جزء لا يتجزأ من أفريقيا التى كان يتحدث عنها الأوروبيون. ولربما وجد هؤلاء المستريحون حلاً للتناقض الداخلى فى هذه الأغلوطة فى تمثيلية زائفة: نحن أحفاد العباس والزبير بن العوَام، أهل العزة القعساء والأُرومة الطاهرة، مع آبائنا جئنا وهكذا سنبقى قرشيين إلى أن يُفنى الله الأرض ومن عليها. لهذا لم يعسر على هؤلاء إغفال مواريث السودان النوبى القديم، ناهيك عن ثقافاته المعاصرة "وضيعة الأصل. فتمجيد القديم (الحضارة النوبية) تركوه للمؤرخين وشعراء الملاحم الذين جاءوا من أوطان قصية وكانوا أكثر وعياً بمساهمة السودان التاريخية فى إثراء التراث الأفريقى والحضارة الإنسانية بصفة عامة مثل ليوبولد سنغور وشيخ انتا ديوب، وبول بريمان(٥٥). لو تفكروا قليلاً لأدركوا أن الحضارة الفرعونية والحضارة النوبية يمثلان ظاهرة لا مثيل لها فى التاريخ، انتقال الحضارة ضد التيار من الشمال إلى الجنوب. والمراد هنا ليس هو أن نحيا فى الماضى، بقدر ما هو أن لا نتبرأ منه، خاصة إن كان فيه ما نفاخر به.

لحق الترابى مؤخراً بطائفة العرب المتأفرقين فى السودان. قال فى تصريح لأحد الصحفيين الأمريكيين أن السودان صورة مصغرة من العالم الأفريقى، فشرق السودان جزء من القرن الأفريقى، وغرب السودان جزء من غرب أفريقيا، وشمال السودان جزء من شمال أفريقيا، وهذا الوضع يؤهله تماماً للارتباط بكل أفريقيا(٥٦). من الناحية الجغرافية لا اعتراض لنا على حكم الترابى، ولكن أين هو موقع أفريقيا فى خريطة ترابى الثقافية؟ أبان ذلك فى حديث صحفى آخر قال فيه أن الإسلام فى السودان تتهدده الأخطار من جانب

أمريكا التى لا تفقه شيئاً فى هذا العالم، ومن جانب الأفارقة الذين لا تعكس أفكارهم إلا طبيعتهم البدائية[٥٧]. وإن كانت حقاً هذه هى طبيعة الأفارقة، فلماذا تستبد النشوة بالترابى (أو بغيره) ليكون السودان عالماً مصغراً للبدائية؟ حديث بعض القادة الشماليين بلسانين عن انتمائهم الأفريقى، يصدم النفس، ليس فقط لإبطال بعضه بعضاً، وإنما أيضاً لخلوه من الفطنة، إذ لا يتنبه هؤلاء، مع فرط حديثهم عن وحدة القارة، أن وحدة أفريقيا لا تتحقق إلا عند الاعتراف بكل تعددها الثقافى، وتنوعها العرقى، من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب. لذلك فإن الذى يعمل جاهداً لتحقيق التماثل الثقافى قسراً فى بلاده (العالم المصغر لأفريقيا) على حساب التنوع الثقافى فيها، ليس له إلى تلك الوحدة سبيل.

فى الآونة الأخيرة بدأت الجبهة، بعد فشلها فى غزو أفريقيا فكرياً، تتردى بوشاح أفريقى كجزء من إستراتيجيتها الجديدة للإنفكاك من عزلتها. ففى اجتماع فى شباط/ فبراير ٢٠٠١ لقمة دول الصحراء والساحل التى أصبح السودان عضواً فيها، تحدث للصحافة مصطفى عثمان اسماعيل، وزير خارجية السودان عن إنجازات ذلك الاجتماع. ومن بين الإنجازات، عدّد تبنى مشروعات لتعزيز الثقافات الأفريقية بالتعاون التام مع المؤسسات التعليمية والإعلامية[٥٨]. صدور ذلك التصريح من جانب واحد من وزراء النظام الذى جعل من إبادة الثقافات الأفريقية فى بلده واجباً مقدساً، هو قمة المغالطة والمخادعة. ولا يظنن راعى الثقافة الأفريقية الجديد أنه يَختِل الناس من حيث لا يعلمون، إذ لا شك فى أن عدداً غير قليل من الذين يؤمنون صادقين بتعزيز الثقافات الأفريقية، فى داخل السودان وخارجه، سيتساءلون عن مدى تعزيز النظام داخل بلاده للثقافات السودانية "الأفريقية فى المناهج الدراسية أو فى برامج الإعلام؟ يتساءلون أيضاً عن كم من السودانيين الأفارقة غير المسلمين يرى وجهه ووجه أهله فى تلك البرامج. استحقار النظام لعقول الناس بلغ به حداً جعله لا يأبه بتناقض أقواله مع أفعاله فحسب، وإنما أيضاً بالتصادم البالغ بين أقوال رموزه حول الموضوع الواحد، وفى نفس الأفق الزمنى. ففى حديث لوزير العدل، المرحوم عبد العزيز شدو أمام مؤتمر البرلمانات العربية ورد ما يلى: "نناشد الدول العربية بدعم النظام الإسلامى فى السودان، حماية للإسلام والعروبة من هجمة أفريقية مسيحية[٥٩]. هذا الاستغراق فى خداع النفس، لكيلا نقول الكذب، لا يليق بحكومة، ولا يخلد بحاكم صاحب

رسالة. كما أن الذى ضاق ذرعاً بمواريث أهل السودان الثقافية والتعليمية التى لا تتفق مع رؤاه، لا يملك، فيما نحسب، كبير وقت لتعزيز الثقافة الأفريقية. هذه المواريث أخذ النظام فى تحطيمها عبر التشغيب المعرفى فى الراديو والتلفزيون، وتسخير تلك الأجهزة لذوى السقف الفكرى المتدنى من الفقهاء لإصدار الفتاوى النابية عن الحجم الشرعى لذكر الرجل بدلاً عن بث المعارف الحديثة. وكأن ليس فى هذا التشغيب ما يكفى، انطلق النظام ليشحن المناهج التعليمية بخرافات وأفكار ضارة لا تورث إلا الشحناء، وتمحو ذاكرتهم الجماعية. ليس أدل على ذلك من استعمار الجبهة لمجلة الصبيان لتستبدل فيها طرائف عمك تنقو والأقاصيص التى تربى الناشئة على معرفة بلادهم، وسبل كسب العيش فيها، بأحاديث عن الجهاد، الفريضة الغائبة. أسفنا كبير على مآل واحدة من أكبر الدرر فى تاج وزارة المعارف، جلاها وثبتها على ذلك التاج معلمون نابهون أماجد: بدءاً بمكى عباس، أحمد الطيب أحمد، فخر الدين محمد، وود الشيخ وانتهاء بشرحبيل أحمد الذى دُفع للهجرة بقلمه وقيثاره إلى حيث يستجيد الناس القراءة والسماع. قولوا لنا بربكم: كيف يطيق احتمال الثقافات الأفريقية من عجز عن احتمال عمك تنقو؟

إمعاناً فى التضليل والرواغ تضمن دستور الجبهة الذى صاغه الترابى فى عام ١٩٩٨، مادة (المادة ٢٧) تتحدث عن حرمة المجتمعات الثقافية وتنص على أن يُكفل لكل مجتمع أو جماعة من المواطنين حق الاحتفاظ بثقافتهم الأصلية، ولغتهم، وممارسة شعائر دينهم، ولا يجوز إجبارهم على طمس كل ما سبق أو التخلى عنه. تلك كلمات جميلة حقاً، ولكن الواقع بعد إقرار الدستور، ظل على ما كان عليه قبله. ونعيد إلى الأذهان، ما أوردنا فى الفصل السابق من روايات عن إجبار الفتيان الجنوبيين الذين ارتحلوا إلى الشمال على التحول للإسلام، واستغلال المعونات الغذائية كأداة لذلك التحول، وإعلان الجهاد، لا كحرب سياسية من أجل الحفاظ على وحدة الوطن وسلامة أراضيه، وإنما كفريضة على المؤمن لحرب الكفار والمشركين، وهدم دور العبادة المسيحية.

بعد صدور ذلك الدستور (فى عام ٢٠٠٠) وقع حدث كاشف لا يُلقى الضوء فقط عن النفاق، بل أيضاً عن اللامبالاة التامة التى تتصف بها الجبهة تجاه الأديان الأخرى. ذلك

الحدث أوردناه فى كتاب سابق(٦٠)، ولا نمل من ترداده. ففى ١ تشرين أول/أكتوبر من ذلك العام، ضم البابا يوحنا بولس الثانى إلى أسرة القديسات بالكنيسة السيدة جوزفينا بخيته، وهى من أهل دارفور. وكانت بخيته قد وقعت فى الأسر أثناء حملات الرق فى جنوب السودان وظل الشراة يتداولونها حتى انتهى أمرها إلى يد القنصل الإيطالى بالخرطوم، الذى صحبها معه إلى إيطاليا حيث ترهبنت فى فينسيا. وخلال الحرب العالمية الثانية لعبت الراهبة السودانية دوراً محورياً فى حماية أهل شيو (إيطاليا) من القصف المدفعى مما قاد إلى تكريم الأب المقدس (البابا) لها فى سنة ١٩٩٢ تقديراً لجهودها الإنسانية. وفى عام ٢٠٠٠ ضمت بخيتة رسمياً إلى قائمة القديسات بالكنيسة. فى أى بقعة من المعمورة عندما يطوب (beatify) أحد أبنائها وبناتها فى عداد القديسين لا يمر الحدث مرور الكرام، فالبلاد التى تقدر أبناءها النابهين، وبناتها الناجحات، تحتفى بنباهتهم ونجاحهم، وتفاخر بهم. ذلك حدث لم تأبه به وسائل الإعلام فى السودان، بل تركته لكنائس الأمريكيين السود، وللصحافة الخارجية. الرحلة المدهشة التى قطعتها تلك السيدة السودانية الفريدة من نوعها، من مرحلة العبودية إلى مرتبة القديسات، لم تكن جديرة بالتنويه، ناهيك عن الإشادة، فيما يفترض أن يكون وطنها، وبين من يزعمون أنهم أهلها. ولكن مشكلة القديسة بخيتة هى أنها لم تكن فقط تنتمى إلى البلد الخطأ، بل كانت أيضاً تعتنق الدين الخطأ. وما برح القوم يتحدثون عن احترام التعدد والتنوع فى السودان، وعن سماحة إسلامهم.

عقب كل هذه السياحة الثقافية، من هم السودانيون إذن؟ هل هم قوم لا تبين أصالتهم، ولا يعكس تميزهم الثقافى إلا الاستعراب، كما تفكر شريحة كبيرة من النخبة فى الشمال؟ أم هم أفارقة محض ترتبط هويتهم برباط وثيق مع هوية أفارقة جنوب الصحراء، كما تفكر بعض النخب فى الجنوب؟ الجواب عندنا، لا هذا ولا ذاك. ففى زيارة له لخمس دول أفريقية (نيجيريا، السودان، أثيوبيا، مصر، ليبيا) فى مطلع سنى الاستقلال، أفصح المؤرخ البريطانى الكبير، ارنولد توانيبى عن رغبته فى دراسة الرؤى المتصادمة حول صراع الثقافتين العربية والزنجية فى القارة. وكان المناصرون لفكرة الزنوجة (negritude) يقولون أن أفريقيا الحقيقية هى أفريقيا السوداء، إذ فى تقديرهم أن ثقافات أفريقيا السوداء تتمتع

بإبداع مستقل عن أى مؤثرات نابعة من الشمال. تحدى توايبنبى هذه النظرية وتساءل: :ألم تلعب مصر دوراً رائداً فى التاريخ منذ بزوغ الحضارة؟ ألا تشكل مصر جزءاً حقيقياً من أفريقيا ؟ أبان المؤرخ فى كتابه أيضاً مدى إسهام حضارتى مروى وكوش فى إثراء الثقافات الأفريقية، مما يجعل من السودان صورة مصغرة من القارة. وحول السودان المعاصر، قال توايبنبى إن المحاولات التى يقوم بها شمال السودان لقسر الجنوب على انتهاج أساليب للحياة متماثلة مع أساليب حياة الشمال، قد تكون ذات مردود عكسى، لأن التحام الجنوب بالشمال لن يتم إلا بإرادته الحرة، وبوقوفه مع الشمال على قدم المساواة. وكان أبرز ما قال توايبنبى هو أن مشكلة أفريقيا كلها هى مشكلة سودانين (الجنوب والشمال). هذه الفروق الدقيقة فى العلاقة المتبادلة بين السودانين (الشمال والجنوب)، وبين السودان التاريخى وأفريقيا، وأثر كل هذا على القارة بأجمعها، لم يدرك أبعادها بعد المتعصبون فى الشمال والجنوب معاً.

الدين والهُوية الثقافية

يتضح مما سبق، أن هناك شريحة كبيرة من مفكرى الشمال تعتقد أن العروبة والإسلام هما المحددان الوحيدان للهُوية السودانية. هذا الافتراض الخاطئ قاد إلى استقطاب ثقافى حاد، ولربما لو أخذنا البعد العربى وحده كمحدد للهوية لهان الأمر؛ لأن اللغة العربية، كما أوردنا، أصبحت برضاء أهل السودان جميعاً هى لسان التواصل الوحيد والمقبول طوعاً. أما الدين فمحل خلاف، حتى بين مسلمى الشمال أنفسهم. فالادعاء بأن الشمال المسلم بأسره يؤمن أن الدين هو المحدد الرئيسى للهُوية الوطنية، ادعاء لا يسنده برهان على المستويين الإدراكى والامبريقى. لا مرية فى القول أن الهيكل الاجتماعى فى شمال السودان (وليس فى السودان) قائم على الإسلام، وقد تطور الإسلام تاريخياً ليصبح أساساً للقيم المعيارية التى يحتكم إليها المسلمون فى شمال السودان. مع ذلك أبقى مسلمو الشمال، كما قلنا الفصل السابع على عوائد توارثوها لا يقرها الدين، كما تلبثوا عند ممارسات لا يحلها. مع ذلك ما برح مسلمو الشمال يوقنون أن تلك الممارسات والعوائد لا تخرم من دينهم شيئاً، وظل الإسلام نبراساً هادياً لهم، ومحدداً هاماً لهُويتهم. ظلوا أيضاً يستمسكون بمحددات أخرى

لهويتهم، شأنهم فى ذلك شأن شعوب إسلامية آخرى لعبت الخصائص والسمات اللغوية والعرقية والإثنية دوراً فى تشكيل هويتهم. ولاحظ البروفسور هاليداى أن اتخاذ الإسلام من قبل البعض شعاراً لتحديد الهوية ما هو إلا "مخطط يستغله أولئك الذين يريدون السيطرة على، أو استئصال، من هم من أصل إسلامى (حالة نظرة الغربيين للدول الإسلامية أو المسلمين المهاجرين للغرب)، أو ادعاء كاذب ينبع من رغبة فئة داخل المجتمع الإسلامى فى التحكم فى فئات اجتماعية أخرى وفقاً لتفسير خاص للإسلام واعتباره التفسير الشرعى الوحيد الموثوق به[٦١]. وثمة دليل كاف على صحة رأى هاليداى؛ ففى الغرب اليوم اتجاه متنام لوضع المسلمين من مختلف الأجناس واللغات والثقافات المتباينة فى قالب واحد، ومعاملتهم - بسبب إسلاميتهم - على أنهم إرهابيون وهمجيون وجنس بشرى متبلد الشعور، أو أنهم، بصفة عامة، غير قادرين على التجاوب مع الحضارة الغربية. وفق هذا التعميم لا يرى الغربيون كبير بونٍ بين المسلم المصرى والتركى والمغربى والباكستانى. وثمة أكثر من دليل على نعت هاليداى بالكذب للادعاء أن الإسلام هو العامل الرئيس لتحديد الهوية، مثلما ظل ينادى الإخوان المسلمون فى ذلك الزمان إلى أن هداهم الله جميعاً إلى صراط مستقيم اسمه المواطنة. ولعل فى انفصال بنغلاديش المسلمة عن باكستان المسلمة، وإلحاح الأكراد المسلمين فى العراق على إقامة دولة مستقلة، ونضال الإيمازيغيين (البربر) المسلمين للحفاظ على هويتهم فى الجزائر، ما يؤكد أن الدين لا يمكن أن يكون هو المقوم الوحيد لهوية المواطنين فى بلد متعدد الأعراق والثقافات. وما القول أن هناك هوية حصرية لأى مجتمع، تحددها المجموعة التى تنتمى لتلك الهوية غير مشروع سياسى يروم الاستحواذ على المجتمع باسم هذه الهوية[٦٢]، وليس تقريراً لحقيقة موضوعية.

نعم، الإسلام ديانة وثقافة، ونعم، لعب الإسلام الشعبى دوراً هاماً فى تكييف وعى أهل الشمال. ولكن أثبتت الشواهد أن التطرف فى الدين ليس بالأمر المرغوب عند مسلمى الشمال، ذلك كان مثلهم فى القرن التاسع عشر (المهدية)، وأكثر منه اليوم فى ظل حكم الجبهة. فعلى الجانب العملى روينا فصولاً عن استنكاف رجال الدين (المتصوفة والعلماء) لممارسات المهدية، تحديداً بسبب تجاوزاتها فى أمر الدين، واحتكارها للحقيقة، وتطرفها

الدينى الجامح. أما بالنسبة للإسلاموية المعاصرة فقد سَخِر مسلمو السودان من إمامة نميرى، وأدانوا المافيا الإسلامية التى جاء بها البشير، ولا يستطيع أى من الحاكِمين الإسلامويين اللذين حكما السودان باسم الدين فى القرن العشرين (نميرى والبشير) الادعاء بأن تديينهما للسياسة لاقى تأييداً شعبياً بين قواعد المسلمين، وإلا لما فرضاه عَنوة. فباستخدام القوة الغاشمة وحدها فرضا نظاماً دينياً للحكم على شعب معروف بتدينه غير المتعصب. هذه الحقائق التاريخية والراهنة تكشف زيف استنتاجات بعض المعلقين السياسيين فى السودان، والأكاديميين الغربيين الذين رأوا فى ظواهر الإسلام السياسى المعاصر تعبيراً عن توق عامة المسلمين إلى تديين السياسة وإحياء الشريعة. وليس من المنطق فى شيء الادعاء بأن الشعوب تحمل بالعصا والقوة الغاشمة لكيما تستمتع بما تتوق إليه. لم يفطن هؤلاء المعلقون إلى تجارب لافتة فى تجارب السودان الدستورية المعاصرة: إحياء دستور ١٩٥٦ شبه العلمانى فى تشرين أول/ أكتوبر ١٩٦٤ (عقب سقوط نظام عبود)، رغم كل المحاولات التى قام بها الإخوان المسلمون لتعديله فى خمسينيات القرن الماضى لكيما يتوافق مع الشريعة، واجتماع أهلِ السودان على دستور ١٩٥٦ فى أكتوبر لإقتناعهم بأنه الوثيقة الدستورية الوحيدة التى يمكن الإجماع الطوعى عليها، ثم تبنى نميرى لدستور شبه علمانى فى عام ١٩٧٣، واستمرار العمل به لمدة ١٠ سنوات فى كل هذه الحالات كان التوافق على دستور محايد فى موضوع الدين ضرورياً لتثبيت أركان السلام، وضمان وحدة البلاد. جاء، من بعد، إلغاء الأحزاب السياسية الشمالية التى تستند إلى قاعدة دينية للقوانين التى فرضها نميرى ونسبها للإسلام؛ وأخيراً تواضعت نفس الأحزاب مع الحركة الشعبية وبقية أحزاب الشمال على قرارات أسمرا فى سنة ١٩٩٥ حول الدين والسياسة. لا يغيب عن البال أيضاً النصوص المخادعة التى تضمنها دستور الجبهة (١٩٩٨)، والتى تناقض كافة المبادئ التى أرساها الترابى فى عام ١٩٦٨ كشروط مسبقة لوضع دستور إسلامى للسودان (مثل حرمان غير المسلم من الولاية الكبرى). كل هذه دلائل على أن الإرادة العامة لأهل الشمال المسلم، إن تم التعبير عنها فى جو ديموقراطى معافى وبعيد عن التزيد والابتزاز والقهر، لا تتجه أبداً إلى تديين السياسة.

وحول القوانين (الشريعة) التى يتوق المسلمون لتطبيقها توقاً عارماً فيما توحى به مقالات الاسلامويين ومنهم صادق المهدى، فإن الواقع أيضاً يُكذِّب تلك المقالات. وإن كنا ندرك الدوافع الأيديولوجية ذات الطابع الكوزمولوجى (حالة الإخوان المسلمين)، أو الطابع التراثى المحلى (حالة الصادق المهدى)، التى حدت بهما لتبنى فكرة تطبيق الشريعة، إلا أن العقل يعيا عن فهم صدور هذا الرأى من مثقف علمانى مستنير. كتب الدكتور عبدالله على ابراهيم يقول إن قوانين السودان الجنائية والمدنية مستوردة وتفترض «خلو السودان قبل الاستعمار من أقباس العدالة والشرائع.... وأنها أساءت إلى السودانيين فى عزتهم وخلقهم إساءة مرة». [٦٣] بدءاً نقول ليس صحيحاً أن قوانين السودان لم تستهد بالشريعة، فكثير من قوانين السودان المدنية، خاصة قوانين الأراضى (الشفعة، حقوق القصاد والمساقاة مثلاً) استلهمت الشرع أو العادات المرتكزة على الشرع، ولقضاة السودان أحكام بارعة فى هذا المجال. كما استلهم القانون الشريعة فى ضرائب العشور والتى حددت على ضوء أحكام الزكاة. وفيما هو واضح من المقال، اتخذ الأستاذ عبدالله رأيين لقانونيين عماداً لحجته، رأياً أبداه القانونى الضليع زكى مصطفى فى كتابه حول قوانين السودان تساءل فيه لماذا لم يستصحب قانونيو السودان الشريعة عندما أرسوا قواعد قانون بلادهم، ورأياً آخر نسبه لعبد الرحمن إبراهيم، القانونى الجبهوى الذى قلما يميز، حسبما خبرنا، بين القانون والأيديولوجية. قال القانونى الأيديولوجى أن بعض جوانب القانون الجنائى على طلاق صريح مع الأخلاق والأعراف الإسلامية، وتحد للشريعة لأنها أباحت الزنى طالما كانت المجامعة برضا، وأذنت باللواط طالما كان الفعل الجنسى مبنياً على الرضى. ولعله كان يشير إلى المادة ٤٣٢ من قانون عقوبات السودان القديم (الزنى بامرأة متزوجة)، والمادة ٣١٨ حول الاعمال المنافية للطبيعة.

الكاتب المحقق عبدالله رجل لا يأتى بالهواهى (اللغو من القول)، وله أفكار رصينة نقلنا عنها، ولكن قلمه زل عندما جزم الأمر حول قوانين السودان التى وضعها الاستعمار وأبقى عليها أذناب الاستعمار، ثم قال فيه بالثقة. كان حقيقاً بمثله التروى فى الموضوع، وفى

اختيار الأسانيد التى يرتكز عليها. فالدكتور زكى مصطفى، مثلاً، وهو قانونى يجرى ولا يُجرى معه، قد أتيح له ـ كما لم يتح لقانونى غيره ـ أن يعيد صوغ كل قوانين السودان إبان عمله كنائب عام. وفى ذلك أفلح فلاحاً كبيراً فى إعادة صياغة القوانين، هو ومن تعاون معه أو استرشد بهم (القاضى أبو رنات، القاضى مجذوب حسيب، القاضى عبد المجيد إمام، المحامى أحمد متولى العتبانى، القاضى محمد يوسف مضوى، عميد القانون محمد الفاتح حامد، أستاذ القانون سليم عطية) . تلك كوكبة من أهل القانون لا يضل أو يهلك من يستنجد بها. وفى تلك المراجعة المستأنية استصحب المراجعون الشريعة كما استهدوا بالتجارب السالفة، وبعوائد أهل السودان، وما استقرت عليه تجارب الأمم. من بين هذه القوانين قانون العقوبات لعام ١٩٧٤ الذى تبناه القضاة والمحامون كقانون نموذجى بديل لقوانين نميرى بعد سقوطه. ومن المثير أن الدكتور الترابى عندما كان نائباً عاماً وتوفر فى عام ١٩٧٨ على إعادة صياغة قوانين السودان حتى تتوافق مع الشريعة، لم يجد فى مواد قانون ١٩٧٤ ، والتى بلغت ٤٥٠ مادة، غير عشر منها تستوجب التعديل، وكانت جميع هذه المواد متعلقة بالحدود، أو ذات صلة بها. رغم ذلك لم يَدعُ الترابى إلى تطبيق الحدود كما وردت فى القرآن وفسرها الفقهاء، بل عطل بعضها وترخص فى تطبيق البعض الآخر.

لهذا فإن ما جاء به القانونى الجبهوى وجعل منه الباحث الأريب مسنداً لأطروحته يتناقض حتى مع ما انتهى إليه الترابى فى عام ١٩٧٨ ، ولعله كان يعبر عن فتوى أخرى للترابى فى تجليه الجديد (قانون ١٩٩٢) . ولا ننعى على أهل الايديولوجيات الانحراف الفكرى والمنهجى طالما أنه يكسبهم شعوراً بالرضا عن النفس (feel- good feeling)، غير أن الداهية المُنكر هى اختزال الشريعة كلها عندهم فى الزنى واللواط، ولربما لو طولبوا بأن يضيفوا لهما شيئاً آخر لأضافوا الشرب، ثم الإيحاء أن هذه البلايا كانت غريبة على السودان قبل حلول الاستعمار. ثمة أخطاء عديدة فى هذه النظرة، فأولاً نكرر ما قلناه فى فصول سابقة عن أن مدونة قوانين السودان تحتوى على قوانين لم تعرفها الشريعة، وهى الأعم، ولهذا كان من الطبيعى أن يستهدى فيها المشرع بالتجارب الراهنة للأمم (قوانين الصناعة، المصارف، تنظيم استخدام الأدوية والسموم، التعليم الجامعى) . وما قول الاسلامويين بقبول هذه القوانين لأنها لا تتعارض مع الشريعة إلا تحايل غير حاذق، بل تأكيد لأن الشريعة

التى يتحدثون عنها لا تتجاوز الحدود. وإن كان هذا هو الحال، فأين شموليتها التى تؤهلها لأن تكون مصدراً رئيسياً للتشريع؟ ثانياً لماذا يحسب التواقون لتطبيق الشريعة، بمفهومهم القاصر لها، أن تضمين الحدود فى القوانين الوضعية يكسبها شرعية إضافية؟ فأحكام الشريعة (بمعناها المحدود) ترقد بين دفتى الكتاب منذ أن تنزل على الأرض، مع هذا لم يزل بعض المسلمين يرتكب الموبقات، ويواظب عمداً على المعاصى وتعاطى المكروهات، وكما قال شاعرنا ود الرضى: من تعاطى المكروه عمداً غير شك يتعاطى الحرام. نعم، لم يزل المسلمون فى دنقلا القصية وديار الشايقية يستطيبون العرقى، وما انفكت شفاه مسلميه فى الجزيرة الزرقا وفى ربوع دارفور وكردفان التى ينحدر منها القانونى الفقيه تتلمظ شفاههم عند شراب المريسة. هذه عادات توارثوها من عهود سبقت تمسلمهم، والعادات رهينة لمعطيات نفسية واجتماعية وتاريخية بل وحياتية ينبغى أن يتجه إليها المصلحون. وكان الترابى (فى تجليه المايوى) أقرب إلى وجه الصواب عندما ترخص فى هذا الأمر بتحديد فترة انتقالية لتطبيق حد الشرب فى أقاليم السودان، وإجازته لغير المسلم وللبعثات الأجنبية، حتى فى الخرطوم. ثالثاً نلمس تشويشاً مقصوداً فى القول بأن إباحة الزنى واللواط تحد للشريعة وطلاق صريح مع الأخلاق والأعراف الإسلامية. فالقانون لم يبح الرذيلتين، وإنما أخضعهما للرضا. ذلك القانون ظل قائماً منذ حكومة الأزهرى الأولى، إلى عهد نميرى حتى سبتمبر ١٩٨٣ . وخلال تلك الفترات تعاور وزارة العدل السودانية وزراء بدأوا بالشيخ مدثر البوشى وانتهوا بالرشيد الطاهر بكر، كما اعتلى دست الوزارة فيها أشياخ مثل الشيخ محمد أحمد المرضى والشيخ على عبد الرحمن. كل هؤلاء لا يقلون إسلاماً عن التواقين لتطبيق شرع الله، بل هم أكثر تعبيراً عن ضمير الشمالى المسلم لأنهم لم يصلوا لدست الحكم على متن دبابة، وفى غفلة من أهله. جميع هؤلاء لم يجعلوا من قضيتى الزنى واللواط شغلاً شاغلاً لهم، فدعوى القانونى الأيديولوجى، إذن، بأنه يعبر عن نظرة مسلمى السودان للأعراف والتقاليد، دعوى زائفة. وأخيراً فإن الزنى واللواط كانا أمرين شائعين فى السودان منذ العهد التركى (دولة الخلافة الإسلامية) دون أن يتحول السودان بسبب شيوعهما إلى سدوم. كتب أحد الرحالة الفرنسيين الذين زاروا السودان فى ذلك العهد يقول: «ومن مظاهر حياة الانطلاق ازدحام البيوت بالجوارى، وانتشار البغاء بشكل ليس له مثيل

في مكان آخر على سطح الأرض. فتجارة البغاء تجارة رائجة، ومعظم بيوت المومسات كان في سلامة الباشا وفريق الترس، وأغلبهن كان من الحبشيات والزنجيات والمصريات والقليل منهن من السودانيات». (تاريخ مدينة الخرطوم ١٨٢٠ ـ ١٨٨٥، د.أحمد أحمد سيد أحمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠١). روى نفس الكاتب مرفوعاً إلى مصادره «واللواط في الخرطوم أكثر رواجاً من البغاء، ففي السوق والميادين العامة تشاهد الجماعة من المخنثين في ملابس النساء والكحل في عيونهم والخضاب في أكفهم، وكان رئيس اللوطيين شاباً قوياً في العشرين من عمره، ومن أسرة طيبة يمكن اعتبارها من أحسن العائلات البرجوازية في المدينة». (ص ٢٩٤).

الزني واللواط، كما قلنا، ظاهرتان تفرزهما ظروف اجتماعية خاصة، تلك الظروف لم تنجُ منها المجتمعات الإسلامية منذ العهد الراشد. فالزني، مثلاً، عرفته المجتمعات الإنسانية قبل نهي القرآن عنه، ورغم النهي عنه في الوصايا العشر في الكتاب المقدس. وفي الفصل السابع أشرنا إلى ما رواه الإمام السيوطي عن ظهور اللواط بين المحاربين المسلمين في صدر الإسلام، ولم تكن العرب تعرفه قبل ذلك العهد. كما ظلّ التغني بالغلمان طبقاً هاماً في مأدبة الشعر العربي، ودون القارئ أشعار الفاسق حماد عجرد، وديوان أبي نواس. والأخير، فيما نعرف، لم يكتف بالحداء بألوية السكر، بل أتبع ذلك بصور مقززة عن أحمده المرتجى في كل نائبة، والذي لم يُبالِ أن يقول له: «قم سيدي نَعْصَ جبار السموات». كان ذلك في عهد أبي حنيفة وصاحبيه، لا في عهد فقهاء الحيل والتقية. فعن فقهاء الحيل يُروى قولُهم في أحد المثليين أنه روح طاهرة في جسد قبيح، ونسب الفقيه خبثه إلى ما أسماه قرينه. ما نرمي إليه بهذه الإشارات هو التأكيد على أن هذه الظواهر، مع استقباحها، ضاربة في القدم، ولهذا من الظلم لأهل السودان تصوير بلادهم وكأنها أضحت مستوطنة للإثم، ثم الادعاء بأن كل هذه الآثام تعود لقانون مستورد.

الخطأ الأخير هو الحديث عن المنظومة القانونية الاستعمارية التي نريد استبدالها بالشريعة، وكأنها تنحصر في العقوبات الجزائية. فالقانون ليس مدونة للأحكام فحسب، بل هو نظام متكامل يؤطر المعايير الدستورية (سيادة حكم القانون، الفصل بين السلطات).

وينظم قواعد الحكومة بين المتقاضين (درجات التقاضى والاستئناف)، ويحدد الإجراءات الضابطة للتقاضى. فأين مكان هذا فى الشريعة كما يفهمها المتلاحون؟ فالنظام الإسلامى مع كل ما أرساه من قواعد للتقاضى، ومبادئ سامية للنصفة، إلا أنه لم يعرف، على امتداد تاريخه، فصلاً بين السلطات، إذ ظل الخليفة هو المشرع والقاضى والمنفذ فى العهد الراشد، بل فى دولة الرسول التى قال الترابى أنه أنشأها من جديد بعد خمسة عشر قرن. وإن كان فقهاء الجبهة لم يذهبوا إلى ما ذهب إليه الشيخ القرضاوى (الفصل السابع) من أن النظام البرلمانى الغربى وقواعد الإنتخابات المتعارفة اليوم هى الشورى بعينها، إلا أنهم سيلجأون، مرة أخرى، للتحايل غير الحاذق والقول بأن «شرع من بعدن»ا مستحب إن لم يتناقض مع الشريعة. هذا ليس هو السؤال، السؤال مرة أخرى هو إن كانت "الشريعة مصدراً أساسياً للتشريع فلماذا تُقصر على أدنى ما يهتم به القانون: القوانين الجزائية، وحتى هذه تُحصر فى الزنى واللواط والسرقة؟

ولعلنا أرجأنا الصاعقة لآخر الحديث رداً على من قال أن قوانين الاستعمار المستوردة "أساءت إلى السودانيين فى عزتهم وخلقهم إساءة مرة. فى العام ١٩٠٢ أصدرت حكومة الاستعمار قانون المحاكم المحمدية والذى ظل سارياً إلى عهد نميرى مع تعديل شكلى فى عام ١٩٦٧ . المادة الأولى من ذلك القانون تنص فى فقرتها ٦ (١) على اختصاص المحاكم الشرعية بالنظر فى قضايا الزواج، الطلاق، الوقف، الميراث، الوصية إلخ. ولكن الفقرة الثانية من نفس المادة، أى ٦ (٢) تركت للمتقاضين حقاً تقديرياً إن أرادوا الاحتكام لتلك المحكمة للنظر فى أى قضية مدنية طبقاً للشريعة، شريطة أن يكون قبول طرفى النزاع مكتوباً وموقعاً عليه من كليهما. خلال قرن كامل لم يلجأ أى متقاض مسلم إلى المحاكم الشرعية لتطبق الشريعة على دعواه. ومن الطريف أن المرة الوحيدة التى أُعملت فيها هذه الفقرة من القانون كانت عندما لجأ قبطيان للمحكمة الشرعية لتطبيق أحكام الشرع فى نزاع بينهما حول ورثة. وكانت تلك القضية، بما فيها من مفارقة، موضوعاً لبحث أعده المستر قوتمان، أستاذ القانون بجامعة الخرطوم ونشره فى عام ١٩٥٧[٦٤]. لهذه القصة دلالتان، الأولى هى أن الناس (المسلمين) عندما يكون لهم الطوع والاختيار فى أمر القانون الذى

يطبق عليهم، ينتخبون ما يرونه الأنسب. والثانية هى زيف الدعوى بأن مسلمى السودان يتوقون إلى تطبيق الشريعة، أو بأن عزتهم قد أسيئت بسبب عدم تطبيقها عليهم.

فى الجانب الآخر، تنص المادة ٣٨ من قانون القضاء المدنى القديم على عدم أهلية المحاكم المدنية للنظر فى قضايا الأحوال الشخصية بين المسلمين، إلا إن كان هذا برضا الطرفين. وفى مرتين فقط سعى متقاضيان مسلمان إلى المحكمة المدنية للنظر فى قضيتين تقعان فى اختصاص المحاكم الشرعية. المرة الأولى كانت عندما تقدم بالطلب على الحويرص فى دعوى ضد أحمد رمضان، ورفض القاضى عثمان الطيب الطلب لأنه جاء من طرف واحد؛ والمرة الثانية كانت فى عام ١٩٦٢ عندما تقدم ورثة الطيب المليك فى دعوى وراثة ضد زاوية الأحمدية، ولنفس السبب رفضت الدعوى. هاتان هما الحالتان الوحيدتان اللتان استنجد فيهما متقاض مسلم بالقانون المدنى للإفلات من تطبيق أحكام الشريعة عليه. لكن، أوليس من الغريب أن لا يحاول مسلم واحد عبر قرن من الزمان الاستنجاد بالشريعة من قوانين الطاغوت الاستعمارى رغم الرخصة التى منحها قانون المحاكم المحمدية للمسلمين؟ فمن هم، إذن، الذين أساء القانون الاستعمارى إلى عزتهم، أهم التجار، أم أهل الصنائع، أم المحامون، أم هم المودعون أموالهم فى المصارف الربوية؟ فإن كان بهؤلاء توق لتطبيق الشريعة عليهم فى القضايا المدنية، بدلاً من القوانين الاستعمارية، لفعلوا. ولسنا بحاجة للقول أن الذى لم تنزع نفسه مرة واحدة خلال قرن كامل لتطبيق أحكام الشريعة عليه فى القضايا المدنية، لن يتمنى عليها تطبيق الحدود.

ظهور الجبهة إلى ساحة الأحداث كان، على كل حال، رحمة خفية (blessing in disguise) فتطرفها وبلوغها بالاستقطاب الدينى إلى أقصى مدى، قاد إلى تفجير قضية الهُوية على نطاق واسع. فبالإضافة إلى التصدعات الأفقية التى تعانى منها البلاد، أحدثت سياسات الجبهة شروخاً رأسية. هذه الشروخ والتصدعات العميقة دفعت السودانيين للبحث عن هُوية وطنية جامعة بعيداً عن المعايير المتشددة لتحديد الهُوية الوطنية. بتعبير آخر، بدأ السودانيون فى إعادة صياغة معايير الهُوية الوطنية لتتسع حتى تضم فى قلبها كافة الهويات المتصارعة، من أجل الحفاظ على وحدة بلادهم، وإشاعة الاستقرار والسلام العادل

فى ربوعها. الحاجة إلى إعادة الصياغة تلك، برزت فى مجال الدين أكثر من أى مجال آخر، كما تبين خبرات القرنين الأخيرين. هذا أمر لن يتحقق إلا من خلال الفصل الدستورى بين الدين والدولة، وخلق أرضية متينة للتعددية تفسح مجالاً لكافة الأديان، والفلسفات السياسية، والأنظمة الاجتماعية لكيما تتعايش وتتنافس فى سلام وعلى قدم المساواة. فالدولة الدينية، سواء كان ذلك حسب نشأتها التاريخية، أو وفق التجارب المعاصرة من إيران إلى السودان، لا تفسح المجال السياسى لغير المسلمين، أو حتى للمسلمين الذين لا يشاركونها الرؤى. وتقول التجارب أن هذا النوع من الدول الدينية، رغم تكرارها القول عن سماحة الإسلام، لا توفر أدنى مجال للتعددية السياسية مثل ذلك الذى توفره الأنظمة الديموقراطية المعاصرة، والتى أخذ السودان منها بطرف. هذا الطرح لا ينفى الدين عن المجتمع، ولا ينكر على صاحب أى ملة الالتزام بأحكام ملته. ولربما لو لم يقع الاشتطاط والتزيد باسم الدين، واستغلال كل أجهزة الدولة ومؤسساتها وثرواتها وأدوات قمعها لتغليب دين على آخر، وإنكار حقوق المواطنين الذين لا يدينون به، لما طالب البعض بالعلمانية، ولما دعى البعض الآخر للفصل الدستورى بين الدين والدولة، أواستنكر آخرون حتى الإشارة للشريعة فى الدساتير كمصدر من مصادر التشريع.

إن إقرار الجبهة نفسها فى دستور ١٩٨٨ بالمواطنة كأساس للحقوق والواجبات بعد مرور أقل من عقد على حكمها، وإلغاء الإشارة إلى دين الدولة حسبما كان ينص عليه من قبل (الإسلام دين الدولة)، يعنى تهافت الأسطورة المركزية لفقه الجبهة الدستورى، ألا وهى إرساء السياسات العامة على أساس مبادئ دين واحد فى مجتمع تتعدد فيه الأديان، وفى ظل دولة عصرية مركبة لا تمت فيها عملياً أغلب القوانين بأدنى صلة للأديان ـ أى دين. وكما سبقت الإشارة، فإن أكثر من تسعين بالمائة من القوانين التى تنظم الدولة، والعلاقات ما بينها وبين المواطنين والشخصيات المعنوية، حسبما قضى به الترابى فى عام ١٩٧٨، لا تُستمد من الشريعة. ولهذا فإن جعل البعض من الشريعة مصدراً أساسياً للتشريع، فلن تدل كلمة "أساسى إلا على التزيد؛ وإن وصف هذا البعض الشريعة بأنها المصدر المُعرَّف بالألف واللام للتشريع، لجاز القول بأن كل القوانين السائدة فى السودان والتى لا أصل لها فى

الشريعة، قوانين غير دستورية. لهذا لم يبق لفقهاء الجبهة غير الركون إلى الرموز، وكأن الشريعة رموز. حقيقة الأمر، إن القوانين الوحيدة، خارج نطاق قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين، والتي عبر بها المسلمون عن «عزتهم» هي الحدود، وجوانب من قوانين الإثبات بالنسبة للمرأة. فالمرأة، كما سلفت الإشارة، منقوصة حق في الشهادة في دولة الجبهة، حتى وإن كان القاضي الذي تختصم أمامه، كما يختصم الرجال، امرأة. أوترى إلى أي مدى يقود الترنح بين النقائض؟ ندرك أزمة الجبهويين الذين يبحثون لهم عن هوية مميزة، فلو لم (يتشعبطوا) في هذه الأطروحات المتهالكة، لما بقي لهم ما يميزهم عمن سواهم من السياسيين. هذا الترنح الفكري بين دستور في عام ١٩٦٨ ودستور نقيض في عام ١٩٩٨، وبين قانون للعقوبات في عام ١٩٧٨ وآخر في التسعينيات التي تلته (١٩٩٢)، هو الذي جعل الجبهة تتعثر في سعيها نحو فردوسها الأرضي كمن أحرقت الرمضاء قدميه.

أياً كان الأمر، سواء كانت الجبهة قد قصدت حقاً التحول عن بعض مواقفها الزميتة بصوغها لدستور ١٩٩٨، أو ابتغت التحلي بلباس مستعار مصانعة للآخرين، فإن هذا في حد ذاته أصدق دليل على أن ما أسمته الثوابت الراسخة هو أبعد ما يكون عن الثبات والرسوخ. لقد هدد الإسلام السياسي خلال عقود ثلاثة (منذ الستينيات إلى التسعينيات في القرن الماضي) كيان وطن هش. والآن وقد وصلت البلاد إلى حافة الإنهيار، أصبح جلياً لكل ذي عينين أن النقيض لنظرية فرض الدين أو الثقافة من جانب مجموعة على أخرى، هو تقطيع أوصال السودان. ولكن بالتوازن الصحيح للقوى، سيصبح ما كان بالأمس مطلقاً، أمراً نسبياً. وفي اعتقادنا، لا يتطلع كافة السودانيين اليوم، مسلمين كانوا أو غير مسلمين (باستثناء غلاة الجبهة)، إلى شيء بقدر ما يتطلعون إلى وضع حد للبرنامج السياسي الذي رسمته الجبهة، وظلت تسير عليه خلال العقد الأول من حكمها. لقد عاش السودان، ومازال يعيش، تحت ظل أحزاب سياسية تستلهم أفكارها من المعتقدات الدينية، ولكنه لا يستطيع العيش في ظل أفكار نخبة تقوم على احتكار الحقيقة، وتتظاهر بأن الله أوكل لها مهمة التحكم في الوطن، بل وفي جسد وروح إنسانه. وما كنا لنثير أي واحدة من النقاط التي

أثرنا، لو جاءت الجبهة للحكم بإرادة الشعب، وسعت لتطبيق البرنامج السياسى الذى تعاهدت معه عليه، وكان ذلك فى إطار دستور يتم فيه تداول السلطة سلمياً. لهذا نعجب غاية العجب من قول من قال بأن الذى تصنعه الجبهة اليوم بالإسلام والمسلمين هو تحقيق لرغائب مسلمي السودان.

موقف الإسلامويين تجاه الجنوب لا يختلف كثيراً عن موقف المبشرين المسيحيين. خال المبشرون الأوروبيون فى القرن التاسع عشر أن دورهم الأساس فى أفريقيا هو إنقاذ أهلها من "الجوانب اللاحضارية فى الثقافات الأفريقية الأصلية[٦٥]. والحضارة التى يعنون هى تلك التى تستهدى بالقيم الفيكتورية المسيحية وفق خلطهم المضلل بين الثقافة الأوروبية والديانة المسيحية. الساسة التبشيريون فى سودان الجبهة لا يقلون تعالياً فى نظرتهم لإخوتهم فى الجنوب عن قدامى المبشرين، ويكادون يوحون بأن الله قد استوصاهم خيراً بهؤلاء القصر، أو أنهم مكلفون من العناية الإلهية لإنقاذهم من شر ما يعتقدون. هذا التفكير المنحرف الذى يقود البعض إلى الظن بأنهم مكلفون بإعادة تكييف البشر وهندستهم اجتماعياً، لا ينحصر فقط فى "إرساليى الجبهة. ففى رواية لمراسل صحفى من أفريقيا الجنوبية زار شاتام هاوس فى لندن للاستماع إلى صادق المهدى، وصف الصحفى الصادق قبل استماعه للمحاضرة بأنه "سياسى تلقى تعليمه فى جامعة اكسفورد، وأنه صاحب عقلية لا يستهان بها قد تمكنه من النجاح فيما فشل فيه العسكريون[٦٦]. ولكن المراسل الصحفي أُصيب بصدمة حياته عندما استمع إلى الزعيم السودانى يتحدث عن إعادة تكييف هوية غير المسلمين من السودانيين عبر ما أسماه الهندسة الاجتماعية (social engineering). قال الصحفى الجنوب أفريقى: تلك هى الأفكار التى ظللت أسمعها من أشد أنظمة الحكم بغضاً إلى نفسى. لقد أصابنى المهدى برجفة عندما استعرض وجهة نظره فى حل المشكلة الجنوبية. وحقاً لا يفكر فى إعادة تشكيل البشر إلا الفاشيون، أو أصحاب الرسالات الموهومة، وصادق، فيما نعتقد، ليس من الفاشيين. لقد شهدت أفريقيا جميع صنوف أصحاب الرسالات الحضارية الذين هبطوا عليها من كافة الدول الاستعمارية؛ ولكن لم تشهد أبداً إرساليين تحضيريين من داخل أراضيها، ربما باستثناء أولئك الذين نموا فى رحاب البلد الذى ينتمى إليه المراسل الصحفى؛ ويا لتلك من رفقة.

هؤلاء المهندسون الدينيون يجهلون طبيعة أنظمة الاعتقاد الأفريقية، بما فى ذلك تلك التى نمت فى بلدهم السودان. فألفاظ مثل الشرك والوثنية كثيراً ما ترد فى معرض أحاديثهم عن تلك المعتقدات. النتيجة المنطقية لإطلاق هذه الأوصاف على تلك المعتقدات، فى ظل نظام حكم دينى منغلق على نفسه كحكم الجبهة، هو إبادة معتنقيها عبر الجهاد ضد الكفر والشرك، بدلاً من تحليلها وتمحيص تطورها عبر التاريخ وصولاً إلى ممارساتها فى العصر الحالى، ووسائل التعايش معها. إن الدين ظاهرة عامة لم تخلُ منها كافة الثقافات منذ نشأة الخليقة لأن الأديان، إلى حد بعيد، تمد الإنسان بقدرة فائقة (مهما كانت تخيلية) على أن يمنح وجوده الحسى معنى، بالبحث عما وراء ذلك الوجود الحسى. ولربما إن افتقد الإنسان الخبرات الإيمانية، لعجز عن أن يجعل معنى لحياته. وتثبت عودة البلدان الشيوعية السابقة (بما فى ذلك روسيا) إلى الدين، بعد أكثر من نصف قرن من الإلحاد، بما لا يدع مجالاً للشك أن هناك رغبة عميقة لدى البشر لإخضاع ذواتهم لقيم معيارية توصى بها قوة عليا. وحتى الأنظمة غير الشيوعية التى كادت تجعل من العقلانية ديناً، لم تفلح فى هذا لأن العقلانية الوضعية، بطبعها، لا تصلح أساساً لبناء منظومة أخلاقية. صحيح أن العقلانية لا تلغى الأخلاق، ولكن صحيح أيضاً أنها محايدة بالنسبة للقيم الخلقية. هذه الأنظمة، رغم عقلانيتها، تبنت، إلى جانب القيم الوضعية التى أعلت رايتها الثورة الفرنسية: الحرية، الإخاء، والمساواة، منظومة من القيم المسيحية أو اليهو مسيحية، جاء بعضها من الوصايا العشر، وبعض آخر من القيم الكالفينية المتمثلة فى الصدق، الوفاء، تقديس العمل، والاقتصاد فى الإنفاق (frugality). أغلب هذه القيم يعود لمصدر مستقل عن المعرفة أو الخبرة الإنسانية. وعندما أُخذت هذه المجتمعات فى التحلل من هذه القيم بسبب من طغيان ثقافة الاستهلاك، وتفتت الأسرة، وارتباط النجاح بمعايير مادية بحتة، تنبعت قيم أخرى ذات دالة متسامية (transcendental function) عن هذه القيم عبر كتاب جديد للوك فيرى (Luc Ferry) وزير التربية الفرنسى الحالى، وأستاذ الفلسفة السابق فى السوربون[٦٧]. قال فيرى إن المجتمع، رغم تقلص تدينه، أخذ يتبنى قيماً جديدة تتجاوز المعرفة البشرية مثل العدل، والحب، والجمال. أهى أرسطية جديدة؟ فأرسطو هو القائل بأن القيم العليا هى الحق والخير والجمال؟ لا نظن، بل نرى فى

قول فيرى توكيداً لمزعمنا بأن الإنسان يسعى دوماً إلى الاستهداء بقيم تعلو على تجاربه البشرية، كان مصدرها دينياً أم فلسفياً.

أنظمة المعتقدات فى المجتمعات الأفريقية لا تشذ عن هذه القاعدة العامة، فقوام الأديان جميعاً معتقدات وعبادات ثم قيم معيارية أرستها سلطة عليا لتهدى الناس سواء السبيل حتى يتعايشوا سعداء مع بعضهم البعض، ولا يؤذى أحدهم الآخر. الإسلامويون الإرساليون، وغيرهم من المهندسين الاجتماعيين، لم يجهدوا أنفسهم أبداً فى فهم المعنى الحقيقى لهذه المعتقدات، واستكشاف الروحانية المتأصلة فيها، وتبين المعايير الأخلاقية العالية التى تضبط بها سلوك أتباعها. هذا الفهم ضرورى لأن عدداً كبيراً من مسلمى الشمال (المتعلم منهم وغير المتعلم) يعتقد أن أنظمة المعتقدات الأفريقية ما هى إلا معتقدات روحانية مرتبطة بالشعوذة، والسحر، والخرافة، ولا شيء آخر. على أن لفظ الروحانية (animism) نفسه، الذى سكه ى.ب. تايلور فى كتابه المعروف الثقافة البدائية، استند إلى الاعتقاد بوجود تراتبية بين الأديان، أى أن فى الأديان مستويات مختلفة من الروحانية. ويقدر تايلور أن الروحانية البدائية تتعامل مع الأشياء والكائنات غير الحية باعتبارها مخلوقات ذات قوة وشعور وإحساس، وهنا يجيء عنصر السحر والخرافة. الروحانية أيضاً ممقوتة لجعلها بعض الأشياء رموزاً محورية للحياة، ولدعوتها إلى توقير الكائنات الحية وغير الحية، بل مداهنتها فى بعض الأحيان. بيد أنا لا نعرف أى دين راسخ لا يضم طقوساً لتقديس الأشياء، والأيام، والأحداث، أو لتوقير الصور والرموز، فليس هناك من دين ليس له أساطير وتقديس للأشياء. مع هذا، لا تنسب تلك الأديان للروحانية. يصعب على المرء كثيراً أن يجد تفسيراً منطقياً للرموز التى يعبر عنها رداء الكهنة فى المسيحية، أو تبجيل اليهود لقرن الحمل، أو لربط اليهود والنصارى والمسلمين بين السواد والشر، أو للتقديس الذى يوليه المسلمون للحجر الأسود، ولأمير المؤمنين عمر فيه قول مشهود [٦٨]. ولولا الاستحياء لاقتلع عمر ذلك الحجر كما اقتلع شجرة البيعة (الذين يبايعونك تحت الشجرة) لأن الصحابة كادوا أن يجعلوا منها شجرة مقدسة، فنهاهم عن ذلك، فلما لم يرتدعوا أزالها. أو لا يصح، نتيجة لهذا، أن يقارب المرء بين تلوين الأجساد وصبغها فى بعض أنظمة المعتقدات

الأفريقية (النوبة فى السودان مثلاً)، وبين الأردية المزركشة التى يرتديها الكهنة فى المسيحية. تلك الرموز والأشياء المبهمة تستعصى على التفسير المنطقى لأن الإبهام فيها ينبثق من الظن بأنها سر خفى من أسرار الدين. ومن المقطوع به أن الرموز الدينية لا يمكن أن تُخضَع للتحليل الفلسفى لافتراض صدورها من سلطة مطلقة، وليس فى الفلسفة مطلق، بل برهان يتطابق مع العيان.

أما من ناحية القيم الأخلاقية، فالمعتقدات "الروحانية تتشابه مع سائر الأديان فى أنها لا تُقدر أعمال الإنسان على أساس الخطأ والصواب فحسب، بل أيضا على أساس ما يُحلَ ويحرَّم. كما تشتمل، بالنسبة لمعتقديها، على كل الخصائص التى تميز الأديان الأخرى مثل: الاحترام والتقديس لكائن أعلى، وروح التساؤل عن ماهية الحياة. ومما يجدر بالذكر أن جميع الأسماء التى تطلق على الكائن الأعلى فى الأديان الأفريقية تحمل كلها أسماء للذات مثل الخالق أو الأب الذى فى السماء.[٦٩] ومن بين هذه الأسماء فى جنوب السودان اجوك، جوونق، كووث، نيالج. كما تطلق على تلك الذات صفات لا تختلف عما يطلقها عليها الكتابيون مثل الرحيم، القائم بذاته، العليم بكل شىء، الذى لا يدرك معناه، الموجود فى كل مكان. [٧٠] وإن نظرنا بتمعن إلى أنظمة المعتقدات الأفريقية فى السودان، لاسيما تلك التى يدين لها النيلويون، لوجدنا فيها درجة عالية من الاحترام للقيم الأخلاقية. من ذلك شيوع مفهوم الكوونق (cuong) بين النوير وهو مفهوم يحض البشر على التصرف فى حياتهم العادية على نحو يتجاوز العالم المادى المحيط بهم، ويدعوهم إلى السلوك القويم مع إخوانهم فى الأرض حتى يكونوا على صراط مستقيم فى علاقتهم مع الرب. النيلويون أيضاً يؤمنون بوجود قوة قاهرة وراء نطاق المعرفة البشرية (transcendental) هى الأب السامى الذى خلق الإنسان، ولهذا ينبغى أن يعبده الإنسان[٧١]. هذا منهاج لا وثنية فيه، فلا فيه هبُل يعبد أو أصنام يُعكف عليها. ومما لا شك فيه أن السحر (magic) والعرافه (witchcraft) تحتل مكاناً فى منظومة الأديان الأفريقية، ولكن الدين لا يدور حولها. السحرة والعرافون هم كهنوت هذه الأديان، يُقَرِبون (أويدَّعون تقريب) حقائق وتعاليم العالم العلوى. ولربما تكون أنظمة المعتقدات الدينية الأفريقية، فى جانب منها، أعمق وداً للبيئة

الطبيعية، وأصدق تعبيراً عن وحدة العوالم واستمرار الحياة من أديان أخرى. فالمجتمع فى نظر هذه الجماعات، مثلاً، لا يضم الأحياء فحسب، بل أيضاً الأسلاف القدامى، وكل الأجيال القادمة التى لم تولد بعد. ومن هنا جاء المثل الأفريقى حول ملكية الأرض، والذى يستشهد به العديد من أنصار البيئة اليوم، عندما يناقشون التنمية المستدامة، ويدعون للحفاظ على سلامة الموارد الطبيعية. يقول المثل: نحن لم نرث الأرض من أسلافنا لتكون لنا، وإنما لنحافظ عليها لمصلحة الأجيال القادمة التى لم ترَ النور بعد.

لا نرمى بهذا الشرح المستفيض لمنظومة الأديان الأفريقية المحافظة على الطبيعة الفطرية لهذه المجتمعات حيث تتضافر روابط الدم والتقاليد والأديان الموروثة، وأنماط الاستهلاك، وتشارك القيم والمعايير، لتصبح حائلاً دون نمو الدولة المدنية. هى بالقطع حائل لأن استمرارها يعمق من التأسل والتأسن (atavism)، (تأسل أسلافه أى تأسى بهم وتبعهم). ولكن، كما ظللنا نقول عبر هذا الكتاب، إن اختلاق الدولة المدنية لا يتم بقهر الناس على ما لا يريدون، أو الزراية بما يعتقدون، وإنما بإدراك الأنساق الفكرية والمجتمعية التى تشكل رؤاهم حول الحياة.

المــأزق العروبــى

القومية، بمعنى الانتماء والولاء لإقليم معين والسيادة الكاملة عليه، مفهوم جديد نسبياً فى التاريخ السياسى للعالم. فقبل ظهور الدولة القومية كان المواطنون فى أوروبا (حيث تطور المفهوم) يمنحون ولاءهم إما لمجتمع أبرشى، أو لأمير عشائرى، أو لرابطة دينية كبرى مثل الإمبراطورية الرومانية المسيحية. وعقب الصراع الذى دام ثلاثة عقود من الزمان بين الإمبراطورية الرومانية المسيحية وأمراء الجيرمان، تم الاتفاق بينهما فى ويستفاليا (ألمانيا) على منح السيادة الكاملة للأخيرين (ثلاثمائة أمير) على المناطق الواقعة تحت سيطرتهم. وقد أصبح اتفاق ويستفاليا (١٦٤٨) جزءاً لا يتجزأ من الدستور الألمانى، وبقى هكذا حتى سقوط الإمبراطورية فى عام ١٨٠٦. وكان من أهم آثار الاتفاق الإيذان بظهور الدولة القومية ذات السيادة، إذ سرعان ما تحولت بعض تلك الإمارات إلى دويلات (النمسا، بافاريا، برندنبيرج)، ثم توحدت على يد بسمارك من بعد. أما من الناحية

النظرية، فقد عرّف جان جاك روسو الدولة القومية - مستهدياً بتجربة الدولة المدينة فى أثينا - بالمحور الأساسى للمناشط الإنسانية فى إقليم معين ذى سيادة، والتى لا يتحقق استقرارها إن لم تعبر قوانينها ومؤسساتها عن خصائص المجموعات المكونة لها، وتعكس إرادتهم المشتركة (الإرادة العامة). وعلى مدى قرنين عقب الثورة الفرنسية نمت فكرة الدولة القومية وأضحت هدفاً تصبو إليه المجموعات البشرية المختلفة، وقطباً جاذباً للمجموعات العرقية المتجانسة، وبوتقة تتمازج فيها اللغات والثقافات. وفى الحالة الأخيرة، لعب اختراع المطبعة ونشوء الصحافة المطبوعة فى أوروبا دوراً هاماً فى تقوية الروابط الثقافية بين المجموعات التى تتشارك نفس الثقافة وتتحدث نفس اللغة، فلولا المطبعة، لظلت اللغات المحلية سائدة، ولما توحدت الثقافات القومية الأوروبية. تلك المشاعر القومية وهنت إلى حد كبير خلال فترة الحرب الباردة بسبب التحالفات عبر القومية بين الدول الغربية بهدف الوقوف صفاً واحداً ضد عدو مشترك (الاتحاد السوفيتى)، ولكن بانتهاء الحرب الباردة، وإزالة الستار الحديدى الذى فرضه ستالين على دول شرق أوروبا، أخذت تلك المشاعر تتأجج من جديد، ليس فقط فى دول البلقان التى عُرفت بصراعاتها التاريخية، بل أيضاً داخل دول الاتحاد السوفيتى نفسه.

لم تقف فكرة الدولة القومية عند حدود أوروبا بل تجاوزتها، خاصة فى حقبة النضال لإنهاء الاستعمار إلى بلاد آسيا، وأمريكا اللاتينية، وأفريقيا، بيد أن ولادة الدولة القومية فى أفريقيا تشوهت، منذ البداية، لأن الدول الجديدة كانت تخيلية إلى حد كبير، فالحدود بين هذه الدول استندت على الروابط العرقية أو القبلية، أكثر من اعتمادها على المصالح المشتركة بين شعوبها وأقوامها. وكان القادة الأفارقة فى غاية الحكمة عندما قرروا فى القمة الثانية لمنظمة الوحدة الأفريقية (القاهرة ١٩٦٤) الإبقاء على الحدود الوطنية كما تسلموها من المستعمرين الراحلين، بالرغم من أن تلك الحدود لم تكن دوماً تتماهى مع الحقائق السياسية على أرض الواقع. الحكمة فى ذلك القرار تكمن فى الحرص على عدم تشجيع الانشقاقات التى قد تنجم عن استثارة القوى الطاردة عن المركز (centrifugal)، جهوية كانت أم قبلية، داخل الدولة الواحدة وبين الدول. تلك الحكمة لم تصحبها سياسات حكيمة تُقلّص من عوامل الانشقاق،

وتشجع القوى الجاذبة نحو المركز (centripetal) على النمو. ومن المفارق أن الاستعمار كان أكثر وعياً من الحكومات الوطنية، على مستوى التكامل الاقتصادى بين الدول الأفريقية، لأنه لم يعالج اقتصاد هذه الدول كاقتصاد دول متفرقة (كينيا، يوغندا، تنجانيقا)، وإنما كاقتصاد إقليم شرق أفريقى متكامل. ذلك كان هو الحال بالنسبة لغرب أفريقيا البريطانية (دولة لاغوس، شمال نيجيريا، غانا، شمال الكمرون). وبلا أدنى شك كان للاستعمار مصالح فى هذا، ليس أدناها هو الاستفادة من وفورات الحجم (economic of scales) ووفورات التركيز الجغرافى.

كان السودان أوفر حظاً من غيره من الدول الأفريقية المجاورة إذ تعود حدوده الحالية إلى العهد التركى فى القرن التاسع عشر، ولكن مشكلته كمنت فى شىء آخر، فأمام عملية تحول السودان إلى وطن كانت هناك عقبتان، أولهما دينية والثانية سياسية، تناولناهما بتفصيل وافٍ. ولكيلا نكرر أنفسنا فى هذا الفصل، نقول باختصار أنه فى المجال السياسى، ظل المستعربون الشماليون من أصحاب الأيديولوجيات حتى أواخر الثمانينيات، كما ظل العرب عموماً، لا يأبهون لمطالب الجنوب باحترام خصوصيته الثقافية، ولا يرون فى تلك المطالب إلا تعويقاً لمسيرتهم نحو قومية عربية شاملة. وقد تركز اهتمام العروبيين منذ سقوط الخلافة العثمانية على استعادة أمجاد الأمة العربية، بحسبانها كياناً تاريخياً موحداً. وتعود جذور فكرة القومية العربية الشاملة (الأمة الواحدة) إلى النضال المشرقى ضد الاستعمار التركى (تصادم القوميتين العربية والتركية)، فى حين لم يكن موضوع القومية العربية الشاملة قد حسم فى مصر آنذاك. ففى الوقت الذى كانت تدعو فيه الثورة المصرية بقيادة مصطفى كامل للرابطة الإسلامية (وليس الوحدة العربية)، وتطالب بتوثيق العلائق مع الخلافة العثمانية، كان قوميو المشرق يدعون لحربها. وحتى فى عهد سعد زغلول كان الهاجس الأول لحزب الوفد المصرى هو الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط، لا الوحدة العربية عبر الأقطار. إلى ذلك التيار انضم عميد الأدب العربى، الدكتور طه حسين وكانت له رؤية أبعد ما تكون عن العروبية[٧٢]. حقيقة، كان العرب وغير العرب من المسلمين قد اندمجوا داخل حدود الإمبراطورية العثمانية طوال فترة الحكم العثمانى، وعاهدوا أنفسهم على الولاء الكامل لها امتداداً لما كان عليه الحال فى كل عصور الخلافة الإسلامية منذ

عهد عمر بن الخطاب، حيث قلصت شمولية الدولة الإسلامية من المشاعر الوطنية. ولكن، بتزايد الغضب فى الشرق الأدنى بعد الحرب العالمية الأولى ضد الجور المتزايد للحكم العثمانى، التهبت المشاعر الوطنية، وكان شعار القومية العربية أداة طيعة لتأجيج تلك المشاعر ضد الأتراك. كان الشعار أيضاً وسيلة ملائمة لإضفاء الشرعية على الحركة الوطنية الناشئة.

الشعور بكراهية العثمانيين لم يكن شعوراً عاماً لدى كل العرب، فعلى سبيل المثال، ظل عرب المغرب شديدى الالتصاق بالخلافة الإسلامية، وبالغِى الحرص على تأييدها. ذلك أمر مفهوم لأن الإسلام كان هو البطاقة الوحيدة التى حدد بها الفرنسيون هُوية أهل المغرب، فالاسم الذى كان يطلقه الفرنسيون على الجزائريين هو المحمديون، (Mohammetans)، فى حين كان الجزائريون يُعَرِّفون الفرنسى بالـ «رومى»، أو بالتعبير التركى «قورى»، أى أجنبى. فالانتماء للإسلام، والولاء للخلافة فى المغرب، كانا تعبيراً عن تأكيد الشخصية الوطنية ورفض الفرنسة. لهذا نزعم بأن فكرة الأمة العربية المفترضة (Putative) لم يكن لها وجود آنذاك خارج نطاق الشرق الأدنى، وذلك قبل أن ينبرى بعض مفكرى الشرق الأدنى لأدلجة الفكرة، إن لم يكن أسطرتها(٧٣). هؤلاء المفكرون استلهموا فكرة توحيد الأمة من نجاح بسمارك فى توحيد المانيا، وقاريبالدى فى توحيد إيطاليا، وفيما نعرف فإن سبيل الرجلين للوحدة كان هو القوة، وتغليب اللغة والتاريخ والعرق على أى اعتبارات أخرى كمكونات للقومية. لهذا لا يثير الدهشة إن دعا هؤلاء المفكرون الإيديولوجيون إلى صهر كل القوميات الأخرى فى الوطن العربى فى بوتقة العروبة.

تطوران هامان وقعا فى النصف الثانى من القرن العشرين، وكان لهما أكبر الأثر فى تنامى فكرة القومية العربية: الأول هو ظهور دولة إسرائيل فى سنة ١٩٤٨، والثانى تولى جمال عبد الناصر السلطة فى مصر. فقيام إسرائيل فى قلب الوطن العربى، واشتعال الحروب بينها وبين الدول العربية، لم يعمق فقط من حدة الشعور بالهُوية العربية، وإنما جعل منها أيضاً راية يحتشد تحتها كل العرب ضد هذا العدو الجديد. وكما كان شعار القومية العربية أداة لتعبئة إرادة المشرقيين ضد الأتراك، أصبح شعار الوحدة العربية هو المهماز

الذى يحرك العرب أجمعين ضد إسرائيل. وهكذا تحولت الفكرة إلى أيديولوجية سياسية امتدت إلى ما وراء الشرق الأدنى. وفى الفترة الناصرية، خاصة بعد انقضاء شهر العسل المحدود بين عبد الناصر والولايات المتحدة وانحيازه للاتحاد السوفيتى فى الصراع بين الدولتين العظميين، اتخذت الأيديولوجية القومية موقفاً مناهضاً للغرب، وداعماً لحركات التحرير ضد الاستعمار الغربى(٧٤). وهكذا اتسعت الأيديولوجية القومية لتشمل الوطن العربى كله من الخليج إلى المحيط. على أن التوجه القومى لعبد الناصر نفسه لم يتبلور بصورة واضحة إلا فى مطلع الستينيات. فبيان هيئة التحرير (أول تنظيم أقامته الثورة الناصرية فى عام ١٩٥٣) لم يشر إلى القومية العربية، كما لم يكن للقومية العربية مكان فى كتاب فلسفة الثورة الذى نُسِب لعبد الناصر وفُرِض كمقرر على المدارس عام ١٩٥٥ . فأول عهد الثورة الناصرية بقضية الوحدة العربية كان فى العام ١٩٦١ عند إقرار ميثاق العمل الوطنى الذى تبنى شعار «حرية، اشتراكية، وحدة». حقيق بالذكر أيضاً أن الرئيس التونسى، الحبيب بورقيبة، كان هو الزعيم العربى الوحيد الذى شكك فى شرعية الفكرة وجدواها.

لما يمض وقت طويل حتى أصبحت تلك الأيديولوجية أداة داخلية لإضفاء الشرعية على أنظمة الحكم المتطرفة، والتى اعتلت جميعها مقاعد السلطة عبر الانقلابات العسكرية، باستثناء وحيد هو الجزائر التى جاءت بقياداتها إلى الحكم ثورة شعبية سارت بذكرها الركبان. ومع عسكرة الحكم، قُمعت الحريات، ووئد المسار الطبيعى للديموقراطية، وأُجهض نمو المجتمعات المدنية. ويكاد الجميع يتفقون اليوم على هذا التحليل وتلك النتائج، إلا أن الإفضاء بمثل هذه الأحكام فى عقد الستينيات من القرن الماضى كان يعد هرطقة وخيانة. على المرء أن يتساءل: ما الذى حدا بالآباء الأوائل الذين استلهموا تجربة بسمارك الألمانى فى تطبيق النموذج الوحدوى، عن الاستهداء أيضاً فى إقامة ذلك النموذج بتجارب أخرى فى إقامة الدول وتوحيد أهلها، مثل تجربة الثورة الأمريكية بميثاقها للحقوق، أو تجربة الميثاقيين فى بريطانيا من قبل؟(٧٥) نغلب الظن بأنهم قد تخيروا الوحدة فى سلم القيم السياسية قبل الحرية والديموقراطية. ليتهم قرأوا مع تجارب بسمارك، وثائق توماس جيفرسون، فالماقنا كارتا قديمة عهد.

الهزيمة العربية فى يونيو/ حزيران ١٩٦٧ كانت نقطة تحول فى أقدار القوميين العرب، ليس فقط بسبب الذل والهوان اللذين ألحقتهما تلك الهزيمة بـ الأمة، بل أيضاً لوقوع انشقاقات عديدة داخل صفوف الجماعات القومية الأيديولوجية، حيث أخذت كل جماعة تنتحل المعاذير، أو تفتعل المبررات، للهزيمة. ومن المؤسى أن واحدة من القبائل الأيديولوجية العربية لم تملك الشجاعة الأدبية، أو الأمانة الفكرية، لنقد الذات، كما فعل المفكر العروبى الكبير قسطنطين زريق(٧٦). تلك الهزيمة قادت الكاتب المؤرخ إلى اعتراف مثير؛ قال أنه سيتجنب الإشارة إلى "الأمة العربية لأن واقع الحياة على الأرض العربية يثبت أن ليس هناك أمة عربية واحدة، بل مجتمعات عربية ذات خصائص مختلفة ومعقدة(٧٧). فى مقدمة لتقرير أعده منتدى الفكر العربى (عمان) حول تعليم الأمة العربية فى القرن الحادى والعشرين تحت عنوان الكارثة أو الأمل، قال العالم الاجتماعى المرموق، سعد الدين إبراهيم إن المجتمع العربى كيان معقد تتداخل فيه عناصر الولاءات الوطنية، ولا تتطابق فيه حدود الجغرافيا مع حدود المشاعر، ولا حدود السياسة مع حدود الأمة. أونجنى على أحد من آباء الأمة، إن قلنا أنهم فضلوا الكارثة على الأمل؟ وأخيراً دق نظام البعث العربى فى العراق المسمار الأخير فى نعش فكرة الأمة الواحدة عندما قام بغزو الكويت فى عام ١٩٩٠، وكان لذلك تداعيات لعلها تقف عند انسحاب ليبيا من جامعة الدول العربية فى اكتوبر/تشرين أول ,٢٠٠٢

من جانب آخر، شقت طريقها إلى الاستقلال فى عقد الستينيات دول عربية جديدة من بينها السودان، أياً كان انتسابها للعروبة، (عرقاً أو ثقافة). هذه الدول، على خلاف كل دول المشرق (باستثناء لبنان والعراق)، وكل دول الجزيرة، بليت بتعددات متشابكة (دينية، لغوية، ثقافية، عرقية). مع ذلك انضمت تلك الدول طوعاً إلى جامعة الدول العربية التى تأسست فى سنة ١٩٤٥ (انضم السودان للجامعة فى عام ١٩٥٦ فور إعلان استقلاله). وتجدر الإشارة إلى أن مؤسسى الجامعة كانوا على قدر كبير من الحكمة عندما أسسوا الجامعة أولاً كرابطة بين دول ذات أنظمة سياسية واجتماعية مختلفة، بل متباينة، وثانياً عندما أوكلوا لها واجبات وظيفية بهدف رعاية وتنمية المصالح المشتركة لهذه الرابطة ولأعضائها. ولو مضى الحال على هذا المنوال فلربما تحققت للعرب وحدة أفضل، إلا أن أهل الأيديولوجيات آثروا فرض

وحدة عربية فورية تقفز على الواقع الجهير فى الأوطان العربية. هذا الواقع الذى ذهب أهل الأيديولوجيات لمراغمته لم يقتصر على الأوطان العربية المتصدعة فحسب، وإنما شمل أيضاً بعض الدول العربية المتماسكة تاريخياً، والعريقة فى عروبتها. ولا شك فى أن تجاهل تلك الحقائق الساطعة قد قوض شرعية الوحدة بين الدول العربية التى يجمع بينها أكثر مما يجمع بين الدول الأوروبية التى وحدتها اتفاقية روما (١٩٥٧)، بعد اثنى عشر عاماً من إنشاء الجامعة العربية (وقعت على اتفاق روما ست دول أوروبية: فرنسا، ألمانيا، بلجيكا، هولندا، إيطاليا، لوكسمبرج). وليت الأمر، وقف عند الاستهانة بالمعطيات السياسية والاجتماعية والثقافية على أرض الواقع، بل صحبت تلك الاستهانة أيضاً، حرب أهلية عربية انقسم فيها "التقدميون ضد الرجعيين، واليمين العربى ضد اليسار، والوطنيون العرب ضد "العملاء، وما بمثل هذا التنابز توحد الشعوب ؛ ﴿ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب﴾ (الحجرات ١١/٤٩). على أن الصراعات بين الدول العربية المتماسكة تاريخياً، لم تكن كلها صراعات أيديولوجية؛ فمنذ ثلاثينيات القرن الماضى وقعت على الأقل خمس حروب، أو صراعات حول الحدود، أو تنازع حول المصادر الطبيعية المشتركة بين دول عربية خلت من أى صراعات عرقية أو ثقافية: الحرب بين المملكة العربية السعودية واليمن (١٩٣٤)، الجزائر والمغرب (١٩٦٣)، الكويت والعراق (١٩٩٠)، السودان ومصر حول حلايب (١٩٧٥ و ١٩٩٥)، قطر والبحرين (١٩٩٩)، إلى جانب صراعات مشابهة بين أبى ظبى وعمان، وعمان واليمن، وأبى ظبى والسعودية حول مصادر النفط. ومن الغريب أن أياً من تلك الخلافات لم يحل عن طريق جهود الجامعة العربية، وإنما جاء الحل إما عبر وساطات أجنبية، أو تحكيم خارجى، أو المصالحة بين الأطراف. فقد حلت، مثلاً، منظمة الوحدة الأفريقية الصراع الذى كان دائراً بين الجزائر والمغرب فى سنة ١٩٦٣، وعالج مجلس الأمن قضية العراق والكويت، وقضت محكمة العدل الدولية فى الصراع بين قطر والبحرين، وتم الفصل فى النزاع بين السعودية وأبى ظبى عن طريق التحكيم.

حقاً، لو اتبعت الدول العربية السكة العملية التى اتبعتها الدول الأوروبية للحد التدريجى من الفوارق بينها، وتعظيم الجوامع، واستشراف المستقبل المشترك، لقطعت بالتأكيد خطوات كبيرة نحو الوحدة. على ضوء هذا الافتراض، كان انضمام السودان للجامعة العربية قراراً

صائباً قضت به عوامل اللغة والثقافة، والتواصل الجغرافى، والمصالح الاقتصادية المشتركة. فتشارك اللغة والثقافة، مثلاً، جمع بين دول ليس هناك من وشيجة أخرى تجمع بينها مثل دول الكومنولث البريطانية، ومنظمة الفرانكفونية الدولية (OIF) كما وحد التواصل الجغرافى، والمصالح الاقتصادية، والثقافة السياسية المشتركة بين دول غرب أوروبا كلها، رغم الحروب السياسية والدينية التى كانت مشتعلة بينها حتى القرن الماضى. هذا التوجه يختلف كثيراً عن مشروعات التوحيد التى بشر بها الأيديولوجيون فى عقد الستينيات، وأنكروا معها كل ضروب التمايز بين الأوطان العربية، ثم أقاموا أنظمة قهرية هدفها المزعوم هو التوحيد والتحرير، ولما تبلغ الأمة الغايتين بعد.

على المستوى السودانى، كان لإنكار هذا التمايز نتائج خطيرة على وحدة القطر. فأولاً ظل العروبيون لا يرون فى مطالبة الأقوام غير العربية داخل السودان بالاحتفاظ بخصائصها الثقافية إلا مؤامرة يدعمها الخارج لتمييع الهوية العربية. لهذا دعمت بعض الدول العربية، والكثير من مثقفى الوطن العربى، استخدام الشمال للعنف ضد الجنوب، حتى كادت حرب السودان الأهلية أن تتحول إلى حرب عربية أفريقية. ليتهم وعوا أن السودان الموحد بطوع أهله، هو الأقدر على أن يكون سد حماية منيع للدول العربية. ثانياً ما برح العروبيون يقولون، حتى عهد قريب، أن الدول القائمة اليوم داخل نطاق العالم العربى هى كيانات وهمية. هذا الرأى قد يكون صحيحاً ولكنه لا يفيد النقاش، إذ أن كافة دول العالم، بوجه أو آخر، نشأت على نحو اصطناعى ولكنها تطورت ككيانات مستقلة لها هوياتها، ومصالحها، وخصوصياتها البنيوية والمزاجية (idiocyncrasies) لذلك يُسعد المرء كثيراً الحوار الصحى الذى أخذ يدور فى أوساط حزب البعث العربى السودانى حول المفاهيم، مثل محاولة إزالة التمييز المصطنع بين القومية والوطنية، أو الزعم بأن قضية الديموقراطية داخل الأوطان العربية يمكن أن تؤجل إلى حين تحرير فلسطين وقيام الوحدة العربية الشاملة، أو المناهج مثل الاستيلاء على الحكم عنوة[٧٨]. بعثيو السودان ليسوا وحدهم الذين ذهبوا لهذه المراجعات، ففى سلسلة من المقالات الناضجة كتب القومى العربى المعروف انطوان مقدسى يصف فكر البعث بأنه نص شيوعى ردىء الصياغة، كما قال أن فكرة "أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة هى لغة فاشية

بالأمس، ودونكيشوتية اليوم[٧٩]. على أن أهم ما توصل إليه مقدسى، كما توصل إليه بعثيو السودان، هو خطورة النظرة الشمولية الكامنة فى فكر البعث. فى هذا يقول مقدسى ان إحدى الخصائص الأساسية للحكم الشمولى التى لا ينتبه لها الناس هى أنه يوقف التاريخ تلقائياً ليجعل من ذاته بداية مطلقة لتاريخ آخر.[٨٠]

الجبهة الإسلامية بين الأمة والوطن

ظهور الجبهة الإسلامية كحزب حاكم فاقم، كما سلف الذكر، من تصدعات السودان، بل جعل للجانب الدينى دوراً محورياً فيها. بهذا خلقت الجبهة تحدياً جديداً هَز العقول هزاً، وجعل كل أهل السودان ـ من غير أعضائها ـ يعيدون النظر فى تقويمهم للأزمة السودانية. زعمت الجبهة، فى بداهة عهدها، رفضها للتراتبيات الاجتماعية القائمة على العرق، أو الانتماء الوطنى، باعتبار أن الألفة الوحيدة بين البشر التى تقر بها هى إلفة الإسلام (أمة الإسلام). وحقاً وردت كلمة أمة، كما ذكرنا، سبع مرات فى الكتاب الكريم[٨١]، فى حين لم ترد كلمة دولة إلا مرة واحدة، وليس بمعناها السياسى المتعارف[٨٢]. فالمسلمون، بغض النظر عن أصولهم العرقية، أو لغاتهم الأصلية، أو ثقافاتهم، أو المواطن التى ربوا فيها، أبناء أمة واحدة، يسعى بذمتهم أدناهم. تبعاً لهذا المفهوم رفض الإسلامويون الدولة القومية، ودعوا لنظام أكثر شمولاً ينضوى تحته كل مسلم، ويستمد شرعيته من خضوع المسلمين جميعاً لله رب العالمين. هذا المفهوم، له حجيته الشرعية فى داخل سياقه التاريخى، فالمسلم يعيش فى عالمين أو محيطين، محيط الأخوة الإسلامية ومحيط الوطن. ولكن فى عالم القوميات وحقوق الأفراد والجماعات لا بد من التوفيق بين مقتضيات هذين المحيطين. الجبهويون اعتبروا قضية وحدة أمة الإسلام أمراً مسلماً به، فانصرفوا تو استلامهم السلطة إلى تغيير قانون الجنسية السودانى فى عام ١٩٩٢ حتى تصبح الجنسية السودانية حقاً أصيلاً لأى مسلم. هذا أمر لم تقدم عليه أى دولة إسلامية فى التاريخ المعاصر، بما فى ذلك الدولة التى ترعى الحرمين الشريفين، أو جمهورية إيران الإسلامية. وهكذا أصبحت المواطنة، والتى هى علاقة عضوية قانونية بين الدولة ومواطن أصيل فى أرضها، أو غريب اختارها مقراً له، مفهوماً فاقد المعنى. ولا نحسب أن قانونيى الجبهة كانوا يجهلون هذه الحقائق؛

فمثلاً، عرّف الترابى نفسه المواطنة فى أحد أعماله بأنها التصاق المرء بوطنه وولائه لأسلافه.[٨٣] فالالتصاق بالأرض، والانتماء التاريخى لها بالميلاد أو عبر التبنى، شرطا لزوم للمواطنة، دون اعتبار للدين. مع ذلك، قال البشير للذين انتقدوا منح الجنسية السودانية لغير السودانيين على أساس دينى، أن الشرط الوحيد للحصول على الجنسية السودانية سيكون فى عهده هو شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله.

على أن نظام الجبهة لم يتجاوز الأعراف التى تحكم المواطنة فى جميع دول العالم، بما فيها الدول الإسلامية المعاصرة، إرضاءً لغرور فكرى متأصل، أو إيماناً بشرع الله، وإنما لهدف سياسى شرير: فتح الأبواب على مصراعيها لجماعات الإسلام السياسى من كل حدب وصوب. فأمة الإسلام التى أراد النظام أن يفيء عليها من فيضه، لم تكن هى الفلاح المصرى الذى كان يمكن أن يعين على تعمير أراضى السودان القاحلة، ولا الهوساوى المُسلم الذى سيضيف يداً عاملة لجُناء القطن فى الجزيرة، إنما كانت المتطرفين الملتحين من أصحاب الرسالات عابرة القارات. العديد من هؤلاء كانوا أشخاصاً غير مرغوب فيهم فى مواطنهم الأصلية. بيد أن الأحداث فيما بعد، أبانت أن نظام الجبهة لم يكن فقط يستهين بكل الشرائع المعاصرة التى تحكم قوانين الجنسية، وإنما كان أيضاً عاجزاً عن تحمل النتائج التى تترتب على قراراته. فعقب تصديق السودان على المعاهدة الأفريقية لمكافحة الإرهاب (الجزائر عام ١٩٩٩)، ونظيرتها العربية من قبل (القاهرة فى عام ١٩٩٨) حوصر النظام حصاراً لا إنفكاك معه. فوجئ النظام بتقديم بعض الدول لقوائم تضم أسماءً لإرهابيين مطلوبين من العدالة فى بلادهم، أضحوا بنص قانون الجنسية السودانى الجديد سودانيين، لا بالميلاد أو التجنس، وإنما بالإرهاب. ولو كان النظام جاداً أو صادقاً فى تطبيق قوانينه التى زعم أنها "مستمدة من الشريعة لأجار هؤلاء المجاهدين، فالله يأمر بالإجارة حتى للمشركين، ﴿وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ (التوبة ٩/٦)، دعك عن حماية مواطنيه الجدد الذين احتازوا المواطنة بالشهادتين. وفى عام ١٩٩٨ لم تتراجع الجبهة عن فكرة المواطنة الأممية فحسب، بل جعلت أيضاً من المواطنة القطرية عاملاً مُحدِداً للحقوق والواجبات للمواطن المسلم وغير المسلم، وضمنت هذا المعنى فى

المادة ٢٢ من الدستور. هذا عود حميد للحق، ولكنه، في نفس الوقت، دليل على كيف كان النظام يستهتر بالدين استهتاراً لم تنج منه الشهادتان.

رغم كل تلك المغالاة، أسدت الجبهة بعض الخير للسودان، لاسيما بإنهاء الضبابية في خطوط المعركة. ففي الشمال عزلت الجبهة نفسها عزلاً كاملاً عن كل القوى السياسية بسبب سياساتها الطاردة. وعندما أحكمت قبضتها بلاهوادة على السودان ثقافياً، وسياسياً، واقتصادياً، ودينياً، بدأت الطبقة السياسية في الشمال (بما في ذلك الأحزاب التقليدية) تستقرئ مستقبلاً للسودان تسوده المساواة والعدل لكيما يبقى السودان موحداً. تلازم هذا التحول، مع تحول آخر في الجنوب حيث وقع انحسار نسبي للتوجه الانفصالي، وظهرت حركة سياسية جنوبية المنشأ، إلا أنها وحدوية الرؤى. ولربما لم يلق هذا التوجه استحساناً من بعض السياسيين القدامى في الجنوب الذين فطموا أنفسهم منذ زمن طويل عن وحدة السودان، باعتبارها غاية لن تدرك. ذلك الشعور بالإحباط لم يلق طريقه إلى العناصر الشابة التي أطلقت على نفسها اسم "السودانويين الجدد، وحررتها من أعراض الظلم والاضطهاد وما تولد عنها من عقد النقص. هؤلاء أخذوا يجاهرون بالقول بأنهم سودانيون أصحاب حق في تكييف مصير السودان كله. ومركب النقص، تماماً مثل مركب العظمة، ما هو إلا حالة نفسية.

وجهة نظر من الشمال: الاستيعاب والتمييز

لا يملك السودانيون في الشمال، بصفة عامة، الإدعاء أنهم عانوا كثيراً تحت ظل الحكومات التي تعاقبت على الخرطوم قبل حكومة الجبهة، بدءاً بحكومة الأزهري ووصولاً إلى حكومة نميري. فمن الناحية الدينية، كانت كل تلك الحكومات تحت قيادة حكام مسلمين تعاملوا في أمر الدين بتسامح كبير، إلا في فترة الدستور الإسلامي (١٩٦٨)، والإمامة النميرية (١٩٨٣). ومن الناحية الاقتصادية، تركزت التنمية في الشمال النيلي، للحد الذي أفادت معه الشرائح الطبقية الفاعلة في تلك المنطقة من التنمية، ونال غيرهم منها طلَ. أما من الناحية السياسية فقد ظل الحكم متداولاً بين الأحزاب التقليدية الشمالية من جهة، والجيش من جهة أخرى، وكانت قياداته دوماً بيد الشماليين النيليين.

هذه الأوضاع تبدلت جذرياً باستيلاء الجبهة على الحكم، للحد الذى نملك أن نقول معه ان النكبة لحقت بأهل الشمال والجنوب على حد سواء، فأتباع النظام وسدنته هم وحدهم الذين استفاءوا من خيره. ذاق الشماليون أيضاً وجع الحرب بصورة مباشرة، من بعد أن كان الجنوب فى الماضى هو وحده الذى يتجرع كأساتها المريرة، فالنظام لم يُضفِ على الحرب صبغة دينية فحسب، بل أخذ يدفع بشباب الشمال قسراً إلى غمارها رغم إرادتهم وإرادة ذويهم. حكومة الجبهة أيضاً هى الحكومة السودانية الأولى منذ الاستقلال التى حولت الاقتصاد الوطنى كله إلى اقتصاد حرب، كما كانت الحكومة الأولى التى دفعت معارضيها مجتمعين، فى الشرق والغرب والشمال والجنوب، إلى حمل السلاح.

وبسبب من هيمنته الطاغية على كافة مناحى الحياة، بدأ أغلب السودانيين الذين لا يساندون النظام أو يوالونه، يحسون بأنهم غرباء فى بلدهم. ففى تقرير للخدمات البحثية التابعة للكونجرس الأمريكى فى عام ١٩٩٥ جاء ما يلى: «إن تماسك الجبهة الإسلامية، وتنظيمها الداخلى، وسيطرتها على الجهاز الحكومى أضفى قوة كبيرة على الجبهة، فأعضاؤها يهيمنون اليوم على كل المراكز القيادية فى حكومة البشير، وخاصة فى قطاع الشئون الخارجية، وقطاع الاقتصاد. ذكر التقرير أيضاً أن الجبهة قد عمدت إلى تطهير المؤسسات المدنية عن طريق تسريح الموظفين، والمعلمين، وخمسة آلاف من العسكريين الذين لا يكنون ولاءً للنظام». وكما رأينا فى الفصل السابع تضاعفت أعداد هؤلاء المسرحين منذ صدور ذلك التقرير. ومضى التقرير يتحدث عن، إقامة الجبهة لمؤسسات موازية لضمان بقائها فى السلطة مثل الميلشيات العسكرية والمعروفة بـ "قوات الدفاع الشعبى، والتى يكاد عدد أفرادها يوازى عدد أفراد الجيش النظامى. بالإضافة إلى ذلك، أنشأ أجهزة أمنية متشعبة يتولى إدارتها وزراء فى حكومة البشير.[٨٤] من جهة أخرى، كثف النظام من عمليات التجسس على المواطنين، والتنصت لأحاديثهم الخاصة، ولهذا السبب تم إيكال أمر كل أجهزة الاتصالات لعناصر أمنية تسيطر على مراكز الاتصال الهاتفى الفرعية فى الأحياء، رغم أنها ظلت تدار كمؤسسات تجارية. ومن الغريب أن هذه الممارسات استمرت حتى بعد صدور دستور النظام (١٩٩٨) والذى تنص المادة ٢٩ منه على كفالة حرمة

المحادثات الهاتفية وخصوصيتها. ولكن من الذى قال أن القوانين والدساتير فى ظل الأنظمة القهرية توضع لتحترم، ناهيك عن أن تنفذ؟

هذه الصورة المرعبة لسودان الجبهة، زادها رعباً تقرير منظمة هيومان رايتس ووطش الذى صدر تحت عنوان ما وراء الخط الأحمر[٨٥]. ذلك العنوان اقتبسته المنظمة من خطاب ألقاه البشير فى كانون ثان/ يناير ١٩٩٦ قال فيه: «عندما نتحدث عن تسليم مقاليد السلطة للشعب، فإننا نقصد بذلك أن الشعب سوف يمارسها داخل حدود معينة، ولن نسمح لأحد أن يتجاوز الخطوط الحمراء التى وضعناها لمصلحة الأمة».[٨٦] فى تحليله للوضع السياسى فى السودان (متجاوزاً الخطوط الحمراء)، قال التقرير: «لئن تكون مسلماً فى السودان اليوم، فهذا لا يضمن لك حرية المعتقد فى الدولة الإسلامية. فأكبر طائفتين إسلاميتين (الختمية والأنصار) أصبحتا نهباً لمحاولات النظام للسيطرة عليهما، ومصادرة مساجدهما ودور عبادتهما. ففى رأى الجبهة تعتبر الجماعات الإسلامية الأخرى المناهضة لها مناهضة للدين.. فرضت الجبهة أيضاً قيوداً مشددة على أئمة الصلاة فى المساجد، خاصة أولئك الذين ينقدون سياساتها علانية، أولا يتوافقون معها على توجهها الأيديولوجى، علماً بأن المسئولية الدينية لهؤلاء الأئمة تحتم عليهم إسداء النصح لرعاياهم فى الأمور الدنيوية والروحية، على حد سواء». ومن الجلى أن حكومة السودان الإسلامية لم تكن ترى فى نقد أئمة المساجد لسياستها، إلا انتقاصاً من شرعيتها، لذلك اتسم رد فعلها تجاه هؤلاء الأئمة بالقمع والتطرف، وحدا بها فى آخر الأمر إلى جمع كل الأئمة تحت مظلة عريضة، هى رابطة الأئمة التى تتحكم فيها الجبهة. تلك، إذن، هى الخطوط الحمراء التى أراد البشير أن يرسم بها حدود المصلحة الوطنية. أليس غريباً أن يضيق النظام الذى ما فتئ يكرر أن الدين هو الحياة ذرعاً بنقد أئمة المساجد لسياساته التى تتناول قضايا الحياة؟

أياً كان الحال، تَعَرُّض أهل الشمال المسلم لهذا الاضطهاد الغليظ من جانب نظام الجبهة "الشمالى، لابد أن يكون قد جعلهم أكثر إحساساً بالظلم النظير الذى كان يتعرض له الجنوبيون. فبينما اقتصر الاضطهاد الدينى فى الماضى على الجنوبيين غير المسلمين، إمتد اليوم ليشمل المسلمين المناوئين للجبهة فى الشمال. وبينما كان الجنوبيون أغلبهم هم الذين

يُحرمون من حريات التجمع والتنظيم والعمل السياسى الطليق، أصبحت أحزاب الشمال اليوم محرومة من تلك الحريات. وبحرمان نظام الجبهة رجال الأعمال الشماليين الذين لا يوالونها من الفرص المتساوية فى مجال النشاط الاقتصادى، امتد التهميش الاقتصادى حتى إلى رجال الأعمال فى الشمال. لهذا أصبح من العسير على الطبقة الشمالية الحاكمة أو نخب الشمال أن تصارع نظام الجبهة لاسترداد حقوقها المشروعة، وفى ذات الوقت تنكر حق الآخرين فى النضال من أجل استرداد نفس الحقوق، واحتلال مكانهم تحت الشمس.

وجهة نظر من الجنوب: من الانفصال إلى الوحدة

منذ الاستقلال، لجأ الجنوب إلى كافة أشكال التعبير عن ظلاماته، بدءاً من المعارك السياسية فى البرلمان من أجل الحصول على اعتراف بخصوصية وضعه وحق أهله فى إدارة إقليمهم، وانتهاءً بحمل السلاح. العجز عن الوصول إلى حل لذلك المشكل على مدى قرابة نصف القرن من الزمان قاد إلى إلهاب المشاعر فى الجنوب للحد الذى تبهمت معه الأمور وزادت إشكالاً. على أن المشاعر الجنوبية قد بدأت الآن فى النضوج، بل بدأ الجنوب يضطلع بدور قيادى فى الجهود الوطنية الرامية إلى خلق بيئة أكثر عدلاً ورخاءً للأجيال القادمة. ذلك ما كان ليتم لولا انضمام الحركة الشعبية لمجمل القوى الوطنية فى الشمال والشرق والغرب، والعمل معها لإرساء دعائم سودان ديمقراطى، طوعاً لا كرهاً.

ظهرت الحركة الشعبية على الساحة السياسية، فى بيئة غير صديقة: البيئة التى مزق فيها نميرى أوصال السلام، وأعلن فيها إمامته المشبوهة، وقاد البلد بأسره إلى صراع حتمى. وعند تكوين الحركة، توجه قائدها بنداء إلى كل الشعب السودانى عبر فيه عن وجهة نظر هدامة (iconoclastic) حول وسائل حل الأزمة السودانية. الجانب الهدام فى وجهة النظر تلك هو حيدانها عن أكليشيهات الماضى حول مشكلة الجنوب، والتى كانت لا ترى إلا سطح الأشياء، مما أعجزها عن تبصر المياه التى تمور فى الأعماق. هى هدامة أيضاً لأنها تسامت فوق عقدة النقص التى دفعت العديد من قادة الجنوب، إما إلى القنوع بالمقاعد الخلفية فى دهاليز السلطة الوطنية، أو فقدان الأمل تماماً فى تحقيق الوحدة، ولذا

قصروا أحلامهم على حل "مشكلة الجنوب. ورغم تبنيه لوجهة النظر الهدامة تلك، لم يُحمّل زعيم الحركة الشمال كله المسئولية عما حاق بالجنوب، «بل قال أن السلطة المركزية (سواء كانت تلك السلطة استعمارية، أو برلمانية، أو عسكرية، أو أصولية دينية) هى التى أعملت السكين فى الروابط التى تجمع بين السودانيين، ولذا ظلت الأمة منقسمة إلى "شماليين وجنوبيين، وغربيين وشرقيين، وحلفاويين ومن يطلق عليهم أولاد البلد. أما فى الجنوب فقد كان الانقسام تبعاً للانتماء القبلى للأطراف المتصارعة. كل تلك الصراعات، بدون شك، لا تخدم إلا مصالح المتجبرين وتضير بمصلحة الشعب الذى استغل وانتهكت حقوقه».(٨٧) فبينما كانت رؤية ساسة الجنوب للمشكل فى الماضى تتسم بالمرارة بسبب كل الاستهانة والخداع اللذين وسما السياسة الشمالية نحو الجنوب، قصد زعيم الحركة إلى تجاوز كل مرارات الماضى، ليتجه صوب المشكلة ويضعها فى سياق سياسى جديد. ومن الواضح، أن الانحراف بالحكم فى الخرطوم فى منعرجات دينية وعنصرية خلال سنوات عديدة شاب القاعدة الأخلاقية للحكم، ولوث كل السياسات الصادرة عنه، الإدارى منها، مثل الاقتصادى والدينى، والثقافى. لهذا لا محيد لأى راغب فى الإصلاح عن الاتجاه لإعادة تشكيل الدولة والسياسات بالتراضى بين الجميع. هذا أمر لا تحققه الصيغ الدستورية المائعة المتشاطرة، أو التعبيرات الرخوة المخادعة عن اخواننا الجنوبيين. فالجنوب لم يعد هو الجنوب. الجنوب اليوم هو منطقة البجه، مثلث السل؛ وهو منطقة النوبة حيث مازال الناس يعيشون فى الكهوف، وهو المعذبون فى الأرض فى الغرب والجنوب الشرقى ممن أنهكتهم المجاعات، وهو أيضاً الشمال القصى الذى حمِل رأس ماله البشرى إلى الهجرة إلى الخليج ومصر والمملكة السعودية، بعد أن ضاق بهم الحال فى وطن الجدود، أنت الوطن. هذا هو السياق، الذى لما تدركه بعد جمهورية المدن الثلاث، الاسلامية واللاإسلامية.

بناء الجسور بين الشمال والجنوب

لذلك، يقتضى خلق سودان جديد يختلف عن السودان السياسى الذى عرفناه منذ الاستقلال، وبالقطع يختلف عن ذلك الذى سعت نظام الجبهة لخلقه، الإدراك الجماعى لضرورة قيام سودان يستوعب مطامح كل هؤلاء ويحقق مصالحهم المشروعة. عن ذلك السودان الجديد عبر قائد الحركة فى مؤتمرها الوطنى الأول (مارس/ أبريل ١٩٩٤)

بالكلمات الآتية: «إن المسار السياسي للحركة موجه أولاً وأخيراً لرفع المعاناة عن كاهل جميع المضطهدين والمستغلين من أبناء الشعب السوداني، بغض النظر عن أقاليمهم أو قبائلهم، أو أديانهم، أو خلفياتهم الثقافية. هذه دعوة للنضال من أجل معالجة المشاكل الأساسية للبلاد وإيجاد حل دائم لها. ولن يتحقق هذا إلا بتغييرات أساسية في الهياكل السياسية والإدارية والمفاهيم». ولهذا، ما أن فرغ زعيم الحركة من إرساء دعائم الحركة في الجنوب، حتى اتجه على المستوى الوطني إلى ثلاث جبهات: الاستمرار في الكفاح السياسي والنضال المسلح ضد نظام الجبهة، وتعزيز التجمع الوطني المعارض لنظام الجبهة كبديل قوي فاعل للحكم في الخرطوم، واجتذاب العقول للحوار حول مفهوم السودان الجديد. وفي أوائل التسعينيات روج قرنق لفكرة لواء السودان الجديد (NSB) كواحد من وسائط التغيير السياسي والاجتماعي، ودعا لتنظيم منتدى عام لذلك الحوار. الهدف من المنتدى كان هو إجراء حوار واسع عن فكرة السودان الجديد، وماهيتها، والأدوات المتاحة لها، أو تلك التي ينبغي أن تتاح لتحقيقها. ثمة سبب آخر لتكوين اللواء: الرغبة في تكوين قوة محاربة في الشمال بالقرب من مركز الحكم، لتسريع عملية الإنقاذ من "الإنقاذ؛ وكان ذلك قبل بروز القيادة العسكرية الموحدة للتجمع الوطني. ولربما كان من بين العوامل الضاغطة لإنشاء ذلك الشق العسكري للواء المبررة من بعض عناصر الجيش الشعبي: لماذا نريق وحدنا الدماء من أجل بناء السودان الجديد؟ وقَر في قلب قرنق أيضاً، أن نظام الجبهة لا يقارب أو يماثل نظام عبود في الستينيات، أو نظام نميري في الثمانينيات. فنظام الجبهة، في تقديره، نظام ذو قاعدة جماهيرية، مهما كان حجمها، وأنصار متفانون، وقوة عسكرية تضاهي الجيش النظامي (المليشيات)، كما هو نظام مسيطر سيطرة كاملة على قمم الاقتصاد. أسلوب التعامل مع نظام كهذا لابد أن يختلف عن أسلوب الانتفاضات الجماهيرية ضد الحكم العسكري التي خبرها السودان في عامي ١٩٦٤ و ١٩٨٥. وكان قرنق، بنظرته هذه، أكثر واقعية من كثير من المناضلين الذين دعوا لاقتلاع النظام وهم على الارائك متكئون، لايبصرون الصلة بين الاقتلاع والنضال من أجله، ولا يلمسون الصلة ما بين ذلك النضال والتجهيز له من عدة. وعلى كل، فقد لاقت فكرة لواء السودان استحساناً كبيراً لدى كثير من

العناصر الشابة فى الشمال، وانخرط بعضهم فى قوة محاربة على الجبهة الشرقية ضمت عناصر من كافة مناطق السودان، وأصبحت أكبر وحدة مقاتلة فى قوات التجمع على الجبهة الشرقية.

بيد أن الجانب الأهم فى تكوين اللواء كان هو تعميق مفهوم السودان الجديد، ففى مذكرة له بعنوان لواء السودان الجديد: برنامج العمل، نادى قرنق بإعمال مفهوم السودان الجديد والسودانوية الجديدة وتطويرها، ليس فقط كسلاح أيديولوجى فى الصراع من أجل البناء الوطنى، وتعميق وحدة أقوامه، والاعتراف بثقافاتهم المتنوعة، بل أيضاً لبث الوعى بحضارات السودان القديمة واستبطان أمجاد الماضى، فباستبطان معانى القديم يكون التقدير الجيد لتبعات الحاضر، والاستشراف الرشيد لآفاق المستقبل. وإن كنا نعرف الآن ما هى تبعات الحاضر، فما هو الماضى الذى تحدث عنه قرنق؟ وما هى آفاق المستقبل الذى يستشرفه.

فى تعريفه لماضى السودان التاريخى، لم يتجه قرنق الأفريقى إلى ممالك غانا وبنين ومالى، وإنما ذهب إلى إسهام السودان الأفريقى القديم: مروى وكوش، فى إثراء الحضارة الإنسانية، وانعكاس ذلك على خلق السودان المعاصر. ذكر أيضا أن ذلك التاريخ يتسع ليشمل عصور النوبة المسيحية(٨٨) والممالك الإسلامية. تلك الرؤى كانت جماعاً لمحاضرات نشرت بالانجليزية والعربية، وأشرف على تحريرها وترجمتها للعربية الدكتور الواثق كمير(٨٩) ولهذا فهى متوفرة لمن يرغب فى أن يعرف قرنق «داير شنو؟». وعلى أى، فبعض هذه الفصول من تاريخ السودان، كما أوردنا، تغافلها عمداً مفكرو الحركة الوطنية قبل الاستقلال، واندفعت الأنظمة المتأسلمة (من نظام صادق المهدى إلى نظام البشير) لإستئصالها من العقول. لا يستبدع المرء موقف النظام الجبهوى من تلك الحضارات "الوثنية، كما يقولون، ولكن لم يدر بخلدنا أن يذهب إلى هذا الغلاء حاكم وطنى متعصرن. ففى عهد الديموقراطية الثالثة (حكومة صادق المهدى) أقدم وزير على ما لا يقدم عليه أى رجل يملك حساً وطنياً، ناهيك عن أن يكون ذلك الرجل هو وزير الثقافة فى بلده: إزالة الآثار النوبية والقبطية من المتحف الوطنى. يا للهول، وزير للثقافة يعادى الثقافة، ولعله

بهذا إستن فى السودان سابقة لم تقدم عليها إلا طالبان عندما أمرت بهدم تمثال الملك الكوشانى كانيشا، وكان ذلك قبل تدميرها لتماثيل بوذا. كما يتوقع المرء، أثار ذلك القرار الأحمق غضبة عارمة من جانب القيِّمين على إدارة المتحف والعلماء، إلا أن رئيس الوزراء لم ير، فيما يبدو، ما يستوجب محاسبة وزيره على تلك الأحموقة. لا عجب، فبين يدى هذا الكتاب الكثير من الإشارات والتنبيهات التى تؤكد أن رئيس الوزراء السابق لا يذكر لبلاده تاريخاً فى العهد القديم قبل دخول الإسلام إلى رحابها، كما لا يؤرخ لها فى العهد المتأخر إلا بإحياء الإسلام فى الثورة المهدية. يذهب العقل، أن لا يدرك الوزير أن دولة النوبة الوثنية والمسيحية التى سعى لاستئصال تاريخها هى السودان الشمالى قبل وفود الجيوب العربية عليه، وأهلها هم أهله الأصليون فى الشمال. ويؤكد المؤرخون أن النوبة القدامى، من بين أقوام السودان كلها، هم الأكثر شبهاً بشماليى اليوم من حيث لون البشرة والسحنة ونسيج الشعر.(٩٠) ما أغرب الإنسان، فخداع نفسه لإرضاء غروره الأيديولوجى، أو بالحرى حماقاته المؤدلجة، لا يعرف الحدود. ثم ألا يذهب العقل أيضاً أن لا ينبرى للحث على إجلاء حضارات السودان القديمة، من كل ساسة السودان إلا ابن الجنوب هذا؟ لربما كان تخفف هذا الجنوبى من أى عبء أيديولوجى، أو شعور بالنقص من أصله، قد حصنه ضد مشاعر الاستعلاء الثقافى من جانب العروبيين المتمسلمين على حضارات السودان القديمة، والازدراء لثقافاته الأصلية الراهنة.

كان قرنق صادقاً، إذن، عندما قال أن الإشارات فى الخطاب السياسى الشمالى للهُوية المتنوعة فى السودان لم تكن أبداً صادقة، بل هى غطاء تتوارى خلفه سياسات تكرس الاضطهاد السياسى والتعصب الدينى الأعمى. ففى حديث له قال: «لم تنشأ الأمة السودانية عبر مسار حكمته الوقائع التاريخية والحقائق الماثلة، وإنما عبر أوهام اصطنعها النفعيون الذين لا تحركهم إلا المصالح الذاتية الضيقة». ونقطع بأن اهتمام زعيم الحركة بالتاريخ النوبى القديم لم تكن تمليه رغبة فى إحياء ذلك التاريخ بهدف تمثله فى الحاضر، بقدر ما كان المقصود به حث السودانيين على ألا يحرموا أنفسهم من التنوع الثقافى الذى يزين حضارتهم منذ القدم، تلك كانت هى رسالته لأهل الشمال. أما رسالته لأهل الجنوب فقد قصد من ورائها دحض الثنائيات الخاطئة التى ما انفكت تسيطر على أذهان بعضهم ممن

يربطون بين الأفريقية والأفريقانية والزنوجة فى السودان، ويحرمون أنفسهم من الانتماء إلى ثقافة أفريقية زاهرة، لا لسبب إلا لأنها نشأت فى الشمال.

على أن الأمور فى السودان ليست بالسهولة التى يتوقعها المرء. يؤكد هذا الفشل الذى منى به مشروع لواء السودان، خاصة بين العناصر التى كان يفترض أن تنجذب طبيعياً نحوه. ينطبق هذا، إلى حد كبير، على النخبة السياسية فى الشمال التى كفرت بالسياسات القديمة، ومازالت تستقبح البيئة السياسية التى أنجبتها. من هؤلاء نستثنى كوكبة من المثقفين (مجموعة امبو) استجابت منذ الثمانينيات، وقبل استيلاء الجبهة على الحكم، للدعوة لخلق سودان جديد، وأسهمت إسهاماً مقدراً فى تطوير تلك الدعوة.[٩١] ظلت تلك المجموعة مثابرة على موقفها الفكرى رغم ضغوط حكومة الخرطوم عليها فى عهد الصادق المهدى، والتى ذهب الأمر بوزير داخليتها، مبارك المهدى، لرمى المشاركين فى تلك الندوة بالخيانة العظمى. ولسخرية الأقدار، انضم رئيس الوزراء ووزير داخليته، بعد سقوط نظامهما، إلى زمرة «الخائنين» هذه عندما وقع حزبهما العهود والمواثيق مع الحركة الشعبية. ولكن، لكيلا ننعى على أحد قبيحاً دون وجه حق، نقول أن من الأسباب التى قادت لإحجام بعض المثقفين الشماليين عن الاقتراب من لواء السودان، الإيحاءات العسكرية لكلمة لواء. فالمجاهرة بمساندة حركة آلت على نفسها الإطاحة بنظام الحكم بالقوة ربما كانت، فى تقدير البعض، ضربا من الفتنة لم يكونوا بعد واثقين من رغبتهم فى، أو قدرتهم على، الاضطلاع بها. كان المعارضون الشماليون للنظام أيضاً، نهباً للابتزاز النفسى من جانب ذلك النظام فكل من سولت له نفسه التعاون مع الحركة، ناهيك عن الانخراط فى اللواء، كان يعد إما رديفاً لقوات مسيحية تسعى إلى هزيمة الإسلام (البعد الدينى)، أو طابوراً خامساً ضد الوطن (البعد الوطنى).

ثمة عنصر آخر لا يجوز التهوين منه، ولا ينبغى التقليل من شأنه، ألا وهو الإحساس الذاتى بالتفوق الذى تحس به شريحة من النخبة المسيسة فى القوى الحديثة. هذه القوى وقعت فى حيرة من أمرها عندما جوبهت ببروز الفكرة من قائد جنوبى لتنظيم كان ينبغى أن يبقى، على أحسن الأحوال، حليفاً جنوبياً لها. فى هذا، لا يختلف الوحدويون الشماليون

الحداثيون عن الانفصاليين الجنوبيين الانغلاقيين. هؤلاء أيضاً كانوا سيشعرون بكثير من الراحة لو أبقت الحركة على الأفكار التى خبروها واستكانوا لها حول طبيعة صراع الشمال والجنوب: العرب ضد "الأفارقة، والمسلمون ضد غير المسلمين، كما قدروا أن الحركة، لو حصرت جل جهدها فى حل مشكلة الجنوب، بدلاً عن أن ترمى بثقلها على قضايا الوطن كله، لحلت مشكلة الجنوب من زمان بعيد.

وعلى أى، فإن نأت شريحة لا يستهان بها من "القوى الحديثة بنفسها عن الحركة واللواء حذر الابتزاز، فإن شرائح أخرى، لا يمكن الاستهانة بها أيضاً، ترفعت عن التجاوب مع دعوة الحركة حتى لا تأتى ما تُلعن عليه، ألا وهو الرضا بقيادة من لا مكان له إلا فى الصفوف الخلفية. وأصحاب هذا الرأى، مع ذلك، وحدويون حتى النخاع. من هؤلاء نستثنى، إلى جانب الأفراد الذين لم يخفوا انتماءهم للحركة أو يجاهروا بتعاضدهم معها، مجموعة سياسية شمالية من الخير لها وللحركة أن تبقى فى الخفاء إلى حين إعلان آخر، وقوات التحالف التى اتخذت قراراً شجاعاً فى فبراير ٢٠٠٢ بالانخراط فى الحركة. لسنا عيَبة، ولكن يدفعنا إلى تعيب تلك الجماعات الوحدوية التقدمية الرافضة للسياسات القديمة، موقفها غير المنطقى تجاه حركة أصبحت هى رأس الرمح فى النضال ضد الطغيان المعاصر، والضلال السياسى القديم. وتأكيداً لهذا، نذكر أنه منذ استيلاء الجبهة على الحكم اتصلت بقيادة الحركة عشر مجموعات وبعض أفراد، يبدون الرغبة فى التعاون معها على اقتلاع النظام، وبناء السودان الجديد. فى واحدة من هذه اللقاءات لم يتجاوز عدد المناصرين للجماعة الراغبة فى ذلك التعاون، عدد أعضاء الوفد الذى ابتعثته للتفاوض مع الحركة. وفى حالة أخرى ضم الوفد أخلاطاً من المثقفين يتشاركون الفكر، إلا أن الذى جمع بينهم كان هو تصادفهم الظرفى فى عاصمة أجنبية. الذى تمناه جميع هؤلاء هو أن تتحالف الحركة، على حد قولهم، «معنا» لمعارضة النظام، وبناء السودان الجديد، دون أن يحدد ضمير الجمع الذى يُخبرون به عن أنفسهم: من هم؟ وما هى القاعدة الاجتماعية التى يقفون عليها؟ وما هو عديدهم محسوباً بالمعايير الموضوعية مثل الانتخابات: انتخابات البرلمان، أو انتخابات المجالس المحلية، أو انتخابات دوائر الخريجين؟ لم يُبينوا أيضاً

كمجموعات عرَّفت نفسها بضمير الجمع، دورهم الفعلى فى النضال الجماهيرى الذى يدور داخل السودان أو العمل السياسى الذى يدور خارجه. ولا شك فى أن رأى هؤلاء قد قرَّ على أن هناك قيادات "تاريخية شمالية فى القوى الحديثة هى وحدها المؤهلة لقيادة تيار التغيير. بهذا الفهم، لا تختلف هذه القيادات التاريخية الحديثة، فى كثير أو قليل، عن القيادات التقليدية التى استقر رأيها، هى الأخرى، على أن القيادة السياسية حق لها بالوراثة. ولعل المرء يجد تفسيراً لمثل تلك الدعاوى من جانب القوى التقليدية، دون أن يوافقها على تمسكها بالحكم السلالى أو الوراثى. فللقوى التقليدية قواعد اجتماعية ثابتة تؤمر فتطيع (إلى حين إعلان آخر). كما أن لها من الناحية التنظيمية مساجد، وزوايا، وحوليات، يلتقى فيها الأحباب طوعاً وعلى نمط دورى، وليس بصورة موسمية، ولها أيضاً مانفستوات دينية تَلِج عبرها إلى السياسة، أسميتها الراتب أو البراق فى مدح النبى المصداق. أو لا يجوز للمرء، إذن، القول بأن الذى كانت ترغب فيه، وتطمح إليه، تلك المجموعات (أبى أهلها اللعن) هو الوكالة عن الحركة فى الشمال، دون أن تعى أن الحركات السياسية لا تؤجر من الباطن، ولا تتخذ لها وكالات للبيع بالتقاسيم (القطاعى).

بالتأكيد لم تبد الحركة رغبة فى، كما لم تبتغِ، أن يتصدر لواء السودان العمل الوطنى على حساب أى قوى وطنية أخرى، أو يقفز فوق رؤوس القوى السياسية مجتمعة. ليست هى أيضاً بالغباء الذى تظن معه بأنها يمكن أن تستأثر بالساحة السياسية السودانية كلها، وهى التى لا تستأثر سياسياً بالجنوب. فخلال العشرة أعوام الماضية، لم تتردد الحركة فى الدخول فى تحالفات عديدة مع القوى السياسية الشمالية من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين. ما أرادته الحركة هو إسهام جميع السودانيين الذين تتفق رؤاهم مع رؤاها فى تطوير هذه الرؤى حتى تصبح ملكيتها للجميع. إلى جانب ذلك، تمنت الحركة تسخير خبراتها النضالية، وإمكاناتها العملية، لدفع العمل الجماهيرى فى القطر كله حتى يستقوى على نظام لم يعرف السودان من قبل مثيلاً له فى العنف والجبروت. هذا العامل بالذات لا يتغافله إلا العاجزون عن القراءة الصحيحة للخارطة السياسية فى سودان اليوم. فالذى جعل الحركة كياناً سياسياً يختلف عن كل الكيانات السياسية التى نشأت فى الجنوب، ليس هو أطروحتها

الجديدة فقط، وإنما أيضاً عوامل أخرى. وجه الاختلاف أولاً، هو ترجمتها لتلك الأطروحة إلى برنامج عمل؛ وثانياً تحديد أهداف لها واضحة على المديين القريب والبعيد؛ وثالثاً تفعيل النضال من أجل تحقيق تلك الأهداف وتوفير الموارد اللازمة لذلك النضال؛ ورابعاً النجاح العملى الذى حققته فى المجالات السياسية، والعسكرية، والفكرية؛ وخامساً حَملها النظام، بسبب كل ما حققته، على الاعتراف بها والسعى لاستئلافها، إن لم يكن الوفاق معها؛ وسادساً الحضور الإقليمى والدولى الذى أثبتته، لا بسبب حب الآخرين لها، وإنما لثباتها على المبدأ، وواقعيتها فى الاقتراب من المشاكل، وقدرتها على إبانة مواقفها. ولئن كان كل ما جاء به قرنق هو كتب ومحاضرات تبين رؤيته للسودان الجديد، لانتهت رسالته إلى الأضابير، ولما شهد السودان موسماً للهجرة إلى الجنوب. فالسامرية (Samaritanism) ليست أصلاً من أصول اللعبة السياسية، وكما قالت مارقريت ثاتشر:لو كان كل مايملكه السامرى هو النوايا الحسنة لما تذكره أحد، كان يملك نقوداً أيضاً.

يدفع للحيرة أن بعض هذه القوى، رغم موقفها المتلبس من الحركة، أخذت عليها العلائق التى ظلت تؤسسها مع الأحزاب التقليدية، بل وأخيراً مع المؤتمر الشعبى. ذلك النقد يصدر أيضاً من قراءة خاطئة للخارطة السياسية. فالحركة عندما فعلت هذا لم ترِم بنفسها فى أحضان تلك القوى لأنها تشاركها رؤاها، وإنما لأن بينها وبين القوى التى تعاهدت معها وفاقا على حد أدنى من الأهداف، لابد من التواطؤ عليه من أجل بناء السودان الجديد. فالسودان الجديد لن يبنى بسياسات الاستبعاد؛ وأخلد الناس بإدراك هذه الحقيقة البسيطة هم ضحايا سياسات الإقصاء والتهميش. التضمين أو الاحتواء السياسى والاجتماعى (social and political inclusion) هو السبيل الوحيد لبناء السودان الجديد. قد يقول قائل أو لا نناقض أنفسنا عندما نتحدث عن الاستيعاب الشامل لكل القوى، فى الوقت الذى ندعو فيه إلى محاربة الجبهة التى تتحكم اليوم فى رقاب العباد؟ نحن لا نناقض أنفسنا، لأنا لا ننكر على التيار الإسلامى مكانه على الساحة السياسية حسب حجمه الطبيعى، والتزامه بأحكام اللعبة الديموقراطية، كما كان الحال فى الماضى. الذى نرفض هو مكابدة الجبهة للشعب، وإناختها على صدور أهله، وفرضها لرؤاها وثوابتها عليهم، رضوا أم أبوا. تلك ليست ظنونا أو أوهاما، بل أفكار عبروا عنها

بغرور بالغ فى أكثر من مناسبة، وأوردناها بحذافرها فى أكثر من فصل فى هذا الكتاب. بل كاد أهل الثوابت هؤلاء يقولون ﴿وما يهلكنا إلا الدهر ومالهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾ (الجاثية ٤٥/٢٤). الذى يفكر على هذا النحو، هو إلى دودة القز أقرب، فدودة القز تنسج حول نفسها خيوطاً معقدة متشابكة حتى تتشرنق وتموت. ولهذا، إن أراد بعض من هؤلاء البقاء، وثابوا لرشدهم، فلا مناص حينئذ من التعامل معهم فى دولة "الديموقراطية التعددية.

لقد أثبتت تجارب السودان منذ أكتوبر ١٩٦٤ أن التغيير المرتجى لا يتم بـ أخوى وأخوك، فتوازن القوى فى اللحظات التاريخية الحاسمة هو وحده الكفيل بتغيير الموازين، وجعل ما كان مستحيلاً بالأمس، ممكناً اليوم. فالذى نتحدث عنه اليوم ليس هو استبدال حاكم بحاكم، أو نظام بنظام، وإنما بناء أرضية متينة لسودان جديد، لا يسعى فيه إقليم للهيمنة على الأقاليم الأخرى، ولا يملك فيه حزب حق التسيد على بقية الأحزاب، ولا تصبح فيه ثروات البلاد مِلكاً لقلة أو وقفاً على منطقة محظوظة، ولا تظن فيه مجموعة سياسية أن رأيها هو الفصل. هذه الأجندة لا تتحقق عبر حدث عَرضى، وإنما فى أفق زمنى ممتد، تمثل فترة الانتقال بدايته، وليس فقط البداية والنهاية. علينا أيضاً أن نستذكر، قدامى ومحدثين، أن بين الذين أراقوا دماءهم من أجل السودان الجديد محاربين ينتمون إلى كيانات عرقية مختلفة مثل البجة والنوبة والفور والفونج. ويخطئ من يظن أن الروابط التى ألفت بين هذه الجماعات هى روابط أيديولوجية، فالذى وثق عرى التلاحم بينهم هو الأوجاع والآلام التى عانوا منها فى السودان القديم.

وعلى كل، فإن المسيرة المتعثرة لأطروحة لواء السودان، بل التربص من جانب البعض بكل ما ظلت تدعو له الحركة حول السودان الجديد، يكشف عن توانى العقل البشرى عن قبول التغيير، وتردد البشر فى قبول التخلى عن القيم والمفاهيم الموروثة. هذه المفاهيم، بكل ما عُجنت به من أساطير، وبكل ما اشتملت عليه من هوى وتعصب، لن تلغيها التشريعات والأوامر، وإنما ستزول لا محالة عبر سياسات تعليمية، وتربوية، وإعلامية، هادفة، كما حدث فى كل الدول التى عانت وتعانى من تلك الانحيازات. هذا أمر لا نتصامم عنه، ولكن يخالجنا أسى كبير عندما نرى فتور النخب السياسة الرائدة (أو التى كان ينبغى أن

تكون)عن قبول الأفكار الجديدة، حتى وإن كانت هذه الأفكار هى السبيل العملى الوحيد لتحقيق ما ظلت هذه النخب تقول أنها راغبة فى تحقيقه لا لسبب إلا الخيلاء الزائفة. إستكانة شرائح هامة من تلك النخب لهذه الخيلاء، إن لم يكن استطابتها لها، أفقدها، كما أومأنا من قبل، القدرة على التمرد. هذا هو السودان بكل تعقيداته، ولا شك فى أن أى شخص لايدرك تلك التعقيدات سيصل إلى حكم غريب هو أن بعض أهل الشمال يفضلون القهر على يد حاكم شمالى، على الانعتاق والحرية على يد سياسى جنوبى. سأل فرانسيس دينق نفسه فى خطاب ألقاه أمام ندوة حول الثقافات السودانية نظمها مركز الدراسات السودانية بالقاهرة: هل نحن عنصريون سودانيون أم متطرفون وطنيون. ثم أجاب: نحن الاثنان معاً. يؤسف هذا الكاتب الاتفاق مع دينق على هذا الحكم الذى يعلقم الحلق.

□□

خلاصــة

لقد أسفرت الأربعة وأربعون عاماً الماضية من المحاولات والأخطاء (trials and errors)، بهدف تأسيس وطن سودانى، عن انهيار كامل فى العلاقات بين الجماعات التى تعيش داخل الحدود الجغرافية لذلك الوطن. وبلغ الانهيار درجة لم يعد معها فى مقدور أى واحد من هذه الجماعات أن يقول أنه اليوم فى وضع أفضل من الوضع الذى كان عليه عند إعلان الاستقلال. أفدح الأخطاء التى قادت إلى ذلك الانهيار هى عجز السودانيين عن الاتفاق على طبيعة الرابطة التى تجعل منهم جميعاً مواطنين سودانيين. بدلاً من ذلك الاتفاق، ظل السودانيون محاصرين برؤيتين متوازيتين للهُوية انعكست فى تنميط اختزالى مسطح: الجنوبى المسيحى الأفريقى والشمالى العربى المسلم. الرؤيتان تعبران عن جهل بالغ (أو تجاهل أبلغ) لماهية السودان، كان ذلك من جانب الشماليين العروبيين، أو الجنوبيين الأفريقانيين. فالسودان أولاً جزء من أفريقيا، أياً كانت أعراق أهله وأنسابهم.[٩٢] وكما ألمحنا من قبل، لم تَحُلْ كل الموانع الجغرافية دون امتداد إشعاع الحضارة النوبية إلى الحزام السودانى (Sudanic belt) فى الغرب، والنطاق النيلو ـ حاموى فى الجنوب، أو الحاموى فى الشرق. هذه الموانع أيضاً لم تقف حائلاً دون الانمياع الطبيعى للغة العربية فى أعماق الجنوب، رغم جهود الإرساليات

للحد من نفوذها فى ذلك الإقليم. كما أن مستعربة الشمال، رغم تواصلهم الجغرافى مع الوطن العربى، ليسوا امتداداً لذلك الوطن فى أفريقيا، بل هم مجموعات ذات أصول عربية، وذات ثقافة عربية تميزت بخصائص جعلت منها كياناً مختلفاً. وكما نقول دوماً، هم سودانيون عرب، وليسوا عرب السودان. ولو أدرك السودانيون فى الشمال والجنوب هذه الحقائق البدهية لما استعصى عليهم التوحد .بيد أن مسئولية الشمال فى تعميق هذه الرؤية الخاطئة أكبر، فالشمال هو الطرف الذى لجأ إلى استخدام القوة فى المقام الأول للحفاظ على الوحدة، كما هو المكان الذى انبعثت منه الأفكار الداعية إلى تشكيل الهُوية الوطنية على نمط حدد الشماليون بمفردهم مقوماته. ومما لا شك فيه أن عملية التفاعل الثقافى بين الشمال والجنوب والشرق والغرب ولّدت، ثقافة سودانية متميزة فى تنوعها، ومن الممكن أن تصبح متجانسة. وكان البرفسور مزروعى محقاً فى ملاحظته أن الانقسام العربى الأفريقى فى السودان لا يعبر عن تشعب ثنائى (dichotomous)، بقدر ما يعبرعن تواصل معقد (complex continuum)[٩٣] بهذا، يقول مزروعى، أسهم السودان إسهاماً فريداً للعروبة بإضافته بعداً زنجياً لها، مما جعل منه نموذجاً للهُوية الأفريقية ـ العربية المشتركة. فإن كان للسودانيين أن ينموا كشعب واحد، ويطوروا بلادهم كوطن واحد، فالمطلوب منهم ليس هو إعادة اختراع هُويتهم من جديد، بل النظر إلى وجوههم على حقيقتها بدلاً عن التمرئى فى مرآة خادعة. ويوم أن يتوافق السودانيون على هذا الفهم، سيصبح السودان أكبر بكثير من مجموع الأجزاء المكونة له. هذا أمر لن يتحقق ما لم يقلع دعاة الهُويات الصغرى عن الاستمساك بدعاواهم. وكما نصح مزروعى فإن التكامل الوطنى يتطلب تسامياً فوق كافة الخصائص العرقية والثقافية للجماعات المتفرقة، والاندماج فى هُوية جديدة عابرة للاعتبارات العرقية. وكما يقولون، العاقل من اتعظ بغيره، وفيما حولنا عِبر. فليس هناك من بلد أفريقى تميز بالتناغم العرقى والثقافى والدينى مثل الصومال. أين هو الآن؟ أو هل ضمنت وحدة الدين واللغة والثقافة وحدة كيانه السياسى؟ ثم أوهل فى العالم الحديث دولة واحدة صنعت صنعاً على أساس التمايز الدينى غير الباكستان، فما الذى فجر الخلاف فى إقليميها المُسلمين السنيين: السند والبنغال؟ أهو المؤامرات الكنسية كما يقول بعضنا فى السودان؟ أم هى الإمبريالية والصهيونية كما يقول بعض آخر؟ واقع

الأمر، أن نوازع التعدد اللغوى، والفوارق الاقتصادية، والولاءات القبلية فى تلك الدولة ظلت أبقى وأقوى من الرباط الدينى. لهذا إنتفض أهل البنغال المسلمون السنيون على إخوتهم السند السنيين (وكلاهما ورثة للمودودى وأحفاد لمحمد إقبال) بسبب ظلامات اقتصادية نسميها فى السودان التهميش. وإن كان الكتاب المقدس يقول: ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، نملك أن نقول، ليس بالأديان وحدها تحيا الأمم. وكم كان بليغاً المهاتما غاندى عندما قال فى أحد أعوام المسغبة بالهند:لو تنزل الله إلى الأرض فى هذا الزمان لكان من الواجب أن ينزل على البشر كرغيف خبز.

التشوهات التى لحقت بمعنى وجوهر الهُوية عمَّقت من أزمة البلاد. وللتشويه، كما سبق أن أبنّا، مظاهر عدة، منها المحاولات المتنوعة لطمس الحقائق التاريخية والمعطيات المعاصرة، إما لفرض هيمنة معينة أو لإضفاء مصداقية على الطموحات الفكرية لبعض النخب. كما منها، على الجانب الآخر، ردود الفعل الغاضبة على هذه الهيمنة، والتى ذهبت مذهباً قصياً، وأُخذت، هى الأخرى، تفتعل إطاراً أيديولوجياً لردود الأفعال تلك. هذا أمر نفهمه لأنه من طبع البشر، فما قلل امرؤ من قيمة أحد، أو استخف به، إلا ودفعه إلى التنبيش عن جذور يؤكد بها تميزه واستفراده. وقد أصاب الهدف الكاتب المسرحى الأمريكى آرثر ميلر عندما ذكر للأسبوعية الإنجليزية الأوبزيرفر :إن لم تكن هناك موجة عداء للسامية، لما تذكرت يوماً أننى يهودى. أمام كل هذه الادعاءات الجامحة، من أى طرف جاءت، أصبح السودانيون عاجزين عن إدراك جوهر الهُوية السودانية ذات الوجوه المتعددة. على أن ظهور الجبهة على سطح الأحداث، واختلاقها لهُوية سودانية فُصِلت على مقاييسها، وبروز الحركة الشعبية، من الجانب الآخر، مصحوبة بمفهوماتها حول السودان الجديد، عجلا بظهور بدائل أخرى للمسلمات الشمالية القديمة. عن ذلك عبر قرنق كما يلى ":مشكلتنا الحقيقية تكمن فى أن السودان ظل دائماً، ومازال، يبحث عن روحه، عن هُويته الحقيقية. وعندما فشل فى ذلك، اتخذ السودانيون من العروبة ملجأ لهم. وعندما فشلت العروبة اتخذوا الإسلام ملاذاً كعنصر موحد للأمة. نتيجة لهذا أصيب سودانيون آخرون بالإحباط، لأنهم عجزوا عن إدراك الكيفية التى سيصبحون بها عرباً إن كان خالقهم أراد

لهم شيئاً آخر، ولذا آثروا الانفصال. فى كل ذلك الكثير من الغموض والتشويش الذى لا يخدم إلا المصالح الطائفية المختلفة[٩٤] تلك أدق قراءة يمكن أن يصادفها المرء لأزمة الهُوية السودانية.

قد يقول المتشائمون أن الزمن قد تجاوز السودان لبناء وطن متماسك فى نطاق الرقعة التى وحدها فيه محمد على باشا. فتوحيد السودان، فى رأى هؤلاء، أمر ميئوس منه. ولكن الذين يناضلون من أجل وحدة السودان على أسس جديدة، لم ينتْبهم اليأس بعد، لأنهم يدركون بأنهم يحركون الجبال، ويُدركون هذا ملياً. قد يتساءل البعض: هل تستحق الوحدة كل العناء الذى يلاقيه الناس فى سبيلها بالرغم من الخسائر التى تكبدها السودان؟ إجابتنا، نعم، لأن الذى يؤمن بوحدة أفريقيا، ولا يرى للعالم الثالث خلاصاً إلا بتضامن دول الجنوب الكونى فى عالم يتزايد انقسامه إلى شطرين، واحد يضم الذين يملكون كل شىء والثانى يحتضن من لا يملكون أى شىء، لا يمكن له أن يؤيد تمزيق أوصال الكيانات القائمة أفريقيا، وفى دول الجنوب الكونى. هذه الفكرة التزمت بها كافة المدارس السياسية فى أفريقيا، وما برحت نبراساً هادياً لتوجهات زعيم الحركة. على أن تفعيل هذه الفكرة يتطلب مقدماً توفر الحس التاريخى، والقدرة على مواصلة النضال من أجل الفكرة، وتوافق المعطيات السياسية المحلية معها. ولا شك لدينا فى أن زعيم الحركة يملك ذلك الحس التاريخى، وإلا فلما ذهب ينقب عن تاريخ السودان القديم، ويؤكد فى كل مقالاته عن دور السودان الإقليمى والدولى فى الحاضر. لا شك لدينا أيضاً فى أن إمعان كل القوى السياسية السودانية فى الحديث عن الوحدة العربية، والوحدة الأفريقية، والتضامن العربى الأفريقى، يؤكد صواب الفكرة، بالرغم من أن بعض السياسات الداخلية تتناقض مع المنطق الداخلى لتلك الفكرة. أما حول القدرة على مواصلة النضال من أجل الوحدة بمعناها الوطنى، ومفهومها الكونى (وحدة المستضعفين)، فقد أثبت زعيم الحركة أنه عدَاء المسافات الطويلة فى مضمار السباق فى ماراثون السياسة السودانية. وإن كان هناك ما قد يخذله فهو المعطيات السياسية على الأرض فى بلد يفضل بعض أهله ظلم هذا، على نصرة ذاك. قد تخذله أيضاً طبيعة مجتمع تخالجته الأوهام ونسج حول تلك الأوهام أساطير يرددها جيلاً

بعد جيل حتى أصبحت تلك الأساطير حاملة تاريخية لرؤاه حول ذاته. مع ذلك، أراد قرنق، أم أردنا، نعترف بأن ماندعو له من فكر كونى (وحدة أفريقيا ووحدة العرب وتضامن كليهما فى إطار وحدة كونية أوسع) لا يعبر، هو الآخر، إلا عن فكرة نخبوية لن تحول دون ارتحال الجنوب عن السودان الكبير .(Sudan writ-large) فإن لم ير الجنوبيون فى السودان الجديد الذى نصنعه سوياً ما يرد ظلاماتهم، ويرضى طموحهم، ويضمن حقوقهم المشروعة، فسيقولون، سراً أو علانية، فلتذهب أفريقيا إلى الجحيم، وليلحق بها العالم الثالث. نقول هذا حتى نكون جميعاً على بينة من أمرنا.

ولربما مازال بين ورثة ونجت موضوعياً (أصحاب سياسة فرق تسد) من يظن بأن الانفصال أمر عصى، ليس فقط لأن سياسة فرق تسد، أو بالحرى فرق تدمر ستأتى أكلها فى النهاية، وإنما أيضا لأن الجنوب، بسبب من تشققاته القبلية، لن يقوى على حكم نفسه. هذه واحدة من الأوهام السائدة فى العقل الرسمى والنخبوى فى الشمال. فالجنوب اليوم أحسن حالاً منْ كثير من الدول الأفريقية عند استقلالها من ناحية كوادره المؤهله، كما هو غنى بثرواته الطبيعية (الأرض الصالحة للزراعة، المياه، الثروة الحيوانية، الثروة الخشبية)، وغنى أيضاً بثرواته المعدنية والنفطية. وبسبب من هذا، سيزداد اهتمام العالم به، مما سيفتح الباب واسعاً للاستثمار الخارجى، ونقل المعارف والتقنيات والخبرات إليه. أثبتت أيضاً تجارب التواصل مع الحركة (حتى فى اللقاءات بين الخصوم فى مفاوضات السلام) أن فى الجنوب اليوم قيادات سياسية شابة واعية، وقادرة على مصاولة خصومها بكل ما يتطلبه الأداء السياسى من براعة وبلاغة ولياقة. هذه القيادات تجاوزت خلافاتها القبلية إلى حد كبير، فما الذى يجعل الواهمين يتمادون فى وهومهم بأن الجنوبيين سيدمرون أنفسهم بأنفسهم. أهو إرضاء للغرور النفسى؟ أم خداع للذات؟ أم يقين غبى بأن العبد عبد وإن طالت عمامته. جوهر الأزمة ليس فى مشروعية أو عدم مشروعية مطالب أهل الجنوب، ولا فى تعنت الحكومة الراهنة، ولا فى ضرورة أو عدم ضرورة بناء السودان على أسس جديدة، ولا فى الدين أو اللغة. الأزمة فى عقول أناس عجزوا عن تحرير أنفسهم من أصفاد الماضى. والذى لا يحرر نفسه من أصفاد ماضيه، لن يكون مستقبله (بمفهوم بروستى)

أكثر من إسقاط ظل هذا الماضى أمامه أبد الدهر. ولا سبيل لأسارى التاريخ غير النزوح إلى الماضى على الدوام. وفى النهاية، نستطيع القول أنه إن توافرت المعطيات الصحيحة فقد تكون أطروحات الحركة محفزاً على خلق السودان الجديد الموحد، إن لم تكن القابلة التى يولد على يديها.

ومن المفارق أن أقرب النظراء للحركة فى الشمال، هم أكثر أهل الشمال عداءً للجنوب: الجبهة القومية الإسلامية. فالجبهة هى التنظيم السياسى الوحيد الذى عقد العزم على إعادة تشكيل السودان فى صورة جديدة، وإعادة بنائه على عينه. ولكن، ثمة اختلافين جوهريين بين المفهومين لإعادة تشكيل السودان. الاختلاف الأول هو أن الحركة تدعو لأن تتم إعادة التشكيل هذه برضا الناس وطوعهم. فهى من ناحية، تدعو لصيغة للحكم يتراضى عليها السودانيون جميعاً فى مؤتمر قومى دستورى، كما تدعو بالنسبة للجنوب، إلى ممارسة حق تقرير المصير والاستفتاء على الصيغة المتراضى عليها للحكم. هذه الأطروحة، تعاهد السودانيون جميعاً على قبولها فى قرارات أسمرا، وفى الاتفاقيات الثنائية التى عقدها النظام مع الفصائل الجنوبية التى وصل معها إلى وفاق حول "السلام من الداخل، وفى بروتوكول ماشاكوس، وبهذا انتقلت ملكيتها إلى كل القوى السياسة السودانية. الجبهة، من الجانب الآخر، لها مشروعها الخاص لإعادة تشكيل السودان، لم تفاوض فى أمره أحداً فى بداهة الأمور، ولم تتوافق بشأنه مع جماعة فى أعجازها. هى وحدها العليم بما ينفع أهل السودان فى عالم الغيب والشهادة، وما على السودانيين إلا الطاعة والاحتذاء. ولهذا لا يملك المرء أن يصف دعوة النائب الأول لرئيس النظام لأهل السودان فى نهايات اكتوبر/تشرين أول ٢٠٠٢ للتشاور حول مفاوضات ماشاكوس إلا بالغباء والاستهزاء. فالنظام لم يشاورهم فى دستوره وقوانينه، كما حرم ممثليهم من المشاركة فى الإيقاد، وأعلن على لسان نائب رئيسه نفسه أن التعددية لن تعود إلا بعد تطهير البيئة السياسية من القوى التقليدية. أما الآن وقد بطشت بالجبهة الكروب، وأدلهمت عليها الدروب، سارع الذين لا يؤيدون إلا سلاماً يبقى على سلطانهم، إلى أهل السودان يستمزجون رأيهم. فالاستهزاء واضح إذن، أما مكمن الغباء فهو افتراض أى شخص غباء كل الناس، وإفتراض قدرته على خداعهم كل الوقت.

الاختلاف الثانى فى أمر الدين، فحيث توسلت الجبهة بالدين (صدقاً أو دهانة) لتحقيق، أو بالحرى فرض، سياساتها، نادت الحركة، بفصل الدين عن السياسة، ودعت إلى عدم استغلاله فى الحيز العام بعد أن تحول الدين إلى أداة للكراهية، ومبرراً للاستعداء على الآخرين، ووسيلة لتدمير الحرث والنسل. وما لمثل هذا بعث الله الأنبياء، وأقام الأديان. فالأديان جميعاً، فى جوهرها، محبة. ولكن الأديان أيضاً هى أطوع الأدوات لتحقيق الأغراض الدنيوية الشريرة. ما أصدق بنجامين فرانكلين حين قال:الدين هو الملاذ الأخير للأوغاد (Religion is the last resort of scoundrels).

فى كتابه عن أفول نجم الإمبراطورية الرومانية، أوجز إدوارد جيبون الأمر ببلاغة، قال إن الشعوب دوماً تؤمن بصحة المعتقدات الدينية، والفلاسفة يحسبونها خداعاً وتضليلاً، فى حين يجد فيها الحكام (magistrates) أداة نافعة. رغم هذه الأداة النافعة سقطت الإمبراطورية الرومانية "الوثنية، وسقطت الإمبراطورية الرومانية المسيحية، وسقطت دول الملك العضوض الإسلامية، ثم أتى على الإنسان حين من الدهر تكارست فيه مفاهيم جديدة حول حقوق الإنسان وحرياته. هذه المفاهيم لم تنتقص من حق أى فرد أو مجموعة فى الاعتقاد فيما يشاءون من ديانة، ولكنها أيضاً حَرَمت قسر أى فرد أو جماعة على الاعتقاد فى أى دين، أو الارتداد عن أى عقيدة. وبأيدينا الكريمة مهرنا الاتفاقات التى أطرت هذه المفاهيم، وأعلنا على الملأ التزامنا بها، وأودعناها، رياء ومخاتلة، فى دساتيرنا. فمن نخدع؟ لن نخدع أحداً. سنظل نتوه، ومعنا السودان، فى سراديب لا برنثيه لانهاية لها. أكاد أرى ساسة شمال السودان المسلم ومكيفى الرأى العام فيه، إن كان للجنوب أن يذهب لشأنه برغبة أهله، وقيض الله للأفكار الظلامية أن تبقى، يتلاحون ويتساجلون خلال ربع القرن القادم حول أمور لا شأن لها بالحكم الصالح، ولا بالنماء الاقتصادى، ولا بعافية المواطن وتعليمه. محور التلاحى والمساجلة سيبقى هو "الشريعة المثلى: أنطبق الحدود أم لا نطبقها؟ هل الربا حلال أو حرام؟ هل حجاب المرآة مأمور به شرعاً أو هو فرض كفاية؟ هل يقبل شرعاً الطلاق عبر الإنترنت؟ هل يصح للممرضة أن تصحب الجراح فى غرفة العمليات إن لم يكن من محارمها؟ تلك بيئة لا تصلح إلا كمادة خام لسينمائى سودانى مثل

بونويل يجيد صنع الأفلام السيريالية. أو هى أحداث لا تدور إلا فى ملاعب الجن، ويعسر حتى على سليمان أن يفهمها: ملاعب جنة لو سار فيها سليمان لسار بترجمان.

فى بدايات الاستقلال كتب الصحفى البريطانى انطونى مان كتاباً عن السودان عنوانه عندما ضحك القدر (When God Laughed)، قال، "خلق الله السودان ثم أطلق ضحكة: (God created the Sudan and then laughed). ولكن الله ـ جل جلاله ـ أكثر رأفة بعباده ممن حسبوا أنفسهم ظلالاً له على الأرض. فكل المآسى التى نعيش صنعناها بأيدينا، وما زال بعضنا يوالى الصنع القبيح. حقاً رب العباد أكثر رحمة بالناس، وليس أحب إليه، كما يقول صموئيل بتلر(٩٥) من أن تكون لنا رؤية مستنيرة لمصالحنا الذاتية.

(Nothing is more acceptable to God than an elightened view of our self-interest)

وفى الحديث: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.

□□□

هوامش وإحالات

(1) Arnold J. Toynbee, Between the Niger and the Nile

(2) تبلغ مساحة السودان ما يقارب المليونين ونصف من الكيلومترات المربعة (مليون ميل مربع) وهى مساحة تتسع لاستيعاب سبع دول أوروبية (المملكة المتحدة، ايطاليا، البرتغال، فرنسا، النرويج السويد)، كما تقارب مساحة كل المنطقة الواقعة شرق نهر المسيسبى فى الولايات المتحدة.

(3)مدثر عبد الرحيم . الإمبريالية والقومية، فرانسيس دينق صراع الرؤى.

(4)باختيار المهدى لخليفته وبعض كبار قادته مثل حمدان أبى عنجه من بين قبائل الهامش (النوبة والتعايشة)، قام المهدى بانقلاب على الفكرة السائدة حول هيمنة أهل الشمال النيلى على أهل التخوم.

(5) الغرابة، كما أوردنا، لقب تهجينى يطلق على أهل غرب السودان. و كان على رأس معارضى استخلاف المهدى لواحد من أبناء هذه القبائل التعايشة، أبناء عمومة المهدى الذين كانوا يترجون وراثته، لا بحكم بلائهم فى مناصرة المهدية، بل بحكم قرباهم للإمام.

(6) يلاحظ أهل السودان أن النائب الأول، على عثمان محمد طه، أخذ مؤخراً يحيط نفسه (خاصة فى الأجهزة الأمنية) بأهله من قبيلة الشايقية. ويشاع أن ذلك التوجه جاء نتيجة لنصح صدام حسين له أن البقاء فى الحكم يتطلب منه أولاً أن يولى اهتمامه الأكبر لعشيرته الأقربين، وثانياً أن يبطش بلا هوادة بمعارضيه. وإن صح هذا، فلا شك فى أن النائب قد قطع رحلة طويلة من الأممية الإسلامية (أمة الإسلام)، إلى الوطنية السودانية، ثم الوطنية الصغرى (الشمال ضد الجنوب)، وأخيراً إلى العشائرية.

(7) أشار الكتاب إلى إغفال أبناء دارفور فى الاختيار للمواقع المفصلية للنظام، وكان هذا النوع من الشكاوى فى الماضى يصدر دوماً من الجنوبيين.

(8) الخرطوم ١٦ يوليو ٢٠٠٠

(9) Walker Conor, Ethno-nationalism,The Quest for Understanding, Princeton University Press, 1994 P40

(10)نفس المصدر

(11) Anthony D. Smith (Professor of Politics, LSE, Nation and State, in "People, Nation and State" Mortimer (ed), I.B Tauris, London, 1999 p 39

(12)نفس المصدر

(13) David Miller (Fellow in Social and Political Theory, Nuffield College, Oxford). Citizenship and National Identity, Blackwell, London, 2000, PP 63-640

(14)نفس المصدر

(15) A.A. An-Naim, The National Question, Secession and Constitutionalism, P 105

(16) Para 369, UN doc. E/CN4/1986

(17) Art 8 (11), Draft Declaration on he Rights of Indigenous People, UN doc. E/CN4 Sub.2/ 1994.

(18) Sub-Committee on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities (Working Group)

(19)المصدر ١٦ أعلاه.

(20) F.M.Deng & Gifford, The Search for Peace, P63

(21) Ann Mosley Lesch: Sudan, Contested National Identities, P 4

(22) M.O. Beshir, Background to Conflict, P 20.

أسهم بشير أكثر من كل زملائه، إسهاماً كبيراً فى وضع قضية الجنوب فى دائرة الضوء، إلا أن رأيه حول الرق كان مربكاً. قال إن الرق قد انتهى فى السودان قبل الفتح ولم تبق غير حالات محدودة من الاختطاف القسرى الذى يصحب الحروب القبلية، أو من بقايا العبيد القدامى الذين يعملون فى الزراعة أو كخدم فى المنازل. ولربما كان بشير محقاً إن كان المعنى بالرق هو الرق المؤسسى الذى عرفه السودان فى القرن التاسع عشر، إلا أن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بآثاره وتوابعه.

(23) Francis M Deng: Bergen Workshop on the Management of Crisis in Sudan.

(24) Folarin Shyllon: Cultural Rights and Wrongs, UNESCO, P103

(25) وزير المعارف، على عبد الرحمن، محاضر البرلمان السودانى الجلسة الثانية، الدورة الأولى، ١٩٥٨

(26) لم يكن الوزير فى حاجه إلى كل ذلك الاشتطاط إذ أن الأعضاء الجنوبيين فى نفس البرلمان كانوا يدلون بخطبهم وأسئلتهم باللغة الإنجليزية، وكان للبرلمان مترجم بليغ (محمد عامر بشير) يتولى الترجمة من العربية إلى الإنجليزية، ومن الإنجليزية للعربية.

(27) Francis M. Deng , Dynamics of Identification, P IX.

(28) The Ethnologue, 13 th edition, Summer Institute of linguistics,1996

(29) ظلت إيطاليا على مدى قرن ونصف القرن منذ توحيدها على يد كافور تتحدث لغة أهل الشمال، والتى أصبحت عملياً اللغة الرسمية للقطر، دون أن يتضمن الدستور أى نص حول اللغة.

وفى يوليو/ تموز ٢٠٠٠ اعتُمدت الإيطالية دستورياً كلغة رسمية بأغلبية ساحقة. ذلك القرار عارضه الشيوعيون (باعتباره قراراً لا معنى له)، ولربما فطوا ذلك مناصرة للمجموعات اللغوية الصغيرة التى استنكرت القرار مثل المتحدثين بالألمانية واللادنية (Ladin)، لغة أهل التيرول.

(30) رصد المكتب الإقليمى الأفريقى التابع لمنظمة إلى ونسكو فى داكار أكثر من مائة لغة أفريقية (بما فى ذلك العربية) يمكن استغلالها كوسيلة لنشر التعليم. ذلك الرصد لم يشمل اللغات المحلية السودانية بحسبان السودان بلداً عربياً.

(31) تم الاجتماع تحت رعاية منظمة الوحدة الأفريقية، وكان من أهم قراراته صيانة الثقافات الأفريقية وتطويرها كجزء لا يتجزأ من عملية تحرير القارة والنهوض بها.

(32) Basil Davidson, The Search for Africa, A History in the Making, James Curry, London, 1994

(33)عبد الله على إبراهيم، الماركسية ومسألة اللغة فى السودان، دار عزه للنشر ٢٠٠١ .

(34) من بين الذين ناصروا ستالين من أهل تلك المناطق الكاتب التترى سلطان غالييف الذى طوع جيشاً من أهله للانخراط فى الجيش الأحمر، ودعا للتعايش بين الإسلام والماركسية. ولكن ما أن نادى غالييف بحكم ذاتى للمسلمين يحافظون عبره على خصائصهم الثقافية، حتى لحق به عذاب ستالين.

(35) Ann Kuchment, Newsweek, April2, 2000

.(36) Douglas Johnson, the Future of Southern Sudan_s Past, P.39

جونسون مؤرخ سياسى عمل فى جنوب السودان، خلال فترة الحكم الذاتى، كنائب لمدير مصلحة الثقافة بالإقليم الجنوبى.

(37) John & Sarah Voll, the Sudan, Unity in Diversity, P159

(38) Ian Cunnison, Sudan in Africa, P 189

(39) نفس المصدر

(40) نفس المصدر

(41) J.L.Borges, The Total Library, P111

(42) محمد عبد الرحيم محمد صالح، عالم اجتماع سودانى عمل فى جامعة الخرطوم ومعهد الدراسات الأفريقية بجامعه أوبسالا (السويد)، ويعمل حالياً بالمعهد الدولى للدراسات الاجتماعية بلا هاى (هولندا). وقد وردت الإشارة فى خطاب منه للدكتور فرانسيس دينق.

(43) يعنى التعبير عند الرومان الأغراب الأجلاف، كما للتعبير دلالات استرذالية عند العرب، فالبربرة فى لسان العرب هى اختلاط الأصوات غير المفهومة.

(44) الجمهرة، فصل عن بيوتات البربر بالأندلس، ص ٤٩٥

(45) Isaiah Berlin, The Counter Enlightenment

(46) Mudathir Abdul Rahim, Imperialism and Nationalism, P 113 and Francis M. Deng, War of Visions, P 115

(47)محمد أحمد محجوب، الحركة الفكرية وإلى أين يجب أن تتجه.

(48)أول من تم تعميده مسيحياً من غير اليهود خصى كان يرعى خزانة الملكة النوبية كنداسى، ورد ذكره فى الكتاب المقدس(أعمال الرسل ٨: ٢٦-٣٤). وقد أشار الكتاب المقدس لكنداسى النوبية باعتبارها ملكة أثيوبيا، وأثيوبيا هو الاسم الذى يطلق فى ذلك الزمان على كل المنطقة التى تقع جنوب الشلال الأول، غير أن المعروف والمثبت تاريخياً هو أن كنداسى هى إحدى ملكات دولة كوش النوبية.

(49) Nouvelle Ecnomic. الجزائر، ١١ مارس ٢٠٠١

(50)أنشأ المكتبة بطليموس الأول، ونقل إليها ديميتروس الفاليرى، تلميذ أرسطو كل مكتبة معلمه، كما أضاف إليها بطليموس الثالث التراجيديات اليونانية. مع ذلك آثرت مصر الإسلامية استرداد تلك المكتبة "الوثنية لتضيفها إلى مواريثها الوطنية الثقافية.

(51) فضيلى جماع، العرقية والثقافة، ندوة حول الثقافات السودانية، مركز الدراسات السودانية بالقاهرة.

(52) مدثر عبد الرحيم، إحالة فى Historical Discord. Gabriel Warburg.

(53)نفس المصدر

(54) Evans Pritchard, Theories of Primitive Religion, P 18

(55) بريمان شاعر مُجيد من جزر الكاريبى، وواحدة من عيون شعره قصيدة ذات عنوان دال: "You Better Believe It"، مَجَّد فيها حضارات النوبة ومالى وتمبكتو وبنين. قال:

"لقد صَهرتُ الحديد فى بلاد النوبة يوم أن كنتم أمماً تشق الأرض بالمحاريث الخشبية، وسَبكتُ النحاس فى بنين يوم أن كانت لندن مستنقعات، وبَنيتُ تمبوكتو لأجعل منها ملاذاً للعلماء فى زمان كان فيه الرهابنة الأميون المتسخة أجسامهم يرتجفون من البرد فى أروقة اكسفورد.

(56) Daily Telegraph, London, February 1999

(57) Raymond Bonner, The New Yorker, July 13, 1992

(58)الشرق الأوسط ٢٦ فبراير ٢٠٠١

(59)الخرطوم، ١٨ مايو ١٩٩٧

(60)جنوب السودان فى المخيلة العربية.

(61) Fred Halliday, Islam, The Myth of Confrontation, I.B Tauris, London, 1995, P 115.

(62)عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر، دمشق، ص. ١٨٦

(63)الحياة، ٢١ ايلول/سبتمبر ٢٠٠٢

(64) International and Comparative Law Quarterly Vol. 6, 1957, p40

(65) Lucy Mair, An African People in the 20th Century, Routledge, London, 1934,P.3

(66) John Cameron Dondon , Mail and Guardian, Johannesburg , January 21,2000

(67)أثار الكتاب جدلاً واسعاً فى فرنسا، وتداولته بالبحث الصحف وأجهزة التلفزيون والمنتديات الجامعية. قال فيرى ان المجتمع الفرنسي تجاوز الدين والأخلاق، فهو اليوم فى زمان الروحانية غير الاكليركية (lay spirituality)، زمان حكمة الحداثة. فالدين كما قال لم يعد هو الهادى لكل الأمة، كذلك لم تعد القيم الوضعية التى نشرتها الثورة الفرنسية، مع هذا ما زال الفرنسيون يرفضون أن يقاس النجاح بمعيار مادى بحت، ويرفضون فى ذات الوقت المعايير الأخلاقية التى تميز الأعمال بين الخير والشر وتمنى الناس بجنات النعيم فى الحياة الآخرة.

(68)قال عمر بن الخطاب، الخليفة الثانى لرسول الله عندما قبّل الحجر الأسود: أعرف انك حجر لا يضر ولا ينفع. والله لولا أننى شهدت رسول الله يقبلك لما قبلتك.

(69) John Mbite, Introduction to African Religions, P35

(70)نفس المصدر ص ٥٤–٥٨.

(71)يسمى الدينكا هذا الإله القاهر نياليج (Nhialic)، كما يسميه الشلك كووث (Kwoth). راجع Geodfrey Lienhardt: Divinity and Experiment, Evans-Pritchard: Nuer Religion and Edward B.Tylor, Primitive Cultures.

(72) مع وجود توجهات نحو الوحدة العربية الشاملة فى مصر، إلا أن الساحة الفكرية كانت أيضاً تعج بأفكار تدعو إلى اتجاه مصر نحو الشمال خارج النطاق العربى. وكان عميد الأدب العربى، طه حسين على رأس أصحاب هذه الأفكار، إذ دعا فى كتابه مستقبل الثقافة فى مصر إلى أن انتماء مصر الثقافى ليس للشرق بل إلى شمال المتوسط

(73) ساطع الحُصرى، قسطنين زريق، ميشيل عفلق الخ.

(74) مع صدق التوجه الناصرى فى دعم حركات التحرير فى أفريقيا على وجه الخصوص، ومناصرة الثورات الاجتماعية فى دول عدم الانحياز، إلا أن مناهضة الاستعمار لم تكن دوماً موقفاً مبدئياً ثابتاً. فعلى سبيل المثال، ناصر التيار العروبى على إمتداد الوطن العربى (بما فى ذلك السودان) غزو السوفييت للمجر فى الخمسينيات، واجهاضهم العنيف لثورة التشيك فى الستينيات. ومن المدهش أن انقضاض السوفييت على ثورة المجر واحتلالهم لبراغ كان محل إدانة من الحزب الشيوعى الإيطالى المتفرد دوماً بمواقفه.

(75) أهم ما جاء به الميثاقيون هو الميثاق الإنجليزى العظيم (Magna Carta) بعد إرغام الملك جون على توقيعه فى عام ١٢١٥، ثم قانون أمر المثول أمام المحكمة (Habeas Corpus Act) فى عام ١٦٧٩، وعريضة الحقوق (Petition of Rights) فى عام ١٦٢٨. والأخيران مستمدان من الفقرة ٣٩ فى الميثاق. هذه القوانين الثلاثة هى التى ثبتت قواعد الديموقراطية فى بريطانيا وأمريكا، وأنهت إلى الأبد طغيان الملوك.

(76) فى عام ١٩٤٨ كتب زريق فى أذيال الحرب العربية- الإسرائيلية كتابه المشهور معنى النكبة، الذى دعا فيه إلى توحيد الأمة وحشد قواها بحسبانه الطريق الوحيد لإزالة آثار النكبة. ولكن بعد عقدين من الزمان، وعقب هزيمة يونيو/حزيران، كتب زريق معنى النكبة مجدداً ليعيد فيه النظر حول أطروحاته الأولى، ويقول أن السبب الرئيسى للنكبة هو غياب الديموقراطية، وانتهاك حقوق الإنسان، وطغيان الأنظمة الاستبدادية فى المنطقة.

(77) نفس المصدر.

(78) محمد على جادين، البيان، دبى،٢٢ نوفمبر ٢٠٠٠. فى اعتراف شجاع أدان جادين مشاركة حزبه فى الانقلابات العسكرية، وقال إن الانقلابات يجب أن لا تكون بديلاً للتغيير الديموقراطى عبر صندوق الانتخابات.

(79) الحياة، ٢٠ مايو، ٢٠٠٢

(80) الحياة، ٢٢ مايو، ٢٠٠٢

(81) البقرة ١٣٩، النساء ٤١، الأعراف ٣٤، يونس ١٤٧، الرعد ٣٠، الأنبياء ٩٢، المؤمنون ٥٢.

(82) كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم (الحشر ٥٩/٧).

(83) حسن الترابى، المصطلحات السياسية فى الإسلام، ص. ٣٩

(84) CRS Report for Gongress by Theodros Dagne, November 14, 1995.

(85) Human Rights Watch, Africa; Behind the Red Line, Political Repression in Sudan. 1997.

(86) هامش فى تقرير جون هاركر (المبعوث الكندى)، صفحه ٢٣

(87) John Garang, The Call for Democracy, P 127

(88) أشار قرنق إلى ما ورد فى العهد القديم (الجزء الثانى من أخبار الأيام، الإصحاح الرابع عشر، ٨/١٢) حول غزو الكوشيين لأرض يهوذا بجيش ألف ألف وبمركبات ثلاثمائة . وما جاء فى الجزء الثانى من سفر الملوك (الإصحاح التاسع عشر، الآية التاسعة)، عن غزو ترهاقه

ملك كوش الذى حارب أورشليم من الجنوب إبان حرب الآشوريين لها من الغرب (حصار سنحاريب) . :وسمع ترهاقه ملك كوش قولاً أنه قد خرج ليحاريك. فعاد وأرسل رسلاً إلى حزقيا قائلاً : هكذا تكلمون حزقيا ملك يهوذا قائلين : لا يخدعك إلهك الذى أنت متكل عليه . ولربما نضيف ما يغفله المؤرخون عن زواج موسى بامرأة كوشية (سفر العدد، الإصحاح الثانى عشر-١) وتكلمت مريم وهرون على موسى بسبب المرأة الكوشية التى اتخذها. وكانت مريم وهرون قد آخذا موسى على ابتنائه بامرأة وضيعة الأصل فأنبهما الرب قائلاً: وأما عبدى موسى فليس هكذا، بل هو أمين فى كل بيتى وشبه الرب يعاين. فلماذا لا تخشيان أن تتكلما عن عبدى موسى(سفر العدد، الإصحاح الثانى عشر، الآية ٨).

(89)جون قرنق، رؤية للسودان الجديد، قضايا الوحدة والهُوية (ترجمة وتحرير الواثق كمير) .

(90) William. Adams : Nubia, Corridor to Africa, P.Shinnie: Meroe, A Civilization of Sudan

(91) إنعقدت الندوة فى امبو (أثيوبيا) فى ٤ فبراير ١٩٨٩ ، وشارك فيها من مثقفى الشمال: عدلان الحردلو، محمد الأمين التوم، الواثق كمير، يوسف إلياس، محمد يوسف أحمد المصطفى، محمد أحمد محمود، طه إبراهيم، محمد على المحسى، محمد عبد الرحيم شداد، والراحل محمد زين شداد. وقد ساهم كل واحد من هؤلاء المشاركين فى الندوة بورقة حول القضايا التى أثارتها ورقة العمل التى قدمتها الحركة، وقام بإعدادها لام أكول. ومما يطرف ذكره أن دعوة قد وجهت رسمياً من جانب الحركة للحزب الشيوعى للمشاركة فى ذلك المنتدى الفكرى، إلا أن الحزب اختار عدم الاشتراك فى اجتماع قد يرى فيه الآخرون تكتلاً يسارياً. ونغلب الظن أن الحزب الشيوعى كان حذراً يومذاك من أن تلحق به تهمة الطابور الخامس للحركة.

(92)أثار شينى، ببراعة فائقة، هذه النقطة فى حديث له بجامعة الخرطوم حين إعترض على عنوان المحاضرة التى كُلِف بها : الحضارة النوبية وأثرها على أفريقيا. قال إن العنوان خاطئ لأنه

يفترض أن النوبيين ليسوا جزءاً من أفريقيا، في حين أن العكس هو الصحيح. فجغرافياً تقع بلاد النوبة في أفريقيا، وسكانها ليسوا إلا أفارقة، ولغتها جزء من منظومة اللغات الشرقية السودانية.

Sudan in Africa, PP 42-50 Shinnie,

(93) Ali Mazrui, Sudan in Africa, P 242

(94) John Garang, The Call For Democracy, P 127

(95) Samuel Butler, The Way of All Flesh



«سألت نفسي مراراً إن كان هناك ما هو أبلغ في الدفاع عن السلام على وجه الأرض، وفي كشف ويلات الحرب، من ذلك الحشد الهائل من الشهود الصامتين».

"جورج الخامس عند زيارته
لمقبرة فلاندرز، سنة ١٩٢٢"

□□

9

السلام، والوساطات، وحل النزاع

الصراع السودانى صراع عنود استعصى على اللجام، فإبادة مليونين من السودانيين فى الجنوب، إما مباشرة على أرض المعركة أو بصورة غير مباشرة بسبب تعرضهم للأخطار المرتبطة بالحروب، لم تكفِ لوضع حد لتلك المأساة. تسببت الحرب أيضاً فى نزوح ضعف هذا العدد من مواطنهم الأصلية، إما إلى الشمال أو لدول الجوار الجنوبية والشرقية. مع ذلك، استمرت تلك الحرب الجهنمية فى تجليها الأخير (من عام ١٩٨٣ حتى ٢٠٠٢) دون أن يلوح فى الأفق ضوء يبشر بنهايتها. إحصائيات الموت والنزوح وحدها تقف دليلاً كافياً على الدمار الذى أحدثته تلك الحرب، ومع ذلك بقيت الحرب عقبة صعبة المرتقى على الوسطاء وصانعى السلام. ففى كل مرة خمد فيها لهيبها، عادت الحرب من تحت الرماد لتفاجئ الصديق والعدو بالظهور مرة أخرى كطائر العنقاء الأسطورى، وعلى نحو أشد ضراوة، وأكثر إيجاعاً لوطن نال، بكل المعايير، أكثر من حقه من المعاناة والانقسام. حتى خلال فترات الهدوء النسبى، ظلت التوقعات بتجدد الصراع تموج تحت السطح كغول شيطانى. ورغم أن الجذور العميقة للحرب، والحلول الممكنة لها، لم تكن خافية على المتحاربين، ما انفكت قيادات الشمال تتمارى وتتلوى خلال نصف قرن من الزمان. ولا شك فى أن اعتراف قيادات الشمال المتأخر بطبيعة الأزمة (كوكا دام ١٩٨٦، أديس أبابا ١٩٩٨، أسمرا ١٩٩٥، ماشاكوس ٢٠٠٢) بعد قرابة الخمسين عاماً من أول اندلاع لها، يكشف عن ماهية تلك القيادات وطبيعتها.

بدأت الحرب الأهلية بتمرد سنة ١٩٥٥ الذى تبعته سلسلة من الجهود الفاترة لصنع السلام، سارت جنباً إلى جنب مع موجات من العنف وإراقة الدماء. وظلت مسيرة السلام

تتعثر إلى أن جاء نميرى فى عام ١٩٦٩ ليقيم سلاماً دام عشر سنوات ثم تحطم فى عام ١٩٨٣ تاركاً تحت الرماد وميض نار. من ذلك الرماد تضرم الصراع بقدر من العنف لم تشهده البلاد فى أى وقت مضى من تاريخ الحرب الأهلية. وبحلول نهاية القرن الماضى كاد السودان أن ينتهى إلى ما كان عليه فى بدايته. كتب يومذاك ج. و. ستيفنسون الصحفى الذى جاء مصاحباً للورد كيتشنر أن السودان صحراء بل صحراء غير مأهولة، فشمال الخرطوم قفر، وجنوبها دمار.[١] واليوم، اتسع نطاق الحرب بصورة لم يعرفها السودان من قبل، بقاء الأسباب الجوهرية لصراع الشمال مع الجنوب، لم تعد الحرب فقط حرباً يخوضها الشمال ضد الجنوب، بل أصبحت حرب الجميع ضد الجميع: فالشمال يحارب الجنوب، والشمال يقاتل ضد الشمال. الصراع أيضاً شمل الجنوب نفسه، فقد تصارعت قوى الحركة الشعبية ضد بعضها البعض، بصورة محزنة ومخزية فى آن. هذا الصراع أيضاً يتسم بايقاع غريب يغذى نفسه ويكاد يفرض ديمومته. والآن، وقد بلغ العداء أوَجَه، وصلت الحرب إلى ذروتها بقوى دفع ذاتية تجاوزت أسباب الخلاف، حان الوقت لإرساء دعائم السلام من خلال التفاوض على أمل أن يكون سلاماً دائماً هذه المرة.

قبل أن نأمل فى تحقيق تلك المعجزة، لابد لنا من فهم صحيح لطبيعة القوى التى ظلت تحرك ذلك الصراع الوحشى، فعلى النقيض من التبسيط الذى يلجأ إليه من يسعون لإثبات أحكامهم المسبقة حول ثنائية الصراع، نكرر القول أن الصراع السودانى أعمق بكثير من مجرد كونه نزاعاً بين الجبهة الإسلامية والحركة الشعبية، أو بين العرب والأفريقيين، أو بين المسلمين والمسيحيين. صحيح أن بعض هذه العناصر تمثل أبعاداً هامة، غير أن الصراع، فى حقيقته، يكاد يشبه البصلة؛ فهو متعدد الطبقات، كل طبقة منه تحمل فى طياتها مجموعة فرعية من الطبقات تعمل على إذكاء نيران التناحر. لهذا، فلا التحليل التبسيطى الشائع، ولا الحلول السطحية والزائفة التى ظللنا نتداولها فى الماضى، يعينان على خلق سلام دائم. شىء واحد يبقى مؤكداً، ويمكن تخليصه فى كلمات قليلة: أحابيل السودان السياسى القديم لم تعد تجدى، بل إن السودان القديم نفسه أوشك على الفناء، دون أن يرى السودان الجديد النور. ولعل تلك الكلمات تمثل تعريفاً واضحاً لما يسمى فى الأدب السياسى أزمة .(Crisis)

الصراع وجوانبه المتعددة

فى المقام الأول تمثل الحرب فى السودان ثورة صريحة قام بها الجنوب ضد مساعى نظام الحكم فى الشمال للهيمنة عليه، وبهذه الصورة فهى تعبر عن تحد من جانب الأطراف لمركز الحكم. وكما أوضحنا بتفصيل كافٍ، عمقت من الحرب الجهود الدائبة لأنظمة الحكم المتعاقبة فى الخرطوم للاستهانة بمطالب الجنوبيين. على صعيد آخر، لعب الصراع المدمر على السلطة بين القوى السياسية الحاكمة فى الشمال دوراً هاماً فى إطالة أمد الصراع لأن إنهاء الحرب (باستثناء فترة أكتوبر وأوائل فترة مايو) لم يكن يمثل أولوية قصوى فى أجندة الحاكمين. ثم جاء تغليف الصراع السياسى الدنيوى بالدين ليضيف بُعداً جديداً للحرب الأهلية. فى إطار هذا الصراع السلطوى الدينى، استغلت الأحزاب السياسية التقليدية هياكل السلطة وسعت عبرها إلى كسب تعاطف التيارات الدينية، والتقليص من دور التيارات التى لا تتوسل للسياسة بالدين، لكيلا نقول التيارات العلمانية. وعبر تلك الهياكل ذهب الإسلامويون المحدثون إلى تطبيق متطرف للدين لم يبغوا من ورائه استئصال التيارات العلمانية فحسب، بل أيضاً تحدى سلطة وقوة الجماعات الإسلامية التقليدية، بالابتزاز طوراً، وبالقهر أطواراً أخرى، خاصة فيما يتعلق بالإقبال على حل مشكلة الجنوب. ولعل استيلاء الجبهة على الحكم قد كشف أمراً آخر لم تعه القوى الحديثة: هشاشة قواعدها الاجتماعية المفترضة (virtual)أمام تحدى قوة حديثة أخرى (على الأقل من ناحية التنظيم وأساليب الأداء) . ولربما كان افتقار القوى الحديثة إلى التنظيم، وعجزها عن ابتداع الوسائل المناسبة لمجابهة هذه القوة الحديثة الطارئة، أكثر من انعدام المساحة الديموقراطية التى تمكنها من القيام بدور سياسى هام، هو الذى أقعدها عن أن تلعب دوراً ترجيحياً فى الصراع ضد تديين السياسة.

ثانياً،عندما يشرع شخصان فى التصارع، يبرز حتماً شخص ثالث إما لحثهم، لدوافعه الخاصة، على المضى فى الصراع، أو لتصفية الصراع بينهما. هنا يبرز المستوى الآخر للحرب وهى المستوى الدولى. فمنذ زوال حكم نميرى، توالت الجهود بلا انقطاع للتوسط بين الفرقاء، وتحرى إمكانيات السلام، وتسهيل الحوار بين المتخاصمين، وإعمال الفكر فى

تحليل دوافع الصراع. على هذه الجهود سنأتى تباعاً. على أن بعض الجهود الخارجية لإحلال السلام فى السودان انحدر، فى النهاية، إلى صناعة يجرب الجميع أيديهم فيها بلا استثناء. وما كان توغل الخارج فى مشاكل الداخل ليقع لولا سياسات الجبهة الإسلامية بنهجها الرسالى، وتقحمها فى شئون الآخر، مما جعل من تدخل الآخر فى شئون السودان أمراً محتوماً. فبداية، ذهبت الحماسة الدينية بنظام الجبهة - إن لم نقل التعصب الدينى - إلى فرض الإسلام على معتنقى الديانات الأخرى فى السودان بصورة منفرة، تناولنا فى الفصل السابع ألواناً منها. على الجانب الآخر، جاهر النظام بأن رسالته الدينية لا تقتصر على إنقاذ السودان فحسب، بل تمتد إلى ما وراء حدوده حتى يكمل المهمة السامية التى أوقفها الاستعمار، وهذا إنذار لا يقابله متلقوه ببهجة وترحاب وهم مكتوفو الأيدى فى انتظار وصول المنقذين. على النقيض تلقوه بغضب مكتوم، وقلق خفيت. وبتصاعد الغضب والقلق من جيرة السودان، ازدادت حدة قلق وغضب المجتمع الدولى. وأخيراً، أدى تدهور الحرب الأهلية والصراع الداخلى فى الجنوب إلى مأساة إنسانية مرعبة لم يعرف السودان لها مثيلاً. تلك المأساة التى لم تلق من الاهتمام إلا القليل فى الداخل، أرقت بال المجتمع الدولى ودفعته إلى عمل جماعى لتخفيف المعاناة على المضارين. وقلما ينتبه الذين يتحدثون عن تدويل الحرب الأهلية إلى هذا الجانب من آثارها.

ساهمت عوامل أخرى فى تحويل الحرب إلى ظاهرة تغذى نفسها بنفسها. من تلك العوامل الفوائد المادية التى أخذ يجنيها بعض المحاربين من الحرب مما أغراهم بالحرص على استمرار الصراع، فمثلاً أصبحت المناطق التى كان يجرى فيها التطهير العرقى بصورة منظمة (جبال النوبة)، مصدر إثراء لتحالف غير مقدس بين الجنود والتجار. كما أخذت تتزايد أنشطة مثل اختطاف الماشية، وتهريب العاج والذهب والأحجار شبه الكريمة، واختزان السلع والتربح منها فى بعض الحاميات العسكرية، بجانب التجارة فى الأسلحة بين الميليشيات القبلية. كل هذا جعل من الحرب نشاطاً تجارياً عالى الربح للباحثين عن الثروة. وإن علمنا أن لا سبيل لمقاتلى الجيش الشعبى للحياة إلا بالاستغلال الجائح للأرض والثروات الطبيعية: الغابات والحيوانات، أدركنا أن بُعداً جديداً وخطيراً قد أضيف إلى الصراع، ألا

وهو المنافسة الشرسة على الموارد الطبيعية المحدودة وتهديد قاعدة تلك المصادر بالفناء. إضافة إلى ذلك لم يكن الجيش الشعبى نفسه بمنجاة من جشع بعض الجانحين من قياداته الميدانية التى ألهاها حب المال عن النضال، فلجأ بعضهم إلى المتاجرة بالبشر فى قضايا تحرير المسترقين، والاستغلال الجائح للثروة الخشبية. يبقى بُعد آخر للصراع، إضافة لكل هذا، ألا وهو الصراع على الموارد الطبيعية، بل وعلى أكثرها أهمية راهنة: النفط. اكتشاف النفط فى ظروف طبيعية، حدث مبهج يحمل فى طياته وعداً بالرخاء، ولكن بسبب الحرب، أصبح النفط مجرد سلاح آخر للحرب، وسبباً آخر للتقاتل. وفى هذا السياق بالذات، لم تعد الحرب صراعاً متعدد العناصر فحسب، بل أصبحت أيضاً صراعاً يصعب حسمه بجهد داخلى.

تلك هى خريطة الصراع الحالية، وسنسعى فى هذا الفصل إلى تبيان القوى المحركة لتلك العناصر المتداخلة: السياسية والاقتصادية والإنسانية (بما يحويه كل منها من أبعاد دولية). ومن البدهى أن أى تسوية قائمة على التفاوض لابد أن تأخذ فى الاعتبار كافة العناصر، فإيقاف العنف وحده (وهو شىء فى حد ذاته شديد الصعوبة)، لن يحقق سلاماً دائماً وعادلاً. السلام الدائم والعادل يقوم على إزالة وجوه الجور السياسى والاقتصادى القديم، وإيجاد حلول للأزمة الإنسانية التى أفرزتها الحرب، ومعالجة المشاكل المرتبطة باستغلال المصادر الطبيعية (النفط، المعادن، المياه، المراعى)، إلى جانب مداواة الأمراض الاجتماعية التى أفرزتها ثقافة الحرب، وهذا يعنى تجذير ثقافة السلام.

الدين كمحفز للحرب

تَحَولت حرب السودان الأهلية بعد استيلاء الجبهة على الحكم إلى ضرب من الجهاد، جعل النيل يزيد بالدم، كما جعل المسيحيين، فى داخل البلاد وخارجها، يرغون بالغضب. فمن رقة العقل الزعم بأن تزايد اهتمام الدوائر المسيحية بحرب السودان يعود أساساً لرفضها لتوجهات النظام الدينية. ففى العقود الثلاثة الأخيرة، تحديداً بعد اتفاق أديس أبابا، لعبت المنظمات المسيحية العالمية دوراً كبيراً فى مساعدة السودان كله (شمالاً وجنوباً) على

مجابهة الكوارث الإنسانية التى حلت به: إعادة التوطين فى الجنوب، ومحاربة المجاعة فى الغرب وفى الشرق فى الثمانينيات من القرن الماضى(٢). ولكن، بعد استيلاء الجبهة الإسلامية على الحكم تغير الموقف كثيراً، إذ تقلص إسهام المنظمات المسيحية فى العمل الإنسانى فى الشمال، ليس بسبب رفضها للتوجه الدينى للنظام - كما يدعى النظام - ولكن لسببين آخرين: أولهما التعصب الذى أخذ نظام الحكم يعامل به أهل المعتقدات الأخرى، والثانى محاولته السيطرة على المعونات الخارجية وتوجيهها على النحو الذى يريد. بسبب من هذا لا يحق لإسلاميى السودان الغضب والغيظ من رد الفعل المسيحى لسياساتهم. فمثلاً خلال عقد التسعينيات من القرن الماضى، استقبل السودان للمرة الأولى فى تاريخه اثنين من آباء الكنيسة: البابا يوحنا بول الثانى (فبراير ١٩٩٣)، وكبير أساقفة كانتربرى (يناير ١٩٩٥)(٣). جاء الرجلان للدعاء للسلام فى السودان، ولكن، على نفس القدر من الأهمية، لإبلاغ قيادات السودان أنه لا ينبغى للدين أن يكون مبرراً للشر. فمثلاً فى لقاء جماهيرى حاشد فى الخرطوم، دعا البابا إلى التسامح الدينى، كما أعلن كبير الأساقفة خلال اجتماع للمصلين فى جوبا فى ٢٨ أبريل: لا أعتقد أن هناك مبرراً دينياً واحداً، فى السودان أو فى أى مكان آخر فى العالم، للجوء المسلمين والمسيحيين للعنف ضد بعضهم البعض. وقبل زيارة كبير الأساقفة الأولى للسودان، عبر بيتر فون، أسقف رامسبرى، عن طبيعة مخاوف الإنجليكانيين من سياسات النظام. رأى فون نظام الخرطوم على حقيقته كخطر على المسيحيين والمسلمين على حد سواء، وانتقد، بلا مواربة، أخطاءه ضد كليهما. قال لصحيفة لندنية أسبوعية إن اضطهاد المسيحيين والمسلمين فى السودان يتم أساسا لزرع الخوف فى قلوبهم.(٤)

ولربما أدرك النظام فى وقت متأخر خطورة ردود فعل العالم المسيحى فسعى لاستئناسه وكسب تأييد الجهات النافذة فيه، بدلاً من تبديل السياسات التى قادت لردود الأفعال تلك. فمع حملة تجميل الوجه فى الخارج اتخذ النظام، مثلاً، سلسلة من الإجراءات القمعية ضد المسيحيين والهيئات المسيحية دفع مؤتمر الأساقفة الكاثوليك السودانيين لأن يبعث إلى الأمين العام للأمم المتحدة، بطرس بطرس غالى، رسالة يشكو فيها من المضايقات التى

يتعرضون لها بصورة متزايدة. كما انتهز الأساقفة الكاثوليك السودانيين فرصة زيارتهم الخمسية للأب المقدس فى ٦ أكتوبر سنة ١٩٩٢، والتى تعرف باسم "Visita ad Lumina"، لقرع ناقوس الخطر. ففى نداء مؤثر، أعلن الأساقفة السودانيون أمام الفاتيكان: نحن زعماء روحيين وقسس ولسنا برجال دولة أو ساسة بأى حال من الأحوال. لهذا يجب النظر إلى دفاعنا عن حقوق الإنسان كجزء لا يتجزأ من مهمتنا الدينية. كلمة الأساقفة لم تكن دعوة للتعصب أو الانحياز الدينى، بقدر ما كانت دعوة للسلام ولاحترام حقوق الإنسان. قال الأساقفة إن السلام، لا يتحقق الا عن طريق العدل واحترام حقوق الإنسان، وتوضيحاً لما يعنون، أضافوا أن الحكم الحالى ينكر تماماً الحريات الأساسية للإنسان، بما فى ذلك حق الحياة نفسه، وحرية التعبير، وحق التعليم، وحق المرء فى اعتناق الدين الذى يختار.

الإضطهاد الدينى الذى أشار إليه الأساقفة اتخذ أشكالاً عديدة بدءاً بتدمير أماكن العبادة وانتهاءً بمضايقة الأساقفة. فمثلاً فى ديسمبر ١٩٩٦، دمر نظام الجبهة مراكز العبادة الكاثوليكية فى الدروشاب، وهى مراكز تستخدم أيضاً للأغراض الاجتماعية. وفى مارس ١٩٩٧ سوى مركزاً مشابهاً فى قرية تريا بالأرض، كما دمر فى ٧ أبريل من نفس العام مركزاً آخر فى الكلاكله القبة، وتبع ذلك تدمير مركز آخر فى جبل أولياء فى شهر يوليو.(٥) إزاء كل هذه التهم لم تجد الحكومة ما تقول غير الادعاء الواهى أن تلك المراكز أصبحت مصدر إزعاج للسكان، وكأن المفترض أن لا تقام أماكن العبادة حيث يقطن الناس، بل فى المنطقة الصناعية. وبغض الطرف عن أن الشكوى من إزعاج مراكز العبادة لم تجىء أصلاً من السكان، نقول أن تفادى الإزعاج العام لم يكن البتة شرطاً من شروط بناء المساجد التى أقامتها أو شجعت الجبهة على إقامتها بجوار المستشفيات ورياض الأطفال. ولئن تحدث القدامى عن الإزعاج العام (pubic nuisauce) الصادر من أماكن العبادة، فقد كانوا أكثر صدقاً. ففى الأربعينيات من القرن الماضى طالب الشيخ بابكر بدرى إدارة مسجد أم درمان العتيق بالكف عن استخدام مكبرات الصوت فى رفع الآذان لما يسببه من إزعاج للمرضى والأطفال فى الحى المجاور، ولما لم تستجب الإدارة لطلبه رفع الأمر إلى قاضى أم درمان

(ولعله كان الأستاذ محمد إبراهيم النور) فأجاب طلبه. ولم يكن الشاكى المؤمن بدينه، أقل إيماناً من القاضى الذى استنصر به فنصره.

من جانب آخر، ألقت السلطات القبض على الأسقف الإنجليكانى بالخرطوم وأخضعته للجلد بالسوط فى ميدان عام بتهمة الزنى. وبغض النظر عن حقيقة أنه لا يجب إخضاع غير المسلمين لقوانين العقوبات الإسلامية، فإن أشد القواعد صرامة فى الإسلام هى قواعد إثبات الزنى، والتى تتطلب وجود أربعة شهداء شاهدوا الحدث فى وقت واحد. كان فى استطاعة النظام إن أراد الترخص أن يستنجد بأحكام الفقه الذى لا يرى له، ولا يعرف عنه بديلاً. الزنى، فى تعريف ذلك الفقه هو وطأ الرجل الحر المحصن العاقل امرأة حرة عاقلة فى نكاح صحيح، إلا أن الفقهاء اختلفوا فى إن كان الإسلام شرطاً من شروط الإحصان. ففى حين قال ابن القيم (أعلام الموقعين) أنه ليس شرطاً، اتفق رأى الأحناف على وجوبه (نيل الأوطار للشوكانى ٧/٩٩، وفتح البارى ١٢/ ١٧٠). قاضى الجبهة لم يراع (لكيلا نقول أنه لم يكن يلم) تلك القواعد عندما أمر بحد القس مما يؤكد أن المراد من الحكم ليس هو تطبيق حدود الله، بقدر ما هو إذلال الأسقف الذى رفض الصمت عن مخازى النظام وتعدياته على المسيحيين.

استهانة النظام بالمسيحيين طالت حتى الرموز؛ فمنذ استقلال السودان ظلت الكنيسة الإنجليكانية الأولى فى السودان قابعة داخل قصر الحاكم، وكان الحاكم البريطانى يفد إليها لأداء صلواته عبر نَفاج يقود إلى القصر. تلك الكنيسة بقيت مكاناً لتعبد الإنجليكانيين طوال عهود الأزهرى وعبد الله خليل وعبود وأوائل عهد نميرى فى الحكم. وفى النصف الأول من عهده، اقتطع لهم نميرى أرضاً لبناء كنيسة جديدة، فى حين ظلت الكنيسة القديمة فى موقعها، واعترض نميرى على استخدامها كمكاتب توقيراً لها، وأمر بأن تُجعل متحفاً. ثم جاءت الجبهة لتأمر بهدم سارية الكنيسة لأنها لا تطيق، فيما يبدو، النظر إلى رمز كنسى لم يؤرق بال كل من سبقها من حكام السودان المسلمين. الحادث فى حد ذاته بسيط لولا العقلية التى قادت إلى التفكير فيه، ولولا تناقضه الفاحش مع ما يزعم به النظام، بل ويردده دعاة الدولة الإسلامية المحدثون فى كل مكان، عن تسامح نموذجهم الإسلامى مع أهل الكتاب.

يقولون فى معرض جدلهم مع أهل الكتب الآخرى، أن الإسلام يأمر باحترام أهل الكتاب وأنبيائهم، إلا أنهم لايطيقون النظر إلى رمز كنسى، دعك عن احترام من تنصر واستنصر بالكنيسة. ثمة تناقض آخر يعنى أمره أهل السودان من غير المسلمين، فبآخره قال الإسلامويون أن الانتماء للوطن (لا للدين أو العرق) هو المعيار الذهبى لحقوق وواجبات المواطن. فما الذى تعرفه عن المواطنة دولة لا تكن احتراماً للرموز الدينية لبعض مواطنيها، دع عنك الديانات التى تعبر عنها هذا الرموز. كلمات، كلمات، كلمات، ولكن العالم، لسوء حظ من يتحدث بأكثر من لسان، قد أصبح قرية.

يصعب القول، إذن، أن النظام الحاكم قد خاطب المطالب المشروعة للمسيحيين داخل السودان، ومخاوف من هم بخارجه، بطريقة مُرضية. على النقيض، مضى فى خداع العالم المسيحى فى الخارج بادعاءاته عن تسامحه مع الديانات الأخرى، بينما استمر فى اضطهاد ومضايقة غير المسلمين داخل السودان. ذهب النظام أيضاً إلى تغطية تجاوزاته الدينية ضد المسيحيين عبر حوارات إسلامية ـ مسيحية مضللة. أول هذه الحوارات تم فى الخرطوم عام ١٩٩٤، وكان الهدف منه كما قال الترابى هو خلق جبهة إسلامية مسيحية عريضة للعمل معاً على إعادة هيكلة الأمم المتحدة. الترابى الذى قاد تلك المناظرة كان فى أشد حالات السرور، ولعله كان يظن أنه قادر على إعادة هيكلة المنظمة الدولية بما جمع من أشياخ وقسس ورهبان فى ذلك الاجتماع. ولكن كان هناك بين المؤتمرين من لا يشاركه السرور، واحد من هؤلاء جون ايزايا، معلم الدراسات المسيحية فى دنقلة (شمال السودان) الذى تحدى الترابى قائلاً ينبغى علينا قبل الشروع فى إعادة هيكلة الأمم المتحدة أن نفكر فى إعادة هيكلة بلدنا، وفى هذا الصدد، ألمح إلى المضايقات التى تعرض لها فى المدرسة التى يعمل بها. رد الأمين العام للجبهة، غازى صلاح الدين، رداً عنيفاً على ايزايا قال فيه: إن كانت هناك ضغوط حقيقية على المسيحيين، فكيف يتسنى لمثلك أن يقول ما قلته.[٦] تلك العبارة تلخص تلخيصاً بالغاً مفهوم الجبهة الإسلامية للتسامح الدينى، كما تعكس منهجها الإدراكى لمعانى حرية الضمير وحرية الفكر. الحريتان تتداخلان، بل يتبع الواحد منهما الآخر فى الإعلان العالمى: المادة ١٨ المتعلقة بحرية المعتقد، والمادة ١٩ الخاصة

بحرية الفكر والتعبير. ولا شك فى أن أمين سر الجبهة لا يرى فى حرية التعبير إلا عطية يجود بها الراعى على رعيته. فات على ايزايا المعلم الجنوبى المسيحى الذى جاء من دنقلا أن يشير إلى هدم النظام لكنيستين أقامهما النازحون الجنوبيون الذين ارتحلوا إلى دنقلا، لأن النظام لم يطق أن يرى كنيسة فى تلك المنطقة فى شمال السودان القصى. لم يفطن النظام طامس القلب إلى حقيقتين. أولاً أن فى نزوح الجنوبيين واستقرارهم فى دنقلا القصية ما يقوى ويمتن وحدة السودان. ثانياً أن حقوق المواطنة التى يتلهى بالحديث عنها تعنى إتاحة الفرصة لأى مواطن لكيما يعتنق الدين الذى يريد ويمارس شعائره فى أى بقعة من بقاع السودان. على أن المسيحية ليست غريبة على دنقلا، فمن بين كل مدن السودان كانت دنقلا العجوز هى مقر أول دولة مسيحية فى السودان، بل هى الدولة التى صدت أول هجوم إسلامى على السودان. هذه الحقيقة، فى مدينة لا تقرأ، ذَكَّر بها استانسلاوس بياساما، فى البرلمان السودانى الأول، بعض المتطرفين الذين كانوا يتحدثون عن مخاطر النشاط الكنسى فى الشمال. قال ستانسلاوس فى مجلس الشيوخ (١٠ يناير ١٩٥٦) ـ أى بعد عشرة أيام من إعلان الاستقلال ـ أن المسيحية الجديدة لم تدخل السودان مع الاستعمار، وإنما دخلته فى عام ١٨٤٦ فى ظل دولة الخلافة الإسلامية، مضيفاً ما أورده أبوصلاح الأرمنى عن كنائس سوبا الأربعمائة، وأبرشيات دنقلا السبع.

مع هذه الاستهانة البالغة بمسيحيى السودان وبحقوقهم، مضى النظام يُظهر للخارج خلاف ما يبطنه فى الداخل، بل بلغ أقصى درجات الكلبية (eynicism)[٧] عندما زار مصطفى عثمان اسماعيل، وزير الخارجية، الفاتيكان (يوليو، ٢٠٠٠) للإعراب عن دعمه للجهود الدائبة من جانب الكنيسة لصنع السلام. والكنيسة التى تشكر فى روما على جهودها الدائبة لصنع السلام، هى نفسها التى تُهدم دورها، ويُطارد أحبارها فى داخل السودان. تمت تلك الزيارة فى وقت كان فيه القصف الجوى لأماكن العبادة المسيحية فى الجنوب على أشده، وكان موقف النظام إزاء قضية الدين والسياسة أثناء مفاوضات إيقاد فى أكثر حالاته مغالية ومعاندة. وبجنان ثابت تحدث الوزير لجان لوى تاوران، المسئول عن الحوار بين الأديان فى الفاتيكان، عن مدى التزام حكومة السودان بالتسامح الدينى، وجهودها لتحقيق

التعايش السلمي بين الديانات، وحرصها على تعميق الاحترام المتبادل بين الثقافات المتنوعة.[8] حقاً، إن احتقار رجالات الجبهة للذكاء الإنساني، أو لعقول محدثيهم، لا يعرف حداً.

هذا الامتراء على الحق، قاد الأساقفة الكاثوليكيين السودانيين، بالتعاون مع المؤتمر الكاثوليكي الأمريكي، إلى إصدار نداء في واشنطن في ١٤ نوفمبر ٢٠٠٠ تحت عنوان صرخة من أجل السلام، لم يترك النداء شاردة ولا واردة إلا أحصاها. جاء في النداء: إن الحكومة التي لا تمثل شعب السودان أطلقت حملة إرهاب منظمة ضد المسيحيين وأهل الديانات الأفريقية التقليدية، وضد غير العرب في الجنوب وشرق البلاد. ففي الشمال دُمرت الكنائس وأُخمدت أصوات المعارضين - على اختلاف دياناتهم - بقسوة شديدة. وتأكيداً وتوضيحاً لموقفهم المحايد تجاه أطراف النزاع، أضاف الأساقفة أن جميع الأطراف بما في ذلك الجيش الشعبي لتحرير السودان، متورطون في انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان، بيد أن الحكومة، كما قال بيان الأساقفة، تتحمل المسئولية الأكبر عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق المدنيين والتي تشمل الاستعباد، وتعذيب الخصوم، والإعدامات خارج نطاق القانون، والاضطهاد الديني، والحرمان اللا أخلاقي للجوعى من الحصول على الغوث الغذائي، وإخضاع بعض المواطنين لقوانين تمييزية، وقصف الكنائس والمستشفيات والمدارس بصورة عشوائية، والتدمير المنظم للكنائس ونزع ملكيتها. وفي جلسة استماع للجنة الأمريكية الخاصة بالحرية الدينية الدولية سبقت ذلك البيان،عبر دان ايفيي عن حنق شديد تجاه النظام قائلاً: لقد كنت قسيساً في جنوب أفريقيا، وتم اعتقالي تحت قوانين الأبارتايد كرجل دين يحارب من أجل حقوق السود. ولكني أقول أن الحكم العنصري في جنوب أفريقيا لا يقارن، على بشاعته، مع ما يحدث في السودان. فالسودان اليوم هو جحيم العالم؛ لا يوجد شك في هذا.. هو فعلاً جهنم العالم، وينبغي ألا نسمح باستمرار هذه المعاناة.[9]

ربما يتراءى للمرء أن هذه الضغوط المعنوية ستجعل النظام يبصر أخطاءه. تلك رؤية خائبة، إذ يبدو أن مثل هذه الأنظمة لا تروضها المعاني أو يريعها الشجب، وإنما تتذلل

انقياداً عندما ترى العين الحمرا، وكان ذلك بعد ١١ سبتمبر/ أيلول من عام ألفين وواحد. حتى ذلك التاريخ ظل النظام سادراً في غيه، فمثلاً، خلال احتفالات عيد الفصح (أبريل ٢٠٠١)، اشتبكت قوات الأمن التابعة للنظام مع آلاف المصلين المنتمين إلى الكنيسة البروتستانتية السودانية، والذين تجمعوا ليستمعوا إلى رينهارد يونك، مبشر بروتستانتى ألمانى. نتيجة لهذا الصدام مات البعض وأصيب العديد بجراح، كما تم اعتقال آخرين من بينهم نائب الرئيس السابق، أبيل ألير، ومراسل الإذاعة البريطانية في الخرطوم، الفريد تعبان، والأمين العام للكنيسة، ازيكيل كوندو. أثار الحدث اهتمام منظمة العفو الدولية فناشدت الحكومة "لإجراء تحقيق محايد ومستقل حول الحادث، والإسراع بتقديم المسئولين عن إطلاق النار بصورة غير قانونية إلى المحاكمة.[١٠] تأمل، وقع ذلك الحدث أثناء انعقاد لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة في جنيف لمناقشة انتهاكات حقوق الإنسان في السودان. أو نحتاج إلى دليل أكثر من هذا على تبلد الحس المُذهل لنظام الجبهة. أدعى للتأمل، المبرر السخيف الذي أدلى به النظام حول مهاجمة الجموع المسالمة في عيد الفصح، قال إن الإسلاميين المتطرفين قد خططوا لمهاجمة جموع المصلين المسيحيين، ولذا نصحت الحكومة أولئك المصلين بضرورة الصلاة في مكان آخر. وكان المكان الذي إختارته لتلك المناسبة غير معد لها بأي حال من الأحوال. حقيقة الأمر، أن الحكومة كانت ماعضنة أشد الامتعاض من مشهد مسيحي يؤمه الآلاف في قلب الخرطوم، خاصة بعد أن أزَ المكان بالناس. وحتى اللحظة لم تُدلِ الحكومة بأي تفصيل عن كنه هؤلاء المتطرفين، كما لم تقع محاسبة للذين أطلقوا النار.

أثناء احتفالات عيد الفصح أيضاً انقَضّت الحكومة جواً على قرية كاودا في جبال النوبة، كما لو أن ما تعرضت له تلك القرية سابقاً لم يكن كافياً. ونُذكّر القارئ بأن الاعتداء الجوي على تلك القرية هو الذي قاد إلى شجب الرئيس كلينتون للقصف الجوي على المدنيين. الهجوم الجوي هذه المرة كان مروعاً: إذ استخدمت فيه طائرات الأنتونوف لإلقاء براميل تحتوي على ذخائر حية تتخللها المسامير. حتى موسوليني لم يلجأ إلى مثل تلك الإجراءات الشيطانية ضد مواطنيه، وإن كان قد استخدم الغازات السامة على الأحباش، ولربما كان

النوبة هم أحباش الدوتشى السودانى. النوبة ومن هم على شاكلتهم ليسوا، فيما يبدو، بشراً يستحقون الحياة أو هم جديرون بحمل الشموع فى نظر الجبهة. ويعتقد البعض أن الهجوم ربما كان يهدف إلى قتل الأب مكرم ماكس قسيس الذى كان يزور المنطقة للاحتفال بالأسبوع المقدس مع عشيرته. وألمحت بعض التقارير الإخبارية أن الحكومة السودانية لن تغفر أبداً لمكرم جهوده الرائدة لتأسيس معاهد مدنية ودينية والحفاظ عليها حتى فى أثناء الحرب. أوضح التقرير أيضاً أن تلك الجهود كانت شوكة طاعنة فى جانب النظام الذى ظل يأمل فى تفريغ جبال النوبة من سكانها، ويعمل على إضعاف، إن لم يكن تدمير، كل المؤسسات غير الإسلامية فى تلك المنطقة لمحو أثرها فى الشمال الجغرافى.[١١] ولكن النظام أخطأ خطأ جسيماً عندما قدر أن مثل هذه الانتهاكات الصارخة لن تثير غضب مسيحييها فى الداخل، أو تحمل كل مسيحى خارج السودان على التنديد بها وإدانة صانعيها.

لم يقنع نظام الحكم بالتعصب الدينى الذى يمارسه داخل السودان، وإنما كثف جهوده، كما أوضحنا فى الفصل السابع، لتصدير نظريته إلى البلدان المجاورة، وكان النظام فى ذلك جريئاً جراءة يُحسد عليها. فمثلاً، فى واحدة من الدورات المبكرة للإيقاد فى نيروبى (سبتمبر ١٩٩٤)، صدم مبعوث النظام، غازى صلاح الدين، الوسطاء عندما قال إن مهمة الجبهة الإسلامية لا تتمثل فى غرس الإسلام فى السودان فحسب، بل تتعدى ذلك إلى حمل شعلته إلى باقى دول أفريقيا. لم يفطن غازى إلى أن وزراء الخارجية الأربعة الذين خاطبهم كانوا من المسيحيين، كما لم يدرك أن ليس من بينهم من كان يحمل دينه فى كم قميصه. كانوا جميعاً ينتمون لدول تتعدد فيها الديانات، ولم يُعْرف عن حكوماتها التقحم فى معتقدات أهلها. لذلك وجد هؤلاء الوزراء أنفسهم أمام ظاهرة جديدة وغريبة على الإقليم، وكانت ظاهرة تقض المضاجع. فإن لم يكن لشىء، فلهذا السبب وحده كان لابد لتصريح غازى أن يجعل هذه الدول تحس بأن التأثير فى مسار حرب السودان أصبح جزءاً لا يتجزأ من اهتماماتها القومية.

انقسامات الجنوب: صراع داخل الصراع

أُضيف للصراع بُعد آخر، ألا وهو تصاعد الصراعات القبلية في كل من الشمال والجنوب. النزاعات القبلية ليست جديدة على السودان، ففى الشمال، كما أسلفت الإشارة، ما فتئت القبائل الرعوية تتقاتل فيما بينها (الرزيقات والمعاليا مثلاً)، أو ضد القبائل الرعوية فى الجنوب (المسيرية والدينكا) على الموارد الطبيعية: الماء والكلأ. ولكن منذ بدايات عهد الديموقراطية الثالثة، أخذ الصراع منحى سياسياً خاصة بعد الزج بالميليشيات القبلية فى المعركة، وجعلِ السودان مسرحاً لصراعات الآخرين. مثال ذلك اتخاذ النظام الليبى لدارفور كمعبر للدعم الذى كان يوفره لادريس دبى، حاكم تشاد الحالى. ولعل ذلك الصراع ما كان ليتصاعد لو اقتصر الأمر على استخدام السودان كمعبر لتشاد، وكان إغضاء حكومة السودان الطرف عنه جائزة تقدمها الخرطوم للنظام الليبى الشقيق. ولكن الأمر استفحل باضفاء طابع عرقى/ سياسى، فمن ناحية نسب دبى نفسه وقبيلته الزغاوة للعرب، وصور صراعه مع غريمه حسين هبرى كصراع عربى أفريقى. فى ذات الوقت انحاز دبى إلى القبائل الرعوية المستعربة فى شمال دارفور (الجلول والمهره والعريقات) فى صراعها الوجودى مع القبائل الأصلية المستقرة فى مناطق السافانا (الفور، المساليت، البرتى). ذلك الصراع الوجودى كان نتاجاً مباشراً للتصحر الذى حمل الرعاة المستعربة جنوباً إلى الأراضى الزراعية التى تقطنها القبائل الأصلية المستقرة، ولم تكن للسياسة يد فيه إلا بقدر ما أغفل الحاكمون صيانة الموارد الطبيعية لقلة وعيهم البيئى. وبصرف النظر عن أسبابه، قضى ذلك النزوح على الاقتصاد التكاملى الذى كان سائداً فى ظل نظام اقتصادى مغلق. داخل ذلك النظام كانت القبائل المستقرة غير العربية تقوم بالإنتاج الزراعى وبيع فائض ناتجها للرُحل المستعربة، فى حين يقوم الأخيرون بنقل الناتج الزراعى للأسواق القريبة ومراكز التخزين فيها. ولكن، بسبب حماقات السياسة وانتهازيتها غير الواعية أخذ الصراع طابعاً عرقياً، وبدأ الرحالة المستعربة والسياسيون الذين يتعاطفون معهم يصورونه كصراع بين العرب والزُرقا (الأفارقة السود). فى ذلك الصراع انحاز الليبيون لـ العرب برضاء تام من حكومة الصادق يومذاك. ولعل انتماء القبائل الرعوية للأنصارية، وانتماء أغلب المستقرين للتيجانية كان له أثر فى ذلك الرضاء والانحياز. وكما قلنا ليس من هم أكثر قدرة على

تدمير بلادهم من كل حكام العالم، غير حكام السودان. هذا الصراع لم تَخِفْ حدته مطلقاً بعد مجيء الجبهة، بل زاد اشتعالاً فيما أخذ يعرف فى بيانات الحكومة بـ النهب المسلح.

فى الجنوب أُصبحت الصراعات بين الميليشيات القبلية (البقارة والمسيرية ضد الدينكا)، وكذلك بين الحركة والميليشيات الجنوبية التى خلقها النظام (النوير ضد الدينكا) عنصراً هاماً فى الحرب، وكانت الآثار الموجعة للصراع الأخير أوضح ما تكون فى منطقة بحر الغزال. تلك الصراعات اتخذت أشكالاً عديدة شملت القتل، ونهب الممتلكات، والاختطاف القسرى للأطفال والنساء مما عكس العنصرية فى أبشع صورها. كما سهل من إشعال الصراع القبلى فى الجنوب (النوير ضد الدينكا) الطموح المشروع وغير المشروع لبعض الساسة الجنوبيين، والذين لم يكونوا يأبهون، وصولاً للسلطة، من السير فوق أجداث أهليهم. مما جعل منهم مطايا هينة المصعد لنظام ما فتئ يفرق ليسود. وبالرغم من أن الجنوبيين كثيراً ما ينظرون إلى أنفسهم، أو ينظر المعلقون إليهم، كجسم واحد بغرض تيسير التحليل، إلا أن بين النُخب فى الجنوب تميزات وتحيزات كثيرة، كما بين أهل الجنوب نفسه من انقسامات ذات طابع أساسى (Primordial) مثل الانتساب القبلى وصلات النسب.[١٢] تلك التحيزات وصلات النسب قلما كانت تقود فى الماضى إلى مواجهات مسلحة، ولكن بحلول عام ١٩٩١ أخذت الحركة الشعبية تعانى من انقسامات داخلية حادة نتج عنها انشقاق الحركة إلى تيارين، التيار الرئيس الغالب بقيادة جون قرنق من ناحية، وتيار آخر يقوده رياك مشار ولام اكول، من ناحية أخرى. ففى الثامن والعشرين من أغسطس عام ١٩٩١، أعلن رياك مشار فى مدينة الناصر أنه أطاح بقرنق من قيادة الحركة، ووقع معه على البيان الأول للانقلاب، لام اكول، والقائد جوردون كونق. فى ذلك البيان برر الثلاثة انقلابهم على قرنق بالأسباب التالية:

١ ـ افتقاد الحركة إلى الديموقراطية.

٢ ـ ضرورة توجيه النضال للحصول على حق تقرير المصير تمهيداً للانفصال، بدلاً من القتال من أجل خلق سودان جديد موحد.

٣ ـ انتهاك الحركة لحقوق الإنسان، وفقدانها للبنى المؤسسية

النقد الذى وجهه مشار لم يكن كله عاريا عن الحقيقة، ففى غمار وحشية الحرب التى تقودها الحركة ضد عدو قاس لا يقف عند حد فى حربه، ما كانت الحركة لتستطيع، فى معظم الأحيان، أن تجعل من نفسها مثالاً فى الديموقراطية واحترام الحريات الفردية. كما مما لا شك فيه أن بعض القيادات الميدانية للحركة ارتكبت أخطاء جسيمة ضد المواطنين، وفى أكثر من حالة أشارت منظمة العفو الدولية وبعض منظمات حقوق الإنسان لتلك الانتهاكات. وكان رد الحركة دوماً على تلك التجاوزات: نعم هناك انتهاكات تقوم بها قيادات ميدانية خارجة على القانون، ولكنها يجب أن لا توضع فى ميزان واحد مع الانتهاكات البنيوية (structural) التى ترتكبها الحكومة، كما أنه متى اكتشفت هذه المخالفات، يتلقى مجترحوها عقاباً صارماً على ما جنوه. فالحركة التى تعيش وسط الناس كالسمك فى البحر لا يمكن لها، ولا تستطيع، أن تجعل سياسة لها، انتهاك حقوق الذين لا حياة لها بدونهم. وعلى كلٍّ، فكما يحدث دائماً، كانت المحنة منبعاً للقوة والتجدد، ولربما كانت النقطة الثالثة فى بيان مشار وصحبه جرساً للإيقاظ.

مهما كان الحال، عانى أهل الجنوب من القتال الضارى بين جناحى الحركة بصورة لا تقل ضراوة عما عانوا خلال الحرب مع نظام الخرطوم. ففى الفترة من أكتوبر إلى نوفمبر من عام الانقلاب هاجم رجال قبيلة النوير (أنصار مشار) الذين سخرهم لمعونة الجيش الحكومى منطقتى بور و كونجور، (من مناطق الدينكا) وأجبروا ٢٠٠,٠٠٠ من السكان على الفرار، تاركين وراءهم ٣٥٠,٠٠٠ رأس من الماشية التى كانوا يملكون.[١٣] وكانت الخرطوم منتشية بذلك الصراع، بل اندفعت تزيد الحريق حطباً، بالرغم مما كان للانقسام داخل الحركة الشعبية من أثر على عملية السلام، إذ لم يعد الصراع صراعاً بين طرفين بل أصبح يدور فى ثلاثة محاور. بيد أن مشار أخطأ فى وصف تمرده بالانقلاب، فقرنق لم يكن حاكماً يدير المنطقة التى يسيطر عليها من عاصمة، والحركة ليست حكومة ممأسسة تُشل إذاعتها ومفاصل الحكم فيها، فيسيطر المؤامرون على الحكم. لم يحدث شىء من هذا، بل اجتمع قرنق مع قياداته فى ظل غابة وارفة استأسد نباتها لتقويم الموقف. انعقد الاجتماع خارج توريت فى الفترة من ٧ إلى ١٢ سبتمبر ١٩٩١، وحضره عشرة من قواد

الحركة ليؤيدوا قيادتهم التاريخية، كما اتخذوا ثمانية عشر قراراً غطت باقة من الموضوعات. من تلك الموضوعات مبادرات السلام القائمة، دور الحركة الشعبية فى التجمع الوطنى، الإدارة المدنية للمناطق المحررة، الاقتصاد، السياسة الخارجية، عمليات الإغاثة الإنسانية، التوجه الفكرى للحركة، قواعد السلوك بالنسبة للمحاربين، حقوق الإنسان والحريات المدنية، قضايا الجنوسة (gender)، حماية الحياة البرية والبيئية. ووفقاً لتلك القرارات أُنشئت بنيات إدارية جديدة للمناطق المحررة عرفت باسم السلطة المدنية للسودان الجديد Civil Authority for the New Sudan (CANS). وكان من رأى قرنق أن استخدام تعبير سلطة، بدلاً من "حكومة لا يثير أحداً، لأن المصطلح الثانى قد يوحى بأن الجنوب مُقدم على الانفصال. أعقبت اجتماع توريت سلسلة من الاجتماعات كان الهدف منها وضع أطر جديدة لإدارة المناطق، على رأسها:

- تحويل الجيش الشعبى من جيش يعيش على الأرض إلى جيش يسهم فى الإنتاج مع المجتمع الذى يقاتل من أجله.
- تغيير بنيات الإدارة والحكم من جذورها لتحقيق ذلك.
- غرس وعى أكبر بحقوق وحريات الفرد فى كل مستويات الحركة.
- عقد مؤتمر جامع للحركة الشعبية.
- عقد مؤتمر عن دور المجتمع المدنى.

وبالفعل، تم انعقاد المؤتمر الجامع للحركة فى شقدم (من ٢ إلى ١٤ أبريل/نيسان ١٩٩٤)، كما انعقد مؤتمر منظمات المجتمع المدنى فى أبريل/مايو ١٩٩٦ بهدف بناء القدرات الذاتية لهذه التنظيمات لكيما تتمكن من خلق وعى شعبى بدور الرقابة الشعبية على المحيط العام، حتى فى مرحلة الحرب. وفى مرحلة لاحقة اكتملت الحلقة بعقد مؤتمر لتطوير الاقتصاد فى المناطق المحررة باعتبار أن البناء الاقتصادى يجب أن يصبح واحداً من واجبات الحركة فى مرحلة التحرير.[١٤] هذه هى الجوانب الإيجابية فى حركة مشار.

بالرغم من أن حركة مشار كانت بمثابة جرس الإيقاظ، إلا أن هذا لايعكس المبررات الحقيقية للانقلاب، فدعاوى الديموقراطية كانت أيضاً قناعاً للتعطش للسلطة. كانت

المجموعة الانقلابية تلعب على وتر حساس لدى المنظمات الطوعية التى تآزرت معها، وكان لذلك التآزر دوافعه. فبعض المنظمات الطوعية العاملة فى الجنوب لم تعد تخفى بغضها لقرنق لأسباب لا صلة لها بمنهجه "غير الديموقراطى فى الإدارة، أو بسبب انتهاكات بعض القادة الميدانيين لحقوق الإنسان. خلاف تلك المنظمات مع قرنق لم يكن بسبب تلك التُهم المزجاة، وإنما لرفضه للأجندة السياسية التى سعت لحمله عليها: الكف عن الحديث عن السودان الجديد الموحد، وتركيز جهده على تحرير الجنوب من الشمال، أى فصله عنه. وقد وجدت تلك المنظمات فى المؤامرين ضالتها، لاسيما وقد أصبح شعار الانفصال عقيدة سياسية لبعضهم. ففى رأى تلك المنظمات أن الشمال شمال، والجنوب جنوب، ومن المستحيل عليهما أن يتلاقيا. المتصلب قرنق لم ينصع للأمر كما أرادوا، وكان هذا سبباً كافياً لكيما تتعاون هذه المنظمات مع الشيطان، إن دعا الحال، على إزالته. وقد حولت واحدة من هذه المنظمات العمل الإنسانى فى جنوب السودان إلى صناعة سياسية، بل على وجه الدقة إلى صناعة أكواخ (cottage industry)، هدفها الوحيد هو الإطاحة بقرنق. فحتى بعد انهيار انقلاب مشار عملت هذه المنظمة الهامشية التى يترأسها أليكس دى فال جاهدة على تمزيق أوصال الحركة بالسعى لإبرام تحالف بين قائد منطقة جبال النوبة (المرحوم يوسف كوه مكى) ومالك حقار، قائد منطقة جنوب النيل الأزرق (وكلاهما من قادة الحركة الشعبية لتحرير السودان)، ولام اكول، أحد المتمردين على قرنق، بالرغم من انضمام الأخير لحكومة البشير. وكانت تلك المنظمة الهامشية تُمنى الجميع بتأييد دولى حاشد، هى قادرة على تعبئته، إن أعانوها فى القضاء على هيمنة قرنق السياسية. تلك المنظمة اندفعت أيضاً إلى تضخيم التجاوزات فى بعض ممارسات القادة الميدانيين وإلحاقها بانتهاكات النظام لحقوق الإنسان. وبالتأكيد لا ينكر أحد وقوع تجاوزات (بعضها خطير) من جانب القادة والمحاربين، وكما قلنا، ظلت المنظمات غير الحكومية التى ترعى حقوق الإنسان دون أى هدف ذاتى أو سياسى تلفت الأنظار لتلك الانتهاكات دون اللجوء إلى مقارنتها أخلاقياً مع الانتهاكات البنيوية التى تمارسها الحكومة. فمثلاً، أوردت لجنة الولايات المتحدة الخاصة بالحريات الدينية الدولية أنه برغم أن الجيش الشعبى قد قام

بارتكاب بعض الفظائع، إلا أنه من الخطأ الفادح القول أن هناك تناظراً أخلاقياً بين فداحة الانتهاكات الإنسانية التى تمارسها الحكومة، وتلك التى يمارسها الجيش الشعبى.(١٥)

فشل الانقلابيين فى التأثير على قواعد الحركة وقياداتها، وعجز المؤامرين معهم عن تفتيت الحركة بعزل العناصر غير الجنوبية منها (النوبة والأنقسنا)، بجانب بطلان دعاواهم بالقدرة على تعبئة الرأى العام العالمى وراء الانقلاب، لم يبق للانقلابين غير واحد من خيارين : العودة إلى الحركة، أو الانحياز للنظام. فبحلول عام ١٩٩٤ (مؤتمر توريت) لم تكن هناك أية فروق نظرية جوهرية بين الحركة الشعبية والمنقلبين عليها. ففى ذلك المؤتمر أكدت الحركة موقفها حول وحدة السودان على أسس جديدة، إلا أن المؤتمر أوصى أيضاً بأن يكون تحقيق ذلك الهدف طوعاً عبر ممارسة حق تقرير المصير. كما عزز المؤتمر التزام الحركة الشعبية بمبادئ التجمع الوطني وحثها على العمل بفعالية فى صفوفه. ولا شك فى أن الإشارة لحق تقرير المصير قد قُصد منها تهدئة خواطر الانفصاليين الذين خدعهم الانقلابيون بأمرين : ابتعاد الحركة عن الاهتمامات الأصلية للجنوب، والإدعاء بأن تعاونها مع الأحزاب التقليدية الشمالية تعاون مشبوه لأن تلك الأحزاب، وفقاً لرأى الانقلابيين، لا تختلف كثيراً عن الجبهة الإسلامية. إلى جانب تهدئة الخواطر، أوضحت الحركة بما لايدع مجالاً للشك أنها أولاً لم تتخل عن المطالب الأصلية لأهل الجنوب، وثانياً لا ترى وجهاً للمقارنة بين الأحزاب والحكومة فى هذه المرحلة. فالحكومة القائمة، حسب رأى الحركة،هى التى تراوغ اليوم للحيلولة دون تحقيق الحقوق الشرعية للجنوب، كما أن الحرب التى تخوضها الحركة ضد تلك الحكومة ليست حرباً أيديولوجية بقدر ماهى حرب سياسية ضد نظام مهيمن. انطلاقاً من هذا الفهم دعت الحركة كل من يدعو لتوحيد السودان، تماماً مثل من يدعو لانفصال الجنوب، لتركيز الصراع على ذلك النظام المهيمن.

ربما يعتقد البعض بعد هذا الوضوح فى موقفى الفريقين أن الفتق لن يعجز الراقع، ولكن اللقاءات التى تمت بينهما فيما بعد عبر الوسطاء عززت الانطباع بأن مصدر الخلاف هو قيادة الحركة والجيش الشعبى. كان فى ظن مشار أنه الأصلح للقيادة، وقد أملى عليه هذا الإيمان بقدراته الفائقة القول للسفير الأمريكى بالخرطوم بأن الفريقين لن يتحدا إلا بموته أو

بموت قرنق. مع هذا، ظلت قيادة الحركة تسعى للتوحيد بين الطرفين خشية من التداعيات القبلية للصراع. وفى هذا الشأن دعا بعض الوسطاء إلى اتفاق سلمى يبقى بمقتضاه قرنق كزعيم للحركة، فى حين يصبح مشار نائباً له، وربما لو تحققت هذه التسوية لرضى بها مشار، دون أن يكون الحل على حساب جثته الميتة أو جثة قرنق. إلا أن أغلبية قيادات الحركة كان لها رأى آخر فى تلك التسوية، رأت فيها مكافأة للعصيان مما سيؤثر سلباً على الانضباط وسط الجيش الشعبى. إزاء هذا أعلن مشار أن قبيلة النوير التى ينتمى إليها (وليس حركته السياسية الديموقراطية) تفضل التحالف مع الجبهة الإسلامية على البقاء فى حركة معارضة يقودها غيره.

بوجه عام ألقت تلك الأزمة ظلالاً كثيفة، ليس فقط على قضية الجنوب وإنما على قضية الديموقراطية فى السودان كله. فمن ناحية، أصبح الجنوب بيتاً منقسماً على نفسه، مما أعطى الجبهة الإسلامية فرصة العُمر لتنفيذ مخططها لتفتيت قوى الجنوب، ليس فقط بهدف هزيمتها، وإنما أيضاً لإضعاف مصداقيتها السياسية والدبلوماسية. والعامل الأخير كان يؤرق بال النظام، خاصة بعد إفلاح الحركة فى وضع قضية الجنوب على خارطة الاهتمام الإقليمى والدولى بصورة بارزة. على الجانب الآخر، كرس مشار، نصير الديموقراطية والتجديد، جهده لإشعال نار العداء القبلى ضد الدينكا فى محاولة منه لتقوية مركزه كقائد للنوير. وهكذا أطلق مشار من القمقم المارد القبلى، الخطر الماثل دوماً والذى ما انفك البعض يسترجعه مراراً للتأكيد على أن مصير الجنوب هو التشظى فى دويلات صغيرة. ويقدر المراقبون عدد ضحايا تلك الحرب القبلية المفتعلة بعشرين ألف قتيل من المدنيين.

كان للصراع القبلى الدامى أيضاً أثر بالغ على المجتمع الدولى العريض الذى كان يولى قضية الجنوب رعاية لا تنكر، إذ أخذ لا يرى فى الصراع إلا الفقدان الكامل للجدية وانعدام الإرادة للتوحد بين قوم يجمع بينهم هدف مشترك. على ذلك الرأى ترتب فى أذهان أولئك المناصرين سؤال: إن لم تكن الحركة الشعبية قادرة على توحيد صفوفها لمحاربة عدو مشترك، فكيف يمكن لها أن تكون بديلاً مقبولاً ؟ وإزاء التأبى من جانب مشار بدأ خطر

يلوح فى الأفق: استعانة أحد الطرفين بالعدو المشترك لكى يهزم الطرف الآخر. ولكن، حين ظل قرنق يُحدِّق فى ذلك العدو المشترك وجهاً لوجه (eyeball to eyeball) دون أن ترمش له عين، طرفت عينا مشار، فوقع فى إسار الجبهة. التعاون بينه وبين الجبهة، فى البدء، كان تعاوناً خفياً، ولكن سرعان ما انكشف الغطاء، وأصبحت ميليشيات النوير التى يقودها مشار جزءاً لا يتجزأ من جيش النظام. وبصرف النظر عن الاتصالات الدبلوماسية ومحادثات السلام المزعومة مثل محادثات فرانكفورت[١٦]، صار مشار قائداً لحرب بالوكالة عن النظام ضد الحركة الشعبية. وما أن حل عام ١٩٩٥، حتى أصبح المصدر الأساس لتغذية قواته بالسلاح هو رئاسة الجيش السودانى فى ملكال.

وبما أن الاستسلام الصريح للجبهة الإسلامية نوع من الانتحار السياسى، كان لابد من توفير غطاء سياسى للعملية يمكن مشار من حفظ ماء وجهه، فى ذات الوقت الذى تحافظ فيه الجبهة الإسلامية على ثوابتها حول الدين والدولة ووحدة السودان، خاصة وقد بلغ النظام، فى تلك اللحظة، أقصى درجات الاطمئنان إلى سياساته والثقة من نفسه. ولِمَ لا يتظنى هذا، وقد أفلح فى خلق شرخ كبير فى جدار الحركة، وتجنيد ساسة جنوبيين ذوى نفوذ فى صفوفه، وإقامة سلام خالٍ من المضمون وإن كان فيه مايرضى طموح ذوى الحاجات. مبادرات السلام من الداخل التى شرع فيها النظام كانت ثمرة لهذه الثقة وذلك الاطمئنان. وإن نظرنا لتلك المبادرات من خلال هذه العدسة لاتضحت لنا هشاشتها وروغانها. ومن المُثير أن سقوط مشار فى فخ الجبهة جاء بعد إعلان هام فى ٢٢ أكتوبر ١٩٩٣ أكد فيه أن لا تعاون بينه وبينها. كان ذلك الإعلان فى لقاء جمع بينه وبين قرنق فى مكتب الكونقرسمان، هارى جونستن، رئيس اللجنة الأفريقية الفرعية فى مجلس النواب الأمريكى. فى ذلك اللقاء اتفق الزعيمان على: حق تقرير المصير لأهالى الجنوب وجبال النوبة وجنوب النيل الأزرق الجنوبى، وإيقاف الصراع بين الفريقين، ومعارضة سياسات الجبهة الإسلامية أو أى نظام يحل محله وينكر حق الجنوب فى تقرير مصيره.[١٧] تلك المبادئ اتفق عليها الطرفان دون أن يوقعا على الوثيقة لسبب فنى، إذ رفض قرنق إطلاق مؤلفى مسودة الاتفاق على الحركة التى يقودها اسم التيار الرئيسى للحركة الشعبية لتحرير

السودان (SPLM, Mainstream)، فى حين أطلقوا على حركة مشار اسم الحركة الشعبية المتحدة (SPLM, United)، فبالنسبة لقرنق لم تكن هناك إلا حركة شعبية واحدة. وعلى أى، لم تعد الأسماء ذات أهمية بعد أن أعلن مشار اسماً جديداً لحزبه، وعقيدة جديدة له: حركة استقلال جنوب السودان والجيش التابع لها(Southern Sudan Independence Movement / Army, SSIM/A)، فى حين احتفظ لام اكول باسم "الحركة الشعبية المتحدة لتحرير السودان (SPLM/United)لتنظيمه، دون تنازل عن المطلب الأساس للانقلابيين: انفصال الجنوب.

لا شك فى أن مآل أى حركة سياسية تفتقد المبدأ وتعوزها الإستراتيجية الهادية هو التفسخ، لهذا سرعان ما وقع طلاق بين مشار ولام اكول. فرغم عقيدتهما الانفصالية الجديدة، انتهى الأمر بمشار كمحارب بجانب جيش النظام، كما أصبح لام وزيراً فى دولة السودان الدينية، عقب اتفاق صُلح تم فى فشوده لإنقاذ ماء الوجه مرة أُخرى. ذلك الاجتماع شهده الرث، الزعيم القبلى لقبيلة الشلك التى ينتمى لها لام، وجاء انضمامه للنظام بعد فترة تيه قصيرة كاد أن يكون فيها وحدوياً فى الأيام الفردية، وانفصالياً فى الأيام الزوجية. فعلى سبيل المثال، أعلن لام لجريدة أسبوعية أفريقية فى مارس ١٩٩٧ أن الحركة الشعبية المتحدة تدعو لممارسة الجنوب لحق تقرير المصير، لأن من حق الجنوب أن يقرر إن كان راغباً فى الوحدة أم فى الانفصال. [١٨] ولربما كان لام اكول مدركاً تماماً أن قرارات توريت قد سحبت البساط من تحت قدميه، ولهذا سارع مع التوريتيين لإرضاء جمهور قلق. ولكن، فى مفارقة واضحة مع ذلك الموقف، سعى اكول جاهداً قبل عامين من ذلك التصريح إلى الانضمام إلى التجمع الوطنى، وأبلغ قائده، الميرغنى بتلك الرغبة فى لندن،[١٩] وحسب رواية الميرغنى أكد لام أنه يقف قلباً وقالباً مع وحدة السودان.

المأساة الكبرى التى حاقت بمشار ولام تكمن فى مبالغتهما فى الاتهامات التى وجهاها للحركة، كما فى تقاعسهما عن المُضى بأطروحاتهما إلى حيث ينبغى أن تقود منطقياً. فبعد أن ذهبا إلى تضخيم السلبيات المفترضة فى قرنق، متجاهلين كل إيجابياته، صاغا تنظيماً هو نسخة طبق الأصل من صيغة الحركة والجيش الشعبى. حاكى مشار النموذج التنظيمى

للحركة التى ظل فيها البعد السياسى أداة للبُعد العسكرى حتى اجتماع توريت. وقد كان هذا أكثر الجوانب التنظيمية عرضة للنقد من بين كل وجوه التنظيم فى الحركة، ولولا غلبة العسكرية على السياسة لما تمكن الرجلان من إعلان العصيان على الحركة. كان بمقدورهما الفوز بغنائم سياسية أكثر فى الجنوب (باعتبار أن الجنوب، فيما زعما، هو محل اهتمامهما الأول) إن استطاعا فصل الجيش عن السياسة، حتى ولو لم يذهبا إلى مدى إخضاعه التام للسلطة المدنية كما هو سائد فى الأنظمة الديموقراطية. هذا بالطبع أمر عسير المنال فى كنف حركة للتحرير، المحاربون فيها بداهة ساسة يحملون السلاح، رغم تصويرهما لقرنق كعسكرى فحسب. فالعقيد قرنق هو أيضاً الدكتور قرنق، ولعله سخر ذلك اللقب العلمى فى إجلاء أفكاره على العالمين مما جعله ينحت للحركة موقعاً بارزاً على الساحات الوطنية والإقليمية والدولية بصورة أفضل من تلك التى سعى بها دكاترة الحركة الآخرون لاحتلال موقع لهم تحت الشمس فى الساحات الثلاث. وعلى الصعيد التنظيمى لم يكتف مشار ولام بتبنى نموذج الحركة الذى أداناه، بل أشادا طائرة ذات جناحين ومحرك واحد (عسكرى)، أما الجناح الثانى فقد زُود بمحرك وهمى تجميلى تلخص فى شعارات : الديموقراطية، احترام حقوق الإنسان، ومثل هذه الطائرة مآلها السقوط مهما كانت قدرات ملاحيها. وإن كان قرنق قد جعل نفسه عُرضة للانتقاد بسبب تبنيه لذلك المنهج حتى اجتماعات توريت، إلا أنه تمتع بمزيتين، الأولى هى نجاحاته العسكرية والتى كانت دوماً تُخرس خصومه فى الداخل والخارج، والثانية هى قدرته على الإبداع والابتكار والاستماع الصبور للنقد وامتصاص الغضب.

إن نظرنا للأمر من جانب آخر، نقول أنه ليس بمقدور أحد، حتى ألد الأعداء، أن يُنكر صلابة قرنق فى نضاله ومهارته فى تلقين الممترين من حكام الخرطوم دروساً أليمة. أحببته أو لم تحببه سواء، ظل قرنق دائماً ثابتاً على مبدئه لا يحيد. يقول البعض إن الرجل مثير للريبة، ولكن ربما يكون الوصف الأفضل هو تكتمه على تكتيكاته، فإستراتيجيته واضحة. هذا أمر لا يستبدعه من يعرف أن السياسى الوطنى جنوبى الأصل يتفاعل مع ساسة لم يفوا فى الماضى أبداً بوعودهم، أو يعترف بأنه يتعاطى فى الحاضر، مع نظام ما

انفك منذ بداياته يسبح فى الأكاذيب. ولا شك فى أن لأى رجل يستقيم على مبدئه على هذا الوجه، تصور متكامل لنهاية اللعبة. ولو كان مشار وصحبه يؤمنون حقاً بمقالاتهم عن أن الشمال ككل يمثل عدواً للجنوب كله لذهبوا إلى استغلال الإمكانات المتاحة لهم فى قواعدهم الجنوبية، إذ ليس فى مقدورهم الادعاء أنهم كانوا يفتقرون إلى الفضاء السياسى الذى يتحركون فيه. فالذى يريد أن يحارب الشمال، لا يحاربه من العمارات بالخرطوم، والذى يريد استئصال قرنق لن يفلح فى استئصاله من مبنى النادى الكاثوليكى (سابقاً) بالخرطوم، والذى أصبح مقراً للحزب الحاكم بعد أسلمته، أى بعد إزالة الصليب من واجهته. كان فى مقدورهما استخدام قوتهما العسكرية فى الفترة ما بين أغسطس وديسمبر ١٩٩١ ضد الحاميات الحكومية فى أعالى النيل، لو فعلا لربما نجحا فى أسر قلوب الكثيرين فى الجنوب. عِوضاً عن هذا لاذا بحمى هذه الحاميات لمواصلة الحرب ضد إخوتهم الجنوبيين. هذه هى العوامل التى نزعت عن الانقلابيين أهليتهم كمحررين للجنوب، إلى جانب تكاثر الأدلة على تعاونهما العسكرى مع النظام، ومشاركتهما إياه المذابح التى ارتكبت فى جونقلى، ومنحهما الجيش معبراً لإقصاء الجيش الشعبى من شرق الاستوائية، إلى أن عاد اليها باحتلال كابويتا فى الأسبوع الثانى من عام ,٢٠٠٢

لم يكن الانقلابيون وحدهم، هم الغاضبون على مناهج الإدارة فى الحركة، فأهل الاستوائية أيضاً لم يكونوا على حماس كبير لها فى البداية، بالرغم من أن أمينها العام واحد من أبرزهم (جميز وانى). وكان لفقدان الحماس هذا أسباب بعضها وهمى يردده الساسة المحترفون منهم عن هيمنة الدينكا على الجنوب، وهذا موضوع تناولناه بتفصيل فى الفصل الخامس. مع ذلك، تبدل الحال بصورة لا تتفق مع هوى الانقلابيين، إذ أخذ الاستوائيون يرون فى قائد الحركة مدافعاً صلباً عن المصالح الجنوبية، فتدافعوا نحوها. وهكذا، أعان الانقلابيون بمسلكهم المريب على ضخ دماء جديدة للحركة زادتها قوة وحيوية. إلى هذه النتيجة توصل أيضاً قواد جيش مشار ورجاله، وعلى رأسهم تعبان دينق قاى، القائد الذى كان يلى مشار مباشرة فى الهرم العسكرى. ففى أواخر مايو ٢٠٠١، وقع تعبان، نيابة عن حركة استقلال جنوب السودان، مع جستن ياج أروب، نيابة عن الحركة، اتفاقاً تم بمقتضاه صهر الجيشين وتوحيد الحركتين.

أفنى مشار الذكى أيضاً الميراث الدبلوماسى الضخم الذى حصل عليه فى عام ١٩٩٢، إذ حشدت زوجته الراحلة ايما ماكون Emma Mc Cune عدداً من المنظمات الطوعية وراءه، أياً كانت الأسباب التى حركتها، كما لقى دعماً كبيراً من الكنيسة البروتستانتية فى الولايات المتحدة، والتى كانت على استعداد لتمويل وتعزيز جدول أعماله فى الخارج. ووقف أيضاً بجانبه كل من المتحدث الرسمى باسم الحركة فى لندن (جون لوك جوك)، والمتحدث باسمها فى واشنطن (بول انادى) بعد أن ظنا خيراً به، وصدقا دعاواه التجديدية. لم يقفا على الحياد كما فعل مثقفون جنوبيون انتهازيون فى انتظار استقرار سحابة الغبار حتى يقرروا إلى أى الجانبين يلقون بثقلهم. بتلك المجموعة من الأنصار الصادقين، وذلك القدر من الدعم كان بإمكان مشار وصاحبه هدم الأسوار التى أنشأتها الحركة فى الغرب. ولكن، ما أن أصبح مشار فى قارب واحد مع نظام البشير، حتى ذهبت كافة مكاسبه الدبلوماسية أدراج الرياح. لهذا من الصعوبة بمكان فهم الدوافع التى جعلت اثنين من الجنوبيين الذين حازوا درجة عالية من التعليم، وينتمون إلى طبقة المفكرين الجدد فى الجنوب، إلى التصرف بدرجة أسوأ بكثير مما فعل الانتهازيون الجنوبيون الذين إنضموا إلى النظام منذ البداية. نعرف جيداً أن التعليم وحده ليس مصدراً للحكمة، أو حافزاً على الوعى الوطنى، ولكن أقل قدر منه ينبغى أن يعزز الفطرة السليمة والحكم الصائب. فإن لم يحقق التعليم هذا، يصبح التساؤل واجباً عن مدى قيمته. ولعلنا لا نظلم المُثقَّفين الجنوبيين، فلهم نظراء فى ساسة الشمال أبرزنا صوراً من سياساتهم السقيمة رغم تعليمهم الغربى الرفيع.

تلك الفترة المأسوية من تاريخ الحركة عالجها الدكتور لام فى كتابه الذى وردت الإشارة إليه فى الفصل السادس. ورغم أن الكتاب احتوى على مجموعة كبيرة من وثائق الحركة العملياتية التى وقعت فى يده وأجلاها فى كتابه، ظناً منه أنها تعطى الكتاب مصداقية فى نظر من لا يلم بدخائل الحركة، إلا أن تلك الوثائق لم تدعم بأى وجه الأحكام والاستنتاجات التى توصل إليها. ونشكر للصديق لام إهداءه الكتاب لنا، ونحسب أنه يتوقع منا إبداء الرأى فيه، وهذا ما سنفعل، بل نتولج فى الأمر بلا تهيب ولا شفقة، وسيبقى الود ما بقى الإخاء. وقد حظى الكتاب مؤخراً بتعليق فاصل قاطع من الدكتور عبد الله على إبراهيم، خاصة وقد

رأى فيه، كما قال، فكراً قسيماً وعاطفة رحيمة.(٢٠) قرأنا ما كتبه عبدالله وأرصن سبكه بأسلوب قليل القطيع، وليت الكاتب البريع لم يأخذ كل ما أورده «لام» كمسلمات ينقاد لها، ويتوغل فى ابتناء الأحكام عليها، لو لم يفعل، لكان بين ذلك قواماً.

فى البدء نعيب على الكاتب جعله كتابه كله عريضة اتهام انتقامية (vindictive) ضد قرنق، وكأن ليس للرجل من حسنة واحدة منجية. كان الأحرى به أن لا يدع الغواية الانتقامية تستقر فى نفسه، ثم تبيض وتفرخ. من هذا الفكر القسيم سنطّرح جانباً كل "الحقائق التى أوردها لام حول نشأة الحركة والصراعات التى دارت فى داخلها ولعب فيها قرنق، حسب رأى لام، دوماً دور الشرير. حقائق لام حول تلك المرحلة التى لم يعشها ولم نعشها تعتمد على روايات سمعية (hearsay)تبطل إن لم يسندها دليل، وتصح إن دعمتها أسانيد. ولتواتر هذه الروايات (دوماً من المضطغنين شيئاً على زعيم الحركة) كان لوفد الحركة فى ماشاكوس موقف شجاع طالب فيه بإنشاء لجنة للحقيقة والتصالح سنعود إلى أمرها فى الموقع المناسب من هذا الفصل. إلا أن هناك قضية واحدة نمكث عندها قليلاً هى نفى لام لأى نسبة لقرنق بالحركة عند منشئها لأنه، كما قال، كان من اللاحقين، لا السابقين فى ساحة الوغى، إذ لم يحضر معركة توريت ضد الجيش عام ١٩٨٣ وهى المعركة المؤسسة للحركة الشعبية. ولعل لام الباحث لم يستذكر أن الحركة لم تبدأ فى توريت، رغم أن معركة توريت كانت هى الشرارة التى اندلع منها العصيان والتمرد. فقبل توريت كان للحركة تنظيم، على المستوى التخطيطى، داخل السودان عقب الغاء نميرى لاتفاق أديس أبابا، ولم يكن قرنق الرجل الأول فيه. فقيادة الحركة فى الداخل كان يتولاها ثلاثة عسكريون رابعهم قرنق: الثلاثة على التوالى هم البينو أكول أكول، بيتر شيريلو، ادوارد بيتر ايزارا. وعندما تهيأت الظروف للانتفاضة، تخلف ثلاثتهم وكان قرنق هو الوحيد الذى شد الرحال إلى الجنوب.

من هذه النقطة العابرة حول مسعى الكاتب لتجريد قائد الحركة من دوره التاريخى، نذهب إلى بعض أحكام لام التى تتهافت كبيت من الكرتون، إن تعرضت لتحليل فاحص. تلك الأحكام نحصرها فى قضايا أربع أوردها لام وأخذها المعلق الأريب كمسلمات دون امتحانها على ضوء حقائق أخرى مبسوطة على العالمين: فقدان قرنق لأجندة للسلام، عدم

اكتراثه بجيشه وقصره الاهتمام على الكتائب التى تحميه، وفقدان الحركة للديموقراطية الداخلية، وأخيراً ما أضافه المعلق، فى معرِض إطرائه على كتاب لام، عجز عرب الحركة - هكذا - من إجالة النظر فى ديموقراطيتها دفعاً لما يقوله خصومها.

نبدأ بالحديث عن أجندة السلام التى لا يمتلكها قرنق لأنه، كما قال الكاتب ونقل المعلق، «يريدها حرباً أهلية لا تبقى ولا تذر ولن يجنح للسلم أبداً». فلا هو، كما زعم الكاتب، راغب فى الاتفاق مع النقابات، ولا هو عازم عليه مع الأحزاب. يتساءل المرء عم يدفع رجلاً منحه الله عقلاً، وحباه بقدرات تؤهله لأن يحيا حياة رغيدة داخل السودان أو خارجه، أن يفطس (يموت فطيس) بلا مبرر. أوليس فى مقدور هذا الرجل أن يصبح نائباً أو مساعداً للرئيس، كما أصبح غيره ممن تورمت جسومهم من غير داء؟ أولم يكن فى استطاعته، بحكم ما يملك من مؤهلات وعلائق، أن يجد لنفسه مخرجاً فى الجامعات والمنظمات الدولية، كما فتح الله على غيره، وهو خير الفاتحين؟ أولم يكن فى حيز الإمكان أن يصبح رجلاً ذا مال وفير فى دولة لا تجيد غير القمع والرشاء؟ لماذا، إذاً، لا يريد هؤلاء أن يصدقوا أن الرجل لا يعانى من مرض نفسانى يدفعه دفعاً إلى الموت بلا غاية، بل هو صاحب مبدأ لا يبالى إن مات دونه؟ مبلغ الظن أن الرجل، بقلبه لجميع المناضد، جعل الكثيرين يتغيظون منه غيظاً له زفير. ولكن ما بال لام أكول الذى شهد اجتماع كوكا دام كعضو فى وفد التجمع، وترأس أغلب مفاوضات الحركة منذ النصف الثانى من الثمانينيات، وشارك فى اجتماعات أبوجا، يذهب إلى هذا الإرجاف؟ أولم يكن للحركة فى كل هذه اللقاءات رؤية محددة حول السلام، توج بعضها باتفاق مع النقابات والأحزاب (إعلان كوكا دام، مبادرة السلام السودانية، الاتفاق مع الأحزاب الجنوبية)، وفشل بعضها فشلاً ذريعاً (المحادثات مع الجبهة فى أديس أبابا ١٩٨٩، نيروبى ١٩٨٩، أبوجا ١٩٩٣)؟ وباسم من كان يتحدث لام فى تلك الاجتماعات؟ فإن كان يتحدث باسم الحركة ويقدم أطروحتها حول شرائط السلام، سقطت دعواه حول فقدان الحركة التى يرأسها قرنق لأجندة للسلام. وإن كان يجتهد الرأى فى تلك المفاوضات دون زاجر، رُدَّ اتهامه بأن قرنق غير الديموقراطى وصاحب أجندة الحرب التى لا تبقى ولا تذر يهيمن هيمنة كاملة على صنع

القرار بل يترك لصحبه حيزاً واسعاً للاجتهاد. مثل هذه الاتهامات لا تصدر إلا ممن يريدون استسلاماً، لا سلاماً. هذا طريق سلكه آخرون، وكانت سنونهم فى ظل ذلك النوع من السلام (السلام من الداخل) سنون فواسد لا خير فيها، هرعوا فى نهاية المطاف إلى النجاة منها.

أما حديث لام بعدم إكتراث قرنق بجيشه فحديث رهيف ذو ثقوب، فعندما يقول أن فى الحركة جيشين جيشاً عادياً ذا إمكانات ومعدات متواضعة، وكتائب القائد العام.المدججة بالسلاح يغالط الواقع. فقرنق قائد سياسى - عسكرى يريد أن ينتصر، ناهيك عن أن يواصل حرباً «لا تبقى ولا تذر». كيف لهذا القائد، إذن، أن يقود حربه تلك لحد النصر بجيش ضعيف مهترئ. ولعل لام، يعرف أن ذلك الجيش «المهترئ» الذى بدأ من نقطة ضعف لا تنكر بعد انقطاع خطوط إمداده من أثيوبيا، هو الذى أحبط كل محاولات النظام للقضاء عليه فى حملات مسك الختام، وسيف العبور، وغيرهما من الأسماء التى تنبئ عما كان يبتغيه النظام من تلك الحملات. يعرف لام أيضاً أن ذلك الجيش هو الذى حرر، من بعد، غرب الاستوائية والجزء الغالب من شرقها، ومنطقة البحيرات، ووصل إلى مشارف غرب الاستوائية، وصمد فى مواقعه فى جنوب النيل الأزرق، وجبال النوبة، وانتقل بجانب من قواته - لا من كتائب القائد - إلى شرق السودان. هذه الخفة فى تناول الموضوع تسئ إلى لام، أكثر مما تسيء إلى من أراد إساءته.

موضوع الديموقراطية، لن نضيف فيه إلى ما أوردنا بشأنه غير صمت الكاتب عن دور مشار فى، ومسئوليته عن، كل الأوزار التى نسبها لقرنق. فمشار، فى تلك الفترة، كان أميناً لسر زعيم الحركة، والمسئول الأول عن مكتبه. هذا بالطبع لا يقلل من حجم الاتهامات التى وجهها لام لقائد الحركة، وإنما كان سيضفى مصداقية أكثر على حديثه لو تناول هذا الجانب، وستكون بالقطع أدعى لحمل القارئ على تصديق ما كتب من كل الرسائل الداخلية التى ازدحم بها الكتاب. بنفس القدر نتجاسر على القول أن فى الصور التى رسمها الناقد المعلق لعالم الحركة "الكافكى مغالاة تحيط بها شبهة. مصدر الشبهة هو أن كل عوالم أحزاب الشمال الفاعلة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، عوالم كافكية. تلك الأحزاب

لا تعرف جميعها أية درجة من درجات الديموقراطية الداخلية، وفى عهود السلم، لا الحرب. هذا لا يبرر، بأى وجه، أن تتعزى الحركة بهم أو تقتدى. ثمة سببان لهذا، الأول: كما يقول الأمريكيون، لا يصنع واحداً قويماً اجتماع خطأين (two wrongs do not make one right)، وثانياً: يعترف المرء أن الحركة التى قدمت نفسها رائداً للتغيير ينبغى أن تخضع لمعايير فى التقويم أشد صرامة من تلك التى تطبق على من أسمتهم قوى السودان القديم. ولكن من الظلم بمكان أن لا يعترف الناقدون بأن الحركة، رغم انهماكها فى الحرب ومع الظروف القاسية التى تعيش فيها، كانت هى التنظيم السياسى الوحيد الذى سبق غيره لتجديد إهابه وفقاً للمتغيرات التنظيمية والفكرية فى العالم، كما كانت هى التنظيم الوحيد الذى لم تستعبده "الثوابت فأخذ يراجع نفسه بعد انقلاب مشار مراجعة كاملة. وستظل الحركة تحمل هذه الصخرة المرمرية (alabaster rock)على مدى الشهور والسنين، طالما ظلت تحمل راية التجديد. هذا أمر تعيه الحركة، ويعيه أيضاً «عربها» الذين انتقى من بينهم المعلق، أفرخ الله روعه، كاتب هذه السطور والدكتورين الواثق كمير ومحمد يوسف أحمد المصطفى. ونحرص على وضع كلمة عرب بين قوسى حصر، لأن العقل الذى يوحى بمثل هذه التصنيفات هو أس الداء. هم سودانيون فحسب، مهما اختلفت أصولهم وأعراقهم، فأساطير الأصل نعال خلعها «عرب» الحركة عند "الوادى المقدس الذى يبتغون، ألا وهو السودان الجديد.

شروط الاستسلام: الميثاق السياسي (١٩٩٦)

بعد سنوات من التعاون مع العدو، والعمل العسكرى إلى جانبه، والمناورات الدبلوماسية الخائبة التى لم تقنع أحداً، توصلت حكومة الجبهة فى ٢١ أبريل ١٩٩٧ إلى اتفاق مع رياك مشار زعيم حركة انفصال جنوب السودان، وكاربينو كوانين بول، قائد الحركة الشعبية لتحرير السودان (مجموعة بحر الغزال وهو تنظيم مجهرى انشق أيضاً على الحركة)، تحت اسم الميثاق السياسى. بجانب هذين السياسيين الجنوبيين وقع على "الميثاق أيضاً صمويل أروب بول (اتحاد الأحزاب السودانية الأفريقية ـ يوساب)،[٢١] القائد ماكوى زعيم حركة لم تُعرف من قبل هى مجموعة جنوب السودان المستقلة، تون أروك تون (مجموعة بور)،

ثيوبولوس أو شانق لوتى، وهو أيضاً رئيس لتنظيم اصطناعى يدعى قوة دفاع الاستوائية. ولم يكن لام أكول من بين الموقعين، إلا أنه انضم إلى الميثاق بعد توقيعه على اتفاق فشوده الذى سلفت الإشارة إليه.

فى ذلك الميثاق ألزمت الأطراف الموقعة نفسها بأشياء عديدة من بينها الآتى:

١ ـ تأكيد سلامة أراضى الوطن وحمايته من أى عدوان داخلى أو خارجى، فى إطار نظام الحكم الدستورى القائم (أى نظام الجبهة الإسلامية).

٢ ـ الاعتراف بالترتيبات الدستورية والنظام الفيدرالى والسياسى (أى النظام القائم).

٣ ـ إجراء إستطلاع للرأى فى الجنوب بعد استتباب السلام الكامل والاستقرار، وبعد الوصول إلى مستوى معقول من التطور الاجتماعى فى الجنوب (تأكيد من الكاتب).

٤ ـ قبول الشريعة الإسلامية والأعراف كمصادر للتشريع.

٥ ـ الاعتراف بالتنوع الثقافى فى السودان واحترام الحريات الدينية.

٦ ـ إنشاء مجلس تنسيقى لمراقبة تنفيذ نصوص الميثاق والاتفاقيات المترتبة عليه.

٧ ـ الإقرار بأن المُواطنة هى أساس الحقوق المدنية والسياسية.

فى هذه النقاط، كما فيما تبقى من نقاط الميثاق الأربع عشرة، تناقضات جلية، وما أُريد بالميثاق، كما قلنا، إلا توفير غطاء سياسى يحفظ لحلفاء النظام الجدد ماء وجههم، ويوفر غطاءً دستورياً لمشاركتهم الجبهة الحكم. أما إسهام الوثيقة الجديدة فى إنهاء الحرب، وتحقيق سلام من الداخل، فأمر مشكوك فيه. مشكوك فيه أيضاً إسهامها فى تحقيق مطامح الذين خرجوا على الحركة بدعوى أنها أهدرت مصالح الجنوب فى سبيل التعاون مع أحزاب المعارضة الشمالية. فأولاً، أعلن مشار عند انقلابه على الحركة أنه لا يتفق مع توجهها الوحدوى، وأعد نفسه ليكون بطل تقرير المصير المؤدى إلى انفصال الجنوب. وفى حديث للسفير الأمريكى دونالد بيترسون فى لقاء بينهما بقرية أولانق قال مشار أنه وحزبه لن يحيدا أبداً عن الإصرار على الانفصال الكامل للجنوب عن الشمال.[٢٢] ولكن، فى

الميثاق الذى وقعه مع الجبهة، دار الرجل مائة وثمانين درجة ليعاهد نفسه على الالتزام بسلامة أرض الوطن كما تفهم تلك السلامة حكومة الجبهة. ذلك موقف لا يتعارض فقط مع مبدئه، بل مع الاسم الذى أطلقه على حركته: حركة استقلال جنوب السودان. بالإضافة إلى ذلك كان أحد اعتراضات مشار على قيادة الحركة الشعبية هو ما أسماه المنحى غير الديموقراطى وتآمرها مع الأحزاب التقليدية سيئة السُمعة، ولهذا أثار العجب تعاونه مع أكثر أنظمة الحكم إمعاناً فى القمع والتسلط فى سودان ما بعد الاستقلال، وأشدها تعصباً دينياً. بلا مرية، فقدت كل دعاوى مشار حول الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان مصداقيتها عندما رضى لنفسه أن يكون شريكاً فى الحكم، وبالتالى شريكاً فعلياً فى كل جرائم النظام. ولعل هذا هو السبب الذى جعل مشار ينضو عن نفسه الوشاح الذى كان ينسبه لاستقلال الجنوب، ويتدثر بلباس جديد هو للجبهة أقرب عندما تخلى عن اسم حزبه: حزب انفصال جنوب السودان، ليستبدله باسم جديد: جبهة الإنقاذ الديموقراطية المتحدة. وإن كان أهل الشمال كلهم ما برحوا يقولون: ياويل السودان من الإنقاذ، فقد آن الأوان أيضاً لأهل الجنوب أن يتويلوا.

الجوانب الأخرى من الميثاق منحت النظام حيزاً واسعاً للمراوغة، وجعلت تنفيذ ذلك الاتفاق وإعماله يعتمد اعتماداً مطلقاً على النوايا الحسنة لنظام لا يعرف حتى معنى كلمة حَسَن. يتحدث الميثاق، مثلاً، عن الحدود المعروفة للجنوب ولكن على مر السنين أضحت حدود الجنوب التى كانت واضحة كل الوضوح عند إعلان الاستقلال فى مطلع يناير ١٩٥٦ أمراً لا تدركه الحواس، ولا يتبينه العقل، كلما استبان فيه بعض حكام الشمال ثروة تثير اللعاب. موقف مشار أثار الشفقة، لأن واحدة من المناطق الجنوبية التى استُبْهم أمر نسبتها على الحاكم الشمالى (راجع الفصل الخامس) هى منطقة بانتيو(موقع إنتاج النفط الحالى) مسقط رأس مشار. ألزم الميثاق أيضاً مشار وصحبه بقبول النظام الدستورى السودانى كما هو عليه وقت توقيعه، وكما قال أبيل الير فى مذكرة بعنوان The Political Chartrer, Observations and Commentary إن الموقعين ألزموا أنفسهم بالعيش فى كنف، والدفاع عن دولة إسلامية متطرفة. هذه الدولة، يقول الير، هى دولة، حرمت السلطة القضائية من

استقلالها، وجعلت من جيش السودان وأجهزة الأمن الأخرى مؤسسات للجهاد وحماة للحضارة الإسلامية. يتساءل المرء: لماذا تخلى مشار ورفاقه عن مبادئ ظلوا يحاربون من أجلها لفترة طويلة من حياتهم ؟ تحدثنا من قبل مطولاً عن دور بعض الساسة الجنوبيين فى تعميق مآسى أهلهم، ولكن قبول الميثاق السياسى، فى ضوء الأسباب التى ذكرناها، يمثل واحداً من أخطر أنواع الخيانة التى تعرضت لها قضية السلام والديموقراطية فى البلاد.

نقطتان أخريان لا يكتمل الحديث عن ذلك الميثاق المشئوم دون الإشارة إليهما:

١ ـ بينما أعلن الميثاق أن الشريعة والعرف مصدران من مصادر التشريع، إلا أن الطريقة الملتوية التى تمت بها صياغة الدستور فيما بعد لم تعط أولوية مطلقة للشريعة فحسب، بل طالبت المحاكم بالاستهداء بها بحسبانها المصدر الرئيس للتشريع. هذا التلوى واضح فى دستور ١٩٩٨ الذى تم إقراره بعد عام من انضمام مشار إلى النظام، فمثلاً صيغت المادة الخامسة والستين المتعلقة بمصادر التشريع بدهاء فائق بهدف إرباك القارئ، لا تنويره. وتنص المادة على أن: "الشريعة الإسلامية وإجماع الأمة استفتاءً ودستوراً وعرفاً هى مصادر التشريع، ولا يجوز التشريع تجاوزاً لتلك الأصول ولكنه يهتدى برأى الأمة العام وباجتهاد علمائها ومفكريها ثم بقرار ولاة أمرها. الواو بعد "الشريعة الإسلامية عاطفة تشير للتتابع، أفهل يعنى هذا وضع إجماع الأمة على قدم المساواة مع الشريعة ؟ ثم ما الذى تعنيه كلمة إجماع ؟ ففى الديموقراطية ليس هناك إجماع بل، كما سلفت الإشارة، حكم للأغلبية موقوت بزمان (فترة الولاية إلى حين الانتخابات التى تليها)، ومقيد بكوابح دستورية (فصل السلطات، احترام المبادئ الدستورية الراسخة الخ). كما ما الذى يعنيه حرف الاستدراك فى آخر المادة (ولكنه يهتدى)، أو يعنى هذا إباحة الخروج عن الشريعة امتثالاً لرأى الأمة (وهو، فيما يبدو، غير إجماع الأمة) ولاجتهاد العلماء والمفكرين وولاة الأمر، خاصة وحرف الاستدراك يثبت لما بعده حكماً مخالفاً لما سبقه كما يقول النحاة. ثم فى النهاية، ما الذى تعنيه "الشريعة، أهى كتاب الله والثابت من سنة رسوله ؟ أم هى ما تواطأ عليه الفقهاء منذ زمان سحيق وإن كانت الأولى، فكيف يجوز للبشر، استفتاء ودستوراً وعرفاً الخروج على الأصول، خاصة فى ظل مفهوم لا اجتهاد مع النص.

٢ ـ نص الميثاق أيضاً على أن الاستفتاء (تقرير المصير) فى الجنوب يتم بعد تحقيق السلام والاستقرار والوصول إلى مستوى معقول من التطور الاجتماعى فى الجنوب. مثل هذا النوع من النصوص المُلغّزة والمفتوحة بلا نهاية يمكن أن ينطبق بيسر، على أى من المستويات التى حددها روستو للتنمية الاقتصادية، كما يسرى، من الناحية الاجتماعية، على أى من المراحل التى وضعها كارل ماركس لتطور المجتمع الإنسانى.

الخداع هو اسم اللعبة بالنسبة لنظام الجبهة. فمن البداية، لم يكن النظام جاداً فى تطبيق تلك الاتفاقية، كما لم يؤمل أحد خارج النظام بجدواها. لهذا لم يصدم أحد من إعلان النائب الأول لرئيس السودان، على عثمان محمد طه، لصحيفة لندنية عربية أن ليس هناك وقت محدد لإعمال حق تقرير المصير، فالسلام من الداخل المشار إليه فى الميثاق كما قال، يتطلب تحقيق درجة معينة من الاستقرار والتنمية تُمكن الجنوبيين من ممارسة ذلك الحق.[٢٣] وبعد أربع سنوات بالضبط من توقيع اتفاقية السلام من الداخل، أعلن مكى أحمد بلايل، الوزير المكلف بمهمة السلام فى رئاسة الجمهورية أن اتفاقية السلام من الداخل غير قابلة للتنفيذ نظراً لبقاء الحركة الشعبية خارج نطاقها.[٢٤] نتيجة لهذه التطورات أعلن بيتر عبد الرحمن سولى، رئيس جبهة الإنقاذ الديموقراطية المتحدة والحليف الجنوبى للنظام، أن هذه التصريحات تؤكد أن الحكومة فقدت مصداقيتها كلية.[٢٥]

يستعصى على الأذهان،إذن، عجز هؤلاء السياسيين والعسكريين ذوى الخبرة عن إدراك الحيل التى انطوت عليها اتفاقية السلام من الداخل. نشك كثيراً فى أن الأطراف الجنوبية التى قبلت بها كانت تعتقد صادقة أنها تعمل مع الجبهة لإرساء سلام دائم، أو أن التعاون مع الجبهة لا يختلف كثيراً عن تعاون الحركة الشعبية مع التجمع الوطنى. يقودنا هذا للزعم بأن الدافع الوحيد (ولا دافع سواه) الذى حمل هؤلاء على المكروه هو خلطة قاتلة من الطموح وسوء التقدير. وقد أوضحنا دور الطموح على مستوى قيادة المنقلبين على الحركة فى تفجير الأزمة، كما ألقينا ضوءاً كاشفاً على سوء تقديرهم لموقفهم وسط الحركة ولتعاونهم مع النظام، وثقتهم المفرطة فى بعض المنظمات الطوعية. ولكن سرعان ما تكشف للمتمردين على التمرد أن الحقيقة فى الحالات الثلاث هى غير ما كانوا يظنون. وهنا حبط

العمل، وخاب الأمل، وطغت العزة بالإثم. لا يريدون الاعتراف بالفشل، وأبى الكبرياء الزائف لبعضهم أن يعود للموقع الذى خرج منه بطوعه، إلا بعد لأىٍ.

وحدة الجنوب: التوحيد وما بعده

الصراع الذى كشفنا عن أصله ومنعرجاته كان يدور على مستوى القيادات، أما على مستوى القاعدة فكان هناك تيار قوى يَتَمَوَّر تحت السطح. ففى الخامس والعشرين من مارس ١٩٩٥ التقى عدد من المؤسسين لحركة استقلال جنوب السودان (حركة مشار) فى نيروبى ليعلنوا أن التعاون مع نظام الجبهة خيانة صارخة لأهدافهم، وكان فى هذا إنذار لمشار آثر تجاهله. و بعد شهر من ذلك الإعلان / الإنذار، وعلى وجه التحديد فى السابع والعشرين من أبريل ١٩٩٥، زالت الغشاوة من الأبصار وبدأ الطرفان يبصران مدى الدمار الذى ألحقته صراعاتهما، ليس فقط بقضية الجنوب، وإنما أيضاً بقضية الديموقراطية فى السودان. هذا الوعى أسفر عن إعلان لافون الذى تعاهد فيه الطرفان على الالتزام بوقف إطلاق النار، والتصالح بين جميع أقوام الجنوب، وتوحيد الحركة من جديد، وتكامل العمل العسكرى بين الفريقين المنشقين، واستعادة السلام فى الجنوب. وفى جلسة طارئة لمجلسها التنفيذى الوطنى (NEC) انعقدت فى يوم عيد العمال سنة ١٩٩٥، أقرت الحركة الاتفاق، كما أوصت باتخاذ إجراءات عملية لتفعيله. وبعد بضعة شهور، قام بعض قادة حركة استقلال جنوب السودان، من تلقاء أنفسهم، بانقلاب ضد رياك بسبب ما وصفوه بقلة التبصر، والاضطلاع بدور غير وطنى ضد وحدة الحركة وجنوب السودان، وكذلك "التحريض على إشعال الصراعات القبلية خدمة لمصالحه الذاتية[٢٦]. وقد أكدت الاتهام الأخير تقارير لاحقة لمراقبين مستقلين.[٢٧] وبعد إعلان لافون بعام واحد وقع القائد سالفا كير مayardيت، رئيس أركان حرب الجيش الشعبى، وجون لوك جوك، القائد لجناح منفصل عن حركة استقلال جنوب السودان(مجموعة أكوبو) على اتفاق ينص على انضمام تلك المجموعة للحركة جاء فيه ما يلى:

١ ـ الانخراط فى الحركة وإقرار رئاسة قرنق وقيادته لها.

٢ ـ تأكيد مبادئ الحركة الشعبية وعلى رأسها: حق تقرير المصير، المساواة والعدل، إرساء دعائم الديموقراطية واحترام حقوق الإنسان.

٣ ـ تكامل البنيات الإدارية والسياسية لكلتا المنظمتين وتوحيد جيشيهما.

هذه المواقف اتخذها بأمانة ووعى الذين هرعوا لتأييد الانقلابيين، وكان لذلك التوحيد أثر ملحوظ على قضية السلام من وجهين: أولاً: أصبح الجنوب يتحدث بصوت واحد، ويتفاوض كمجموعة واحدة. وثانياً: أكد التوحيد، من جديد مصداقية الحركة، ليس فقط فى أرض المعركة، وإنما أيضاً فى عيون العالم. وكان للعامل الأخير أثر معنوى هام على الجنوب إذ حث المجتمع الأهلى ورجال الدين على السعى لوضع حد لتلك الصراعات. فخلال عام ١٩٩٩ انعقد اجتماعان شعبيان لإنهاء الصراع بين الإخوة ـ الأعداء جاءا نتيجة لمبادرة من مجلس السودان الجديد للكنائس (NSCC)، والتسهيلات التى وفرتها لهما الحركة الشعبية.

ففى مارس ١٩٩٩، انعقد فى ونَلْيت (بحر الغزال) اجتماع رعاه مجلس السودان الجديد للكنائس وشارك فيه زعماء القبائل، وكبار رجالات المجتمع، كجزء من جهود الجنوبيين أنفسهم لصنع السلام من الداخل. ذلك الاجتماع كُلِل بنجاح باهر، وكان له أثر ملموس على حياة الناس اليومية. من ذلك، ضمان حق الاستفادة الكاملة لكل المجموعات القبلية من المراعى، والمياه، والأرض الصالحة للزراعة، ومواقع صيد الأسماك. ولأجل التوسط لحل النزاعات التى قد تنشأ بين السكان على المصادر الطبيعية تكونت لجنة من الزعماء المحليين أوكلت لها هذه المهمة. اجتماع ونَلْيت لم يكن مجرد إنجاز عظيم فى مجال السلام والتعايش المتناغم بين النوير والدينكا فحسب، بل جاء أيضاً فى أكثر الأوقات حرجاً وضيقاً. فإلى ذلك الاجتماع يعود الفضل فى تمكين الآلاف من النوير المدنيين الذين هُجِّروا من غرب أعالى النيل نتيجة تعرضهم للقصف الجوى العشوائى من طائرات الأنتونوف، والطائرات المروحية، والقوارب المحملة بالقذائف، من التماس الملاذ بين مجتمعات الدينكا فى شرق بحر الغزال.

شجع النجاح الذى أحرزه ذلك الاجتماع مجلس الكنائس للسودان الجديد على عقد اجتماع آخر للتوسط بين قبائل النوير فى أعالى النيل فى مناطق لاتقكبين، يوات، اكوبو، وات التى اضطرم الصراع بين أجنحتها المختلفة عقب اغتيال وليام نيون بانى على يد مشار وحكومة الخرطوم عقاباً له على عودته إلى الحركة بعد اتفاق لافون. وكان من نتائج ذلك الصراع انسحاب جميع وكالات الإغاثة الإنسانية من المنطقة، مما أدى إلى تدهور مريع فى الوضع الإنسانى. وكشأن اجتماع ونَليت كان نجاح الوساطة باهراً؛ إذ تعاهد أطراف النزاع فى بيان ختامى على فض جميع وجوه النزاع فيما بينهم. وعن ذلك عبروا بكلمات مؤثرة: سوف نعمل على حماية هذا السلام ضد أى اعتداء سواء جاء هذا الاعتداء من جانب أى فرد ينتمى لصفوفنا، أو كان موجهاً من الخارج لتدمير وحدتنا وسلامنا. ونتعاهد على الحفاظ على هذا السلام حتى الموت لكى ينعم أطفالنا بالعيش فى هناءة، ويتمتعوا بخيرات الأرض الطيبة التى وهبها الله لنا. وهكذا أصبح من الواضح للجميع فى الجنوب بحلول منتصف عام ١٩٩٩، أن الحرب الداخلية يجب أن لا تدوم، وأن المنشقين (باستثناء مشار، كاربينو، ولام) أيقنوا أن خلاصهم يكمن فى وحدة صفوفهم.

من جانبها، أخذت الجبهة تنظر، بصورة متزايدة، إلى مشار وشركائه على أنهم لم يعودوا أكثر من مصدر للإزعاج، فمثل اللهاة التى تتدلى من الحلق، لم تعد لهم وظيفة سوى إثارة الضوضاء. هذا حكم لا يرضاه مشار، شديد الاعتزاز بنفسه وقدراته، ولكن الرجل الذى يرفض نُصح خلصائه الأقربين(٢٨)، لا معدى له عن لوم نفسه إن انتهى به الأمر إلى هذه النهاية. ومن الواضح أن مشار لم يكن قد صادف المثل القائل: إن الذى يرقص مع الذئاب عليه دائماً أن يحصى أصابع قدميه. وفى النهاية ترك مشار السفينة وهو غاضب ومجروح، آثر الانسحاب من النظام، واعتزال منصبه كمساعد للرئيس، بعد سلسلة من الخلافات مع قيادات ذلك النظام. وفى خطاب تنحيه اتهم مشار حلفاءه بانتهاك شروط اتفاقية السلام من الداخل، والنكوص عن تنفيذ المواد الهامة فيها، كما استهجن إعفاء وتعيين المحافظين فى الولايات الجنوبية بصورة نزوية، والإغضاء عن حالة الفوضى والإرهاب بين الجنوبيين، واتباع سياسة «فرق تَسُدْ» فى الجنوب. وما كان لكل هذه الأمور

أن تأخذ مشار الذكى على حين غرة. وفى خاتمة المطاف انقلب السحر على الساحر، إذ عاد مشار إلى الحركة، وانصهر جيشه انصهارا كاملاً فى الجيش الشعبى، كما دق البشير المسمار الأخير فى نعش السلام من الداخل عندما أصدر فى الحادى والعشرين من مارس/٢٠٠٢ مرسوماً يؤجل به الاستفتاء فى جنوب السودان لأربعة أعوام أخرى. ولعل هذا هو الذى حمل لام أكول ـ رفيق مشار فى التمرد على "المتمرد قرنق ـ على الاستقالة من الحزب الحاكم. ففى بيان وزع على الناس بالخرطوم فى نهاية يونيو ٢٠٠٢، ووقع عليه لام مع جبهويين بارزين (أمين بنانى ومكى بلايل) ذكر لام، بين دوافع استقالته، اختلال المعايير فى قسمة السلطة على المستويين الاتحادى والولائى، فقدان الحريات الداخلية، انعدام الشورى والمؤسسية، وتقويض السلام من الداخل حتى أضحى حبراً على ورق. وأنشأ الثلاثة، فيما بعد، حزباً أطلقوا عليه اسم حزب العدالة. أما مشار فقد أصبح فى الثانى والعشرين من نوفمبر ٢٠٠٢ نائباً لرئيس الحركة، وأدى قسم الولاء لدستورها.

اقتصاديات السلب: النفط والحرب

اكتسب التنافس حول استغلال المصادر بُعداً جديداً عندما أخذ نظام الجبهة فى إنتاج وتصدير النفط من الحقول الجنوبية. هذا المورد الطبيعى ذو القابلية الهائلة للاشتعال أضاف مزيداً من النيران إلى حريق الحرب اللافح. نعيد للذاكرة أن اكتشاف النفط تم فى عام ١٩٧٩ فى منطقة بان تاو أو ونتاو فى بنتيو الشمالية، فيما يعرف الآن باسم محافظة الوحدة. وتمثل بنتيو، التى تقع فى أقصى الشمال من الحدود الجنوبية، قمة حقول النفط فى حين تكمن ترسباته الأساسية فى وسط الجنوب، وفى مناطق تسيطر الحركة الشعبية على أغلبها. يصدق هذا حتى على المناطق التى يتم فيها الإنتاج فعلاً الآن (القطع ١، ٢، ٤) تلك القطع (blocks) تقع بأكملها فى مناطق يسكنها النوير (الجزء الغالب) والدينكا منذ قرون. مع هذا قررت الحكومة إبدال أسمائها المحلية بأسماء عربية مثل بان تاو التى أشرنا إليها، وتمساح التى يطلق عليها أهلها اسم نيانق. كل هذا سخف لا معنى له، ولايفيد فى شيء، بل يزيد من الشكوك والريب.

منذ اكتشاف النفط، انصب جل اهتمام أنظمة الحكم المختلفة فى الخرطوم (من نميرى إلى البشير) فى تصديره، وبدون أدنى اهتمام باستخدام جزء من عائده فى النهوض بالمناطق الأكثر فقراً فى السودان، بما فى ذلك المناطق التى ينتج النفط داخل حدودها. زاد الأمر تعقيداً تسخير نظام البشير لعائد النفط من أجل هدفين: المجهود الحربى والأمن. وثمة تحرك آخر مثقل بالاحتمالات أشرنا إليه فيما سبق، ألا وهو المحاولات المتعاقبة لنقل السيطرة على المنطقة المنتجة للنفط من قبضة السلطة الإدارية فى الجنوب إلى مثيلتها فى الشمال. لخص ذلك التحرك بتعبير دقيق أحد الناشطين فى مجال حقوق الإنسان بكندا، ميل مدلتون[٢٩]، مدير منظمة البحث عن الحرية (Freedom Quest) فى ندوة حول السلام فى السودان عقدت فى كالقرى، كندا عام ١٩٩٩. قال مدلتون إن واحداً من أهم العوامل فى تأجيج الصراع، والتى لا تلقى اهتماماً كبيراً، قضية التحكم فى الموارد الطبيعية بما فى ذلك المياه، والأراضى، ومؤخراً النفط. معظم هذه الموارد تقع فى أراضى الجنوب، فى حين ظلت السلطة دائماً فى قبضة الشمال. ولأعوام عديدة، انفتحت شهية المجموعات الحاكمة المختلفة فى الخرطوم لهذه الأراضى وتلك الموارد، فعملت على الهيمنة عليها لتنفيذ تصوراتهم حول التنمية العربية ـ الإسلامية، دون أن يوسعوا المجال، إلا نادراً، لكى تشمل تلك التنمية ثقافات وأساليب حياة أهل الجنوب. مدلتون مُحق فى وصفه لمواقف الحكومات الشمالية تجاه ثروات الجنوب منذ اكتشاف النفط، والتى ظلت تشوبها الأنانية، إلا أن تلميحاته عن التنمية العربية الإسلامية فخالية عن المعنى. فأولاً: ليس هناك ما يعرف بالتنمية الإسلامية، وثانياً: القضية، فى جوهرها، هى قضية سياسية ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية، لا دينية.

الثروة التى تذخر بها أراضى الجنوب لاشك فى أنها واحد من مصادر لعنته، بل هى واحد من أهم أسباب الحرب. فلو كان الجنوب مثل صحراء العتمور لما اهتم بمصيره أحد، بقى أو انفصل. فمنذ عهد محمد على باشا كان الجنوب هو الثمرة الناضجة التى تنتظر من يلتقطها، والمنارة التى تسترشد بها عصابات النهب القادمة من أقصى الشمال بحثاً عن العاج، وجلود النمور، وريش النعام، والرقيق. لهذا، لم تجفل الحكومات الوطنية، منذ عهد

عبود، عن إعادة ترسيم الحدود بين الشمال والجنوب، كما لو كان الشمال والجنوب ينتميان إلى بلدين مختلفين. ولكن، بينما كانت حكومات الخرطوم في الماضي تبحث دوماً عن غطاء شرعي لتبرير إعادة ترسيم الحدود، أوقفت حكومة الجبهة هذا الزيف، وحولت المواقع الغنية بالمعادن في الجنوب إلى المحافظات الشمالية، دون أدنى شعور بالندم. وبلغ الاستكبار على الحق أعلى درجاته عندما وصف وكيل وزارة الطاقة والتعدين، حسن على النوم، الاكتشافات النفطية الجديدة في تار جال (Thar Jalh) الواقعة في عمق أراضي النوير كإكتشافات داخل السودان الشمالي. تعجب لماذا اختار مستعربة الشمال، إن كان الإقليم حقاً في الشمال، هذا الاسم النويراوي لتلك المنطقة. التفوه بمثل تلك التصريحات التي تفتقر إلى الحصافة هو واحد من الأسباب التي عمقت المخاوف في نفوس الجنوبيين، بل زادت من الانطباع السائد لديهم بأن الشيء الوحيد الذي يبغيه الشمال من الجنوب هو الثروة. ولربما لا يكون وكيل الوزارة يعبر عن سياسة، بل يجتهد رأياً ولايتفكر فيما يقول، إلا أن الحدود المتنازع عليها لا تبدل بمثل هذه الاجتهادات التالفة، أو تعدل بالتصريحات التي يدلي بها البيروقراطيون المستهترون. فهناك سجلات تاريخية، والأكثر أهمية هناك سكان في هذه المناطق المتنازع عليها.

فيما يبدو، استقر رأى نظام الجبهة على أن هؤلاء السكان يشكلون تهديداً لخططه لاستغلال ذلك المورد الهام فشرع، بمساعدة بعض المحاربين الجنوبيين "الديموقراطيين، في حملات مستمرة لتطهير حقول البترول تطهيراً عرقياً من سكانها الأصليين. فعلى سبيل المثال، انضم كارابينو كوانين بول وباولينو ماتيب إلى ميليشيات الجبهة لشن حملة مدمرة على السكان المحليين حتى يحملوا على الفرار من المنطقة، وكان من نتائج الحملة إخلاء منطقة بلغ نصف قطرها مائتى كيلو متر من السكان. حملات التطهير العرقي هذه أكدتها آيا شنيرسون، الناطقة باسم برنامج الغذاء العالمي في حديث لصحيفة الفاينانشيال تايمز، وحسب قولها أدت تلك الهجمات إلى مقتل وتشريد ما يربو على مائة ألف شخص. [٣٠] عددت الصحيفة الوسائل المرعبة التي استخدمت لتحقيق ذلك الهدف الشرير مثل القصف الجوى العشوائي على المدنيين، والمذابح التي تورطت فيها الميليشيات، كما أوردت نقلاً عن

قروى محلى يدعى بيبال ثيبين ما يلى: لقد أحرقوا القرية، ونهبوا الماشية، وخطفوا الأطفال. لقد كان القتل عشوائياً، وفقدنا كل شىء. إلى ذلك أضافت منظمة العفو الدولية (Amnesty International) بعض الحوادث المشابهة، منبهة إلى أن السكان المدنيين الذين يعيشون فى المناطق المحيطة بحقول النفط أصبحوا هدفاً متعمداً لحملة مكثفة من انتهاكات حقوق الإنسان، والإجلاء القسرى، والقصف الجوى، والقصف بالقنابل من المروحيات.[٣١]. وانضم إلى المحققين الصحفيين، وممثلى منظمات الأمم المتحدة، ليوناردو فرانكو، محقق الأمم المتحدة فى مجال حقوق الإنسان، إذ ذكر فى تقرير له أن سياسات الحكومات السودانية المختلفة لحماية إنتاج النفط على المدى الطويل تضمنت دوماً الإجلاء القسرى للسكان المشكوك فى ولائهم للنظام حماية لمناطق إنتاج ونقل النفط.[٣٢] وفى تقرير لاحق (التقرير السنوى للجمعية العامة للأمم المتحدة، ١٤ أكتوبر ١٩٩٩) أشار فرانكو لتفاقم الصراع فى مناطق إنتاج النفط، كما أوضح الدلالات السياسية والاستراتيجية لذلك التفاقم. وبوجه خاص، أفرد فرانكو حيزاً كبيراً فى تقريره لتدهور الأوضاع بالنسبة لحقوق الإنسان والقضايا الإنسانية (تفشى المجاعات والحيلولة دون وصول العون الغذائى الإسعافى). فى نفس التقرير، وصف فرانكو وصفاً دقيقاً الهجوم الذى قامت به قوات الجيش لمدة عشرة أيام على إقليم روينق فى غرب أعلى النيل مستخدمة كل الوسائل: "القصف الجوى من طائرات الأنتونوف والمروحيات، الاختطاف القسرى للسكان، وحرق ستة آلاف مسكن ريفى بهدف إخلاء منطقة إنتاج النفط على مدى مائة كيلومتر.

رغم كل هذه الجرائم التى ظلت الصحافة الأجنبية، ومنظمات وناشطو حقوق الإنسان بالخارج، تجليها على العالم، أحاطت بتلك الانتهاكات مؤامرة صمت رهيبة فى الشمال، وكأن الذى كان يدور فى مناطق إنتاج النفط فى السودان كان يدور فى بلد آخر، أو هو أمر عابر لايستحق التنويه عنه، ولو بالدرجة التى كانت تتحدث بها الصحافة والمجالس عن فيضان النيل فى الخرطوم أو دنقلا. كما ظل النظام يبذل جهد طاقته للحيلولة بين مواطنى المنطقة والصحفيين الزائرين من الوصول إلى تلك المناطق. هذا السد المانع للحقيقة اخترقته نشرة أفريقيا السرية[٣٣]عندما أفلحت فى لقاء بعض زعماء النوير، واستطلعت

رأيهم حول الهجوم العسكرى الذى شنته قوات النظام على منطقة شرق أعالى النيل لإقصاء سكانها وإغلاق المؤسسات المدنية فيها، بما فى ذلك مراكز التغذية التابعة لبرنامج شريان الحياة. وصف واحد من الزعماء المحليين للصحفى الزائر مشاهد ذلك الهجوم فى كلمات تستحلب الدمع، قال: كان الآباء يفرون هرباً من النيران على غير هدى بحثاً عن الآباء، ووسط الفوضى عجز الأطفال عن العثور على آبائهم. تعرض السكان أيضاً، كما أوردت النشرة للسلب والضرب حتى وصل بعضهم إلى الملاجئ الآمنة مجردين من ملابسهم، كما تعرض آخرون للحبس في أكواخ أُضرمت فيها النيران. وفى نفس الإصدارة ورد حديث آخر لتعبان دينق قاى، قائد قبائل النوير الذى خدم فى حكومة البشير كوزير للطرق، قال فيه إنه أُجبر على ترك منصبه والفرار من الخرطوم بعد اختلافه مع الحكومة حول أسلوب استغلال عوائد البترول، كما أشار إلى مقتل وزيرين إقليميين (لويس كياح مادوت وشووك ديكيا) على يد النظام كانا يشاركان تعبان الرأى. إلا أن أكثر العبارات تهكماً كانت تلك التى وردت على لسان أحد السكان المحليين ويدعى جيمز دينق فى حديث لصحفى إذاعى، قال: فى هذا الجزء من العالم نوعان من الطائرات، نوع يُسقط علينا الغذاء، والآخر يَرمينا بالقنابل.(٣٤) ومن المفارق، أن الطائرات التى كانت تقصف المواطنين بالقنابل هى طائرات النظام الإسلامى الذى جاء ليطعم الناس من جوع، فى حين كانت تلك التى ترميهم بطعام يقيم الأود هى طائرات الكفار.

أياً كان الأمر، يتعين النظر إلى قضية النفط من خلال منظار أوسع كثيراً من ذلك الذى يكشف عن المآسى الإنسانية التى خلفتها، على أهميتها. الطريقة التى تم بها استغلال النفط أجهضت احتمالات السلام، كما أخمدت الأمل فى عودة سريعة للديموقراطية إلى البلاد. فبدلاً من البحث بجدية عن السلام، خُيل للنظام أنه أصبح يملك القدرة الاقتصادية التى تمكنه من شن حرب ظافرة على "أعدائه فى الجنوب، وبهزيمة هؤلاء، سيهيمن هيمنة كاملة على الشمال. ومنذ بداية العمل الجاد لاستخراج النفط اكتنف الغموض العمليات المتعلقة باتفاقيات النفط واستغلال عائده، خاصة والجزء الأكبر منه، كما قلنا، كان يوجه للمجهود الحربى والأجهزة الأمنية. فحسب ما أورده تقرير لصندوق النقد الدولى

(نوفمبر ٢٠٠٠)، قفزت واردات السودان من الأسلحة من ١٦٠ مليون دولار في ١٩٩٨ إلى ٣٢٧ مليون دولار في سنة ٢٠٠٠، وكان الفضل في هذه القفزة، كما قال التقرير يعود إلى ثروات النفط. من جهة أخرى، أكد المعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية (IISS) في تقريره عام ١٩٩٩ أن حرب السودان تكلف الحكومة (قبل تصدير النفط) ١٨٠ مليون دولار أمريكي سنوياً، وقدر التقرير جملة المبالغ التي أُنفقت رسمياً في الفترة من ١٩٨٣ إلى ١٩٩٥ بحوالي ٢,٢ مليار دولار أمريكي. فأولويات النظام في الإنفاق واضحة، وهذا أمر لم ينكره وزير الطاقة، عوض الجاز، إذ قال لمجلة الايكونومست أن أهم أوليات النظام هي إعادة بناء الجيش.[٣٥]

تَدَفُّق الثروة الجديدة مكن النظام أيضاً من أمرين: الخروج من العزلة السياسية والاقتصادية التي أدخل السودان فيها، وتفريغ مبادرات السلام الزائفة التي تهدف، في المقام الأول، إلى إخراج عمليات السلام الجارية عن مسارها. وحول الموضوع الأول، كان الدين الخارجي قبل بداية تصدير النفط يتراوح بين ١٧ و ٢٠ مليار دولار أمريكي، في حين تراوحت المبالغ المستحقة الدفع سنوياً من هذا (الأصول والفوائد) بين ٧٠٠ مليون ومليار دولار أمريكي[٣٦]. وفي ظل العزلة الدولية والإقليمية نضبت خزائن الحكومة بحيث أصبح النظام عاجزاً عن جدولة الديون، ناهيك عن الاقتراض من جديد، وكان لذلك أثر ملحوظ على كل مناحي الحياة العامة والخاصة إلا في ميدانين: الحرب والأمن. وصف صحفي بريطاني زار السودان تلك الأزمة بقوله: لتسديد فواتيرها إندفعت الحكومة في طبع النقود مما دفع التضخم السنوي إلى ما يربو على ١٠٠ ٪،[٣٧] واضطر معه المهنيون للعمل كسائقي تاكسي أو بائعي فواكه لزيادة دخلهم وتحسين أوضاعهم.

ببداية تصدير النفط حان وقت الاستفادة من عائده، ليس بهدف تخفيف البؤس الذي يرزح تحته المهنيون وعامة الناس، بل من أجل الاستمرار في الحرب. ففي أغسطس ١٩٩٩، صَدَّر السودان أول كمية من النفط إلى سنغافورة وبلغ إنتاجه اليومي ١٥٠,٠٠٠ برميل (قفز بعد ذلك إلى ١٨٠,٠٠٠ برميل ومن المتوقع وصوله إلى نصف مليون برميل في عام ٢٠٠٣). التصدير الأول قامت به شركة كندية المنشأ مجهولة الهوية (أراكيس) من

إنتاج ثلاث مناطق أقطعت لها (القطع ١، ٢، ٤). تلك الشركة كان يملكها باكستاني تردد أن له صلات مع بعض مسئولي الجبهة، ولكن، ما أن سجلت الشركة ارتفاعاً في قيمة أسهمها في سوق المال الكندي حتى باعت أصولها لشركة تاليسمان إنرجي الكندية، وهي شركة ذات باع في سوق النفط العالمي إذ تبلغ قيمة أصولها ٨٠٤ بلايين دولار. وبذلك، أصبحت تاليسمان أول شركة غربية تدخل سوق النفط السوداني بخمسة وعشرين في المائة من الأسهم، في حين وزعت بقية الأسهم على الوجه التالي: شركة الصين الوطنية ٤٠٪، باترونا س الماليـزية ٣٠٪، حكومـة السـودان ٥٪. وعلى كلٍّ اتفـقت المصـادر على أن الاحتياطي النفطي في باطن الأرض في المناطق المكتشفة يزيد كثيراً عما هو معلن. هذا الدخل المفاجئ زاد من عائدات الحكومة بنسبة ٢٠٪، دون أن يكون لذلك أثر على حياة الجمهور، أو النخبة التي دُفعت لبيع الخضر والفاكهة لتحسين أوضاعها. ففي عام ١٩٩٩ (إنتاج اراكيس) بلغ عائد النفط ٦١ مليوناً من الدولارات (٦,٧٪ من دخل الدولة)، وارتفع في عـام ٢٠٠٠ إلى ٥٩٦ مليـوناً من الدولارات، أي صـار يمثل ٣٨,٥٪ من الدخل. (إرتفعت النسبة إلى ٤١٪ في نهاية عام ٢٠٠٢ حسب تصريحات وزير المالية، التي أوردتها وكالة الأنباء الفرنسية (٢٠٠٢/١٢/٢٧) ذلك الدخل المضاف لم يحسن من الأوضاع الاجتماعية، بل ساء الحال بوجه عام إذ ورد في تقرير لوزارة المالية أن صادرات السودان من غير البترول هبطت في عام ٢٠٠١ من ٤٩٤ مليون دولار في عام ٢٠٠٠ إلى ٣٢٢ مليوناً في العام الذي تلاه، في الوقت الذي ارتفعت فيه فاتورة الواردات إلى بليون دولار.[٣٨]

إفلاح النظام في إنتاج البترول، بغض الطرف عن سوء استغلال عائده، ينبغي أن يحسب في رصيده الإيجابي. صحيح أن التوجه للتنقيب عن البترول في الجنوب والغرب واكتشافه وإنشاء بنياته الأساسية تم في عهد نميري، إلا أن الفساد الكبير الذي صحب بعض عمليات النفط، واندلاع الحرب من جديد بسبب الحماقات السياسية التي ارتكبها نميري (إلغاء اتفاق أديس أبابا ودستور ١٩٧٣)، حالا دون المضي في ذلك المشروع الهام. فعقب إندلاع الحرب من جديد قررت شيفرون الانسحاب من السودان حتى يسود السلام منطقة

إنتاج النفط، ورغم الإغراءات العديدة التى قدمت لها.(٣٩) وفى عام ١٩٩٢ تخلت شيفرون عن الامتياز الذى حصلت. وفيما بعد بذلت حكومة الصادق المهدى، وبالأخص وزير الطاقة، مبارك المهدى، محاولات عديدة لإغرائها بالعودة دون جدوى. ولئن استطاع نظام الجبهة، رغم الحصار الاقتصادى المفروض عليه وانغلاق أبواب مصادر التمويل التقليدية، أن يمضى فى تنفيذ المشروع، فهذا، بلا ريب، نجاح كبير. ذلك النجاح، يعزى إلى حد كبير إلى رجلين: الترابى ومشار، فحين سخر الترابى علاقاته المتميزة ببعض مصادر التمويل الأولى مثل وزير مالية ماليزيا، أنور إبراهيم لإقناعه بالاستثمار فى البترول، وفر مشار بقواته فى مناطق النوير الحماية للعاملين فى صناعة النفط وتحييد مقاومة الحركة.

الكونسورتيوم الدولى الذى أسهم فى تنفيذ ذلك المشروع تقدمته الصين (الشركة الوطنية الصينية للبترول)، وماليزيا (المؤسسة الوطنية الماليزية للبترول، باتروناس)، ثم كندا (شركة تاليسمان للطاقة)، وتُقدر الأموال التى ضختها هذه الشركات فى المشروع بمئات الملايين من الدولارات، فنصيب تاليسمان وحده قُدر بسبعمائة وخمسة وثلاثين مليوناً من الدولارات. على أن تلك الشركات تقول إن المبالغ التى ذهبت مباشرة إلى النظام لا تتجاوز ٢٥٠ مليوناً من الدولارات الأمريكية، فى حين ذهبت بقية الأموال إلى تشييد المشروع، وهذا رقم يشكك فى صحته الكثيرون. كما هناك خلاف أيضاً حول حجم احتياطى النفط بالسودان، فوفقاً لما أورده خبير مرموق فى هذا المجال، يمثل السودان واحداً من الأماكن القليلة فى العالم التى يمكن فيها الحصول على النفط بتكلفة بسيطة ونقله مباشرة إلى السوق العالمية.(٤٠) وحسب المعلومات المتوفرة تبلغ تكلفة إنتاج البرميل الواحد من النفط السودانى ثلاثة دولارات ونصف، وتقدر تاليسمان أن احتياطيات السودان سوف تزداد بمقدار ما بين ٥٠ إلى ١٠٠ ٪ بعد الاكتشافات الجديدة.(٤١)

شركة تاليسمان للطاقة، الشركة الغربية الوحيدة التى شاركت فى المشروع، كان يُسهم فيها عدد من الشركات والمؤسسات الحكومية الأمريكية، ولهذا اتجهت معظم الضغوط من الكونغرس الأمريكى والصحافة الأمريكية، على هذه المؤسسات للتخلى عن أسهمها فى تاليسمان. ويضم حملة الأسهم هؤلاء ولاية نيوجيرسى (أربعمائة وثلاثين ألف سهم)،

صندوق المعاشات بولاية نيويورك (٣ ملايين سهم)، ولاية ويسكونسين (مائة وثمانين ألف سهم)، صندوق معاشات الموظفين بولاية كاليفورنيا (مائة وثمانين ألف سهم)، إلى جانب الكنيسة المشيخية بالولايات المتحدة والتى اتخذت قراراً بالتخلص من أسهمها لأنها لا تريد أن تبدو وكأنها تؤيد نظاماً يسترق الأطفال والنساء.[٤٢] وفى إطار حملة جماعات حقوق الإنسان ضد نظام الخرطوم كثفت هذه الجماعات نشاطها، فى البدء، ضد الهيئات الأمريكية المساهمة فى تاليسمان للتخلص من أسهمها فى تلك الشركة، ولكن، سرعان ما توجهت هذه الجماعات بضغوطها إلى الشركة الصينية. رأس الرمح فى هذه الحملة كان عضو الكونغرس عن ولاية فيرجينيا، فرانك وولف الذى كتب، فى أغسطس ١٩٩٩، إلى رئيس اللجنة الفيدرالية للبورصة والأوراق المالية (SEC) مطالباً إياه بمنع إدراج شركة البترول الوطنية الصينية (NPC) فى بورصة نيويورك لتواتر الأخبار عن استثمارها لحوالى مليار دولار أمريكى فى مشروع النفط السودانى. قال وولف أن أمريكا التى أدانت السودان بوصفه دولة راعية للإرهاب العالمى يجب أن لا تسمح باستغلال أسواق المال الأمريكية لتمويل الإرهاب بصورة غير مباشرة. أضاف عضو الكونغرس أن السماح للشركة الصينية برفع جزء من رأس مالها فى الولايات المتحدة سيقود إلى استخدام مدخرات المؤسسات والأفراد فى أمريكا، بصورة غير مباشرة، فى دعم شركة تساند نظاماً للحكم متورطاً فى ممارسة العبودية، والقتل الجماعى، والإرهاب. وقد تكللت جهود وولف بالنجاح عندما كتبت إليه لاورا انقر، الرئيس السابق للجنة الفيدرالية للبورصة (SEC) بوصفه رئيساً للجنة الكونغرس للمخصصات (Appropriations Com mittee) وهى اللجنة التشريعية التى تشرف على اللجنة الفيدرالية للبورصة، تقول أنها لن تسمح للشركات المدرجة فى سوق المال بالولايات المتحدة بالقيام بأى عمل يُعرقل سياسة العقوبات الأمريكية.[٤٣] ومن المعروف أن القوانين الأمريكية تلزم الشركات العاملة فى سوق المال بالإفشاء بأى معلومات عن المخاطر السياسية التى قد تتعرض لها الاستثمارات الصادرة من سوق المال الأمريكى، إلا أن شروطاً جديدة وضعت لمراقبة الاستثمار فى بلاد محددة (العراق، إيران، كوبا، مانيمار (بورما)، السودان). فى خطابها لوولف قالت انقر نحن نأخذ على محمل الجد

الاتهام الذى طال كلا من تاليسمان والشركة الصينية، ولهذا فإن أخفقت الشركتان فى الكشف لنا عن مناشطهما الاقتصادية فى السودان، وإن كان للمعارضة العامة لاستثمارهما أثر على ذلك الاستثمار، فستكونا محل حساب.(٤٤) والإشارة هنا، فيما يبدو، للضغط المتصاعد على كلتا الشركتين داخل أمريكا نظراً لوجود شك معقول فى أن عملياتهما فى السودان تعزز من المجهود الحربى للحكومة، ومن قدراتها على المضى فى سياساتها القمعية، وانتهاكها للحقوق السياسية والدينية للمواطنين.

عقب تلك الرسائل المتبادلة مع لجنة البورصة أصدر مجلس النواب الأمريكى (٥يونيو/حزيران، ٢٠٠٠) قانوناً يهدف إلى تيسير وصول الإغاثة لضحايا المجاعة، وإلى تقديم حل شامل للحرب فى السودان، وطالب القسم الثامن من القانون بحظر جميع الكيانات التى تقوم بأى نشاط تجارى أو اقتصادى فى السودان، وتتاجر فى سبيل ذلك النشاط، الأوراق المالية (أو قسائم الإيداع الخاصة بتلك الأوراق) فى أى سوق للمال فى الولايات المتحدة من العمل فى ذلك السوق ما لم تفصح عن الآتى.

١ ـ طبيعة ومدى نشاطها فى السودان.

٢ ـ هوية المؤسسات التى تعمل معها فى السودان.

٣ ـ علاقة أنشطتها بأية انتهاكات لحقوق الإنسان أو للحريات الدينية.

٤ ـ كيفية استغلال الأموال التى حصلت عليها من أسواق المال الأمريكية فى تعزيز نشاطها فى السودان.

كما طالب القانون وزير الخارجية بمد الكونغرس بتقارير دورية عن تمويل وتشييد البنى التحتية وخطوط الأنابيب اللازمة لاستثمار النفط، وآثار ذلك التمويل والتشييد على سكان مناطق إنتاج البترول، وعلى قدرة حكومة السودان على تمويل الحرب بعوائد استثمار النفط.

واجه الصينيون اتهاماً آخر بدعم المجهود الحربى للنظام الحاكم فى السودان بإمداده بحرس خاص لحماية حقول النفط حتى يتوفر الجيش السودانى وأفراد الأمن لمهام أخرى: الحرب. ذلك الاتهام أكده التقدير السنوى للمعهد الدولى للدراسات الإستراتيجية (IISS)

عندما أشار في تقريره السنوى (التوازن العسكرى ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١) إلى وجود عناصر أجنبية في الجيش السوداني تنحدر، بصفة أساسية، من ثلاثة بلاد: الصين، إيران، العراق. كما جاء في صحيفة النيويورك تايمز خبر عن تزويد كل من الصين، وروسيا، وبلغاريا، وعدد من الجمهوريات السوفيتية السابقة للسودان بالأسلحة في مقابل الحصول على صادرات نفطية في المستقبل.(٤٥) أقوال النظام نفسه حول سبل استغلال عائد النفط هي أسطع دليلاً من كل ما أوردته الصحف، وجاء به المعلقون، ولكن، مع هذا، لا يدرى المرء من يصدق من أهل النظام، أيصدق ما قاله وزير الطاقة نفسه عن أن بناء الجيش يمثل الأولوية القصوى في جدول توزيع ذلك العائد؟ أم يصدق المزاعم المكرورة في بيانات آخرين من أقطاب النظام عن توجيه التدفقات المالية الجديدة لتطوير البنية التحتية في الجنوب ؟ نحن أميل لما قاله وزير الطاقة؛ فبناء الجيش لا يعنى شيئاً غير تمويل حربه في الجنوب والشرق والجنوب الشرقي، وسداد فواتير صفقات الأسلحة التي أبرمها النظام مع من يمده بالسلاح، لاسيما وقد ظلت الحرب تتواصل بلا هوادة أو رفق، كما ظل أكبر مورد للأسلحة للسودان (الصين) يتقاضى ثمن السلع الجهنمية التي أمد بها النظام من بترول السودان. من جانب آخر، تسارعت خطى النظام لتحقيق الاكتفاء الذاتي في بعض الأسلحة من عائد النفط، وكان هذا محل فخر ومباهاة من جانب عسكرييه. ففي تصريح لمحمد عثمان يس، الناطق الرسمي باسم الجيش السوداني، جاء أنه بحلول نهاية عام ٢٠٠٠ سيكون السودان قادراً على إنتاج حاجته من الأسلحة والذخائر نتيجة لازدهار صناعة البترول فيه.(٤٦)

هذه هي الظروف التي جعلت الجيش الشعبي يكثف من ضغوطه على مناطق إنتاج النفط، ويطلق على نفط السودان اسم النفط الدموى (blood oil) ولهذا السبب أعلنت الحركة أن مواقع إنتاج النفط ونقله وتصديره ستبقى أهدافاً عسكرية مشروعة حتى يحل السلام أو يُتفق على الوسائل لضبط إنفاق عائده. ونفهم أن لا يكون لهذه الكلمات وقع الموسيقى في آذان أهل النظام، ولكن ما بال غير أهله الذين أخذوا يتهامسون بأن الحركة تريد حرمانهم من رخاء طالوه بعد ضيق وشدة. فعلى مَنْ انبسط الأمر بعد تصدير النفط؟

أعلى المُعلِّم الذى مازال يلاحق دون جدوى راتبه التافه لعدة شهور؟ أم على الموظف الذى ما ترك مكتبه فى صميم الصيف القائظ إلا ليتجه إلى حافلة يقودها ليعوس بها (يكد ويكدح) على عياله؟ أم على الفتيات اللائى حملتهن المسغبة على ما تأباه نفوسهن؟ أو على بسطاء الحال الذين انتهى بهم الأمر لاقتيات المقمّات (مواضع القُمامة).

مهما كان من أمر، تصاعدت الضغوط على كندا، رغم ادعاءات تاليسمان الواهية بأن استثماراتها لا تساهم فى إلهاب الحرب وإطالة أمدها. أما الصين، رائدة حريات الشعوب التى تربت قياداتها على الكتاب الأحمر، فقد جعلها الذهب الأسود تتعاشى عن مواريثها، فالتزمت الصمت المطبق. وفى حالة تاليسمان أعلن رئيس الشركة فى بيان اتسم بالوقاحة أنه لم ير ما يشير إلى وجود أى انتهاكات لحقوق الإنسان فى السودان،[٤٧] وكما لو أن كافة القرارات التى أصدرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة تدين فيها نظام الخرطوم لانتهاكاته لحقوق الإنسان، وصوتت عليها كندا بالموافقة، كانت مجرد حلقات فى قصص الأطفال. رغم جرأة رئيس تاليسمان على الحق، كان واضحاً أن الشركة بدأت تتأثر بضغوط منظمات حقوق الإنسان، إذ سارعت باستئجار شركة أمريكية للعلاقات العامة (Hill and Knowlton) لتجميل وجهها وإضفاء طابع إنسانى على استثمارها فى السودان. قال صحفى كندى أن تلك الاستراتيجية تشبه ما فعلته شركة شل فى منطقة اوقون فى نيجيريا.[٤٨] فى حملتها التجميلية تلك، ذهبت تاليسمان إلى إصدار دورية إخبارية اسمها "الأمل (Hope)"لتعرض فيها على الناقدين صوراً من إنجازاتها الاجتماعية فى مناطق الإنتاج مثل بناء المصحات وتعبيد الطرق.[٤٩] ذلك العبث المخادع لم يُرضِ الجماعات الضاغطة أو يفت من عضدها، إذ مضت فى حملتها على الشركة والحكومة الكندية للحد الذى دفع وزير الخارجية الكندى، لويد اكسويرثى، إلى التحقيق فى نشاط الشركة بالسودان والتعهد بمعاقبتها إن ثبت أن لها دوراً فى تفاقم الصراع. وبالفعل بعثت كندا فى أكتوبر ١٩٩٩ بمحقق مستقل (جون هاركر) للتأكد من صحة الاتهامات الموجهة ضد تاليسمان.

وعقب زيارته للسودان، قدم هاركر تقريره فى ٢٦ يناير ٢٠٠٠، مؤكداً فيه إسهام عمليات إنتاج النفط التى تساهم فيها تاليسمان فى انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان، وفى

زيادة حدة الحرب الأهلية. كما انتهى التقرير إلى أن عائدات النفط الجديدة عززت من قدرات الحكومة على الاستمرار فى الحرب.(٥٠) لاحظ هاركر أيضاً أن تاليسمان أسهمت مباشرة فى الصراع، إذ سمحت للحكومة باستغلال مهبط الطائرات المدنية الذى أقامته حول حقول البترول فى هيجليج. فمن ذلك المهبط كانت الحكومة تشن هجماتها الجوية على المدنيين وممتلكاتهم. هذا الاتهام أيدته صحيفتان بريطانيتان مرموقتان.(٥١) هذه الغارات المنطلقة من مطار هجليج استهدفت المدنيين داخل وحول بانتيو، مما عرضهم إما للطرد أو الاستئصال، وهؤلاء هم الذين لم ترهم تاليسمان، ولم تسمع، أو تقل عنهم شيئاً. ولعل هذا هو السبب الذى دفع الأمم المتحدة لأن ترفض استخدام مهبط الطائرات فى هيجليج من أجل مناشطها الإنسانية، حتى لا تحيط العمل الإنسانى بالشبهات.

إلى جانب ذلك، تناول هاركر فى تقريره حالات "الاختطاف القسرى للبشر، وهو، كما قال، اسم مقنع للعبودية. أضاف، أن القضية ليست قضية ألفاظ، لأن المحصلة النهائية لهذه العمليات هى الاستغلال السيئ من الإنسان لأخيه الإنسان بالتسلط عليه وتملكه.(٥٢) وفى النهاية، قدم هاركر اقتراحين اتسما بالعمق لحل المشكل الناجم عن سوء استغلال الحكومة لعائدات البترول، قال أمامنا طريقان لتحييد الأثر السلبى لإنتاج النفط، الأول هو إيقاف الإنتاج حتى يصل السودان إلى سلام حقيقي؛ والثانى تجنيب عائدات الحكومة من النفط حتى يستخدمها جميع السودانيين بإرادتهم عندما يحل السلام فى المنطقة.(٥٣) كان من المفترض أن يكون فى هذا التقرير الدامغ ما يكفى لإقناع اكسويرثى بالوفاء بالعهد الذى قطعه بأن يفرض عقوبات على تاليسمان، متى ما أثبت المحقق مسئوليتها فى إطالة أمد الحرب، ولكن للأسف، لم تنكص الحكومة الكندية عن تعهدها فحسب، بل سعت للتأثير على المحقق كيما يبدل فى بعض استنتاجاته وأحكامه. هذا النكوص، وأكثر منه محاولة مسخ التقرير، أثار غضب المنظمات الكندية غير الحكومية(٥٤) على حكومتها ودفعها للمطالبة بالإفراج عن التقرير الأصلى فوراً، بموجب قانون حرية الحصول على المعلومات. اتهمت المنظمات أيضاً الحكومة بالتلاعب فى فحوى التقرير وطالبت الوزير بثلاثة أشياء: إصدار إعلان يُوقَف بموجبه تدفق البترول فى السودان إلى أن يحل السلام فى ربوعه،

تمحيص ومراقبة أنشطة تاليسمان وغيرها في حقول البترول في السودان من حيث أثرها على حقوق الإنسان؛ الاضطلاع بدور قيادى فى مجلس الأمن لحمله على أن يلعب دوراً فى قضية السلام بالسودان.

تَراجُع اكسويرثى لاقى أيضاً هجوماً عنيفاً من جانب جماعات حقوق الإنسان خارج كندا، فعلى سبيل المثال، لفت روجر وينتر، رئيس لجنة اللاجئين بالولايات المتحدة نظر الحكومة الكندية إلى النفاق الذى يشوب موقفها. ذكر وينتر أن كندا ظلت تقود حملة مكثفة لفرض عقوبات على الحكومات والشركات التى كانت تبتاع الألماظ من جماعة سافمبى (يونيتا) بأنجولا لأن تلك المبيعات كانت تفاقم الحرب، ثم تساءل: لماذا اختلف الوضع الآن فى السودان حيث تدور أكبر حرب أهلية عرفها العالم، وأعنف صراع بين المدنيين منذ الحرب العالمية الثانية ؟ كما استنكر وينتر تبرئة كندا ساحة شركة تابعة لها، رغم أثر عملياتها فى دعم تلك الحرب بصورة مباشرة وتامة.[٥٥] تهلل نظام الخرطوم فرحاً لتبرئة الحكومة الكندية لساحته من الاتهام بانتهاك حقوق الإنسان وتوسيع نطاق الحرب عبر عائدات النفط، حتى بعد إثبات هاركر لأن الطائرات التى توالى القصف الجوى للأهداف المدنية فى المناطق المحيطة ببانتيو كانت تقلع من مهبط طائرات تاليسمان. ولربما ظن المسئولون الكنديون أنه من الخير استئلاف نظام الخرطوم، بدلاً عن استعدائه، حتى يُجر جَراً إلى عملية السلام. وبالفعل عينت الحكومة الكندية مبعوثها الخاص للسلام (السناتور لويز ويلسون)، وكلفتها بتقديم الدعم للجهود التى تقوم بها الإيقاد، كما قررت كندا أن تستفيد من دورة رئاستها لمجلس الأمن لعرض قضية السودان على المجلس بهدف اتخاذ قرار يدعم مبادرات السلام القائمة، ويحث الطرفين على التجاوب معها. ولكن، ما أن شاع أمر إدخال مجلس الأمن فى قضية الحرب والسلام فى السودان حتى حشدت حكومة السودان كل قواها الدبلوماسية لإجهاض المحاولة الكندية، وأفلحت فى ذلك. هذا موقف لا يُدهش الذين يعرفون طبيعة النظام، فهو ـ أولاً: نظام لا يحفظ جميلاً لأحد، وثانياً: لا يبغى سلاماً عادلاً يرعاه ويضمنه المجتمع الدولى. فالسلام الوحيد الذى ينشده هو ذلك الذى يضمن له الإمساك بمقاليد السلطة إلى أبد الآبدين.

وصف نشطاء حقوق الإنسان محاولة الحكومة الكندية التخفيف من وطأة النتائج التى توصل إليها هاركر بالخيانة، كما استخفوا بادعاءاتها بأنها لم تفعل ذلك إلا من أجل تيسير إشراك الخرطوم فى حوار بناء. ذلك الادعاء كان جديراً حقاً بالاستخفاف، إزاء موقف النظام السودانى من مبادرة كندا لنقل الأمر إلى مجلس الأمن. فحتى إن كان استئلاف النظام السودانى هو السبب فى نكوص الحكومة الكندية عن تعهداتها بمحاسبة تاليسمان متى ما أثبت تحقيق هاركر ضلوعها فى أى ممارسات تضاعف من الصراع، كان من الواجب عليها أن تستخلص الدرس من إجهاض الخرطوم لجهودها لإشراك مجلس الأمن، لا كحكَم فى صراع، بل كميسر لصنع السلام بالسودان. هذا ما دفع ميل مدلتون لمخاطبة رئيس وزراء كندا، جان كريتين بالقول: ليس لدى الخرطوم أى حافز للاشتراك فى محادثات السلام والمساومة بغية الوصول إلى اتفاقية عادلة، خاصة وهم يعلمون تماماً أنه ستكون لهم اليد العليا فى الأمور العسكرية، طالما بقيت عائدات النفط فى حوزتهم. اختار مدلتون عنوانا داوياً لرسالته: "المنطق المخيف وشبح نيفيل شمبرلين(٥٦). (Frightening Logic and the Ghost of Neville Chamberlain) ولم يكن ميدلتون مغالياً عندما قال: إن التعاون البناء من أجل السلام لن ينجح فى السودان لنفس السبب الذى جعله لا ينجح مع هتلر فى بداية الحرب العالمية. وهكذا ظل تقرير هاركر شبحاً يؤرق الحكومة الكندية مما دفع وزير الخارجية الجديد، جون مانلى، إلى الإعلان أمام البرلمان بأن عمليات تاليسمان فى السودان تساعد فى تمويل الحرب، ولكن كسلفه، لم يبدِ استعداداً لفرض عقوبات على الشركة خوفاً من خلق سابقة يعسر على كندا التعامل مع مثيلاتها مستقبلاً عبر العالم.(٥٧)

لم يقف الاتهام للشركات المنتجة للنفط فى السودان عند تاليسمان والشركتين الصينية والماليزية، (أكبر المستثمرين فى نفط السودان)، بل شمل شركات، أغلبها غربية. ففى تقرير لها أوردت منظمة العفو الدولية قائمة طويلة لشركات تتعاون مع نظام الحكم السودانى فى إنتاج النفط، كما أشارت إلى صمت تلك الشركات عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان فى مناطق الإنتاج حول بانتيو، وحملتها كامل المسئولية عن النتائج المترتبة

على أعمالها، وآثار تلك الأعمال على المجتمع المحلى.(٥٨) دعت المنظمة أيضاً هذه الشركات إلى القيام بحوار بناء مع الحكومة لتعزيز حقوق الإنسان. وتشير الدلائل إلى أن هؤلاء المستثمرين، فى غمار سعارهم الجماعى لثروة السودان الجديدة، أداروا ظهورهم لكل القيم الإنسانية التى يتوجب على الشركات الكبرى الالتزام بها. وضمت الشركات التى أوردتها المنظمة فى تقريرها، إلى جانب الشركة السودانية سودابت (Sudapet)، والشركات الثلاث التى أتينا على ذكرها: لندين أويل (السويد)، أو إم فى سودان (النمسا)، اجيب (إيطاليا)، ايلف اكيتين (فرنسا)، قلف بتروليم (قطر)، الشركة الوطنية للغاز (إيران)، توتال فينا (فرنسا)، شل (هولندا)، إضافة إلى شركات استشارية من كندا وبريطانيا، والكونسورتيوم الذى قام ببناء خط الأنابيب بقيادة شركة ما نيسمان الألمانية. ومن بين كل هذه الشركات استجابت شركتان للضغوط الدولية، ربما لتدهور الحالة الأمنية فى المنطقة التى كانتا تباشران فيها العمليات: شركة لندين أويل السويدية وشريكتها النمساوية او إم فى. ومما يجدر ذكره أن مربع SAالمخصص لهذه الشركة قد شهد واحدة من أكبر عمليات التهجير القسرى للسكان لجأ فيها الجيش لسياسة الأرض المحروقة حتى يتم تشييد الطريق الذى يصل منطقة الإنتاج فى جاث بالمعسكر الرئيسى فى رابكونا.(٥٩)

وفى منتصف مارس ٢٠٠١ أصدرت المعونة المسيحية بالمملكة المتحدة (Christian Aid, UK) تقريراً موثقاً عن عمليات النفط فى السودان طال فيه الاتهام الشركة البريطانية للبترول (BP)، بالرغم من عدم تورط تلك الشركة فى أى عمليات مباشرة بالسودان. هذه الحقيقة لم تكن خافية عن كاتبى التقرير، إلا أنهم ألمحوا إلى استثمار الشركة البريطانية فى شركة فرعية لشركة الصين الوطنية للبترول (Petro-China)، ورأوا فى ذلك الاستثمار ما يجرم الشركة البريطانية ولو بالتداعى، ولعل فى هذا التخريج شيئاً من الشطط. أضاف التقرير أيضاً إلى قائمة الاتهام شركة رولز رويس البريطانية لتزويدها العمليات البترولية فى السودان بالمضخات ومحطات الضخ. وفى النهاية، توصلت المعونة المسيحية إلى نفس النتائج والاستنتاجات التى انتهى إليها هاركر، إلا أنها أضافت التوصيات التالية:

١- تعليق شركات النفط فوراً لعملياتها الدائرة فى السودان إلى أن يتحقق السلام.

٢- سحب شركة البترول البريطانية لأسهمها فى شركة الصين الوطنية للبترول وفى الشركات التابعة لها.

٣- بذل النظام الحاكم المزيد من الجهد من أجل الوصول إلى سلام عادل، ووضع حد فورى لجميع انتهاكاته لحقوق الإنسان.

٤- ضمان الاستغلال العادل لعائد النفط واحتياطيه لصالح جميع أهل السودان.

٥- اتخاذ المعارضة لخطوات فعالة وجادة من أجل تحقيق سلام عادل ودائم.

٦- مراقبة صندوق النقد الدولى لعائدات النفط لضمان عدم استغلالها فى تمويل النشاطات العسكرية والأمنية.

وفى نهاية أكتوبر/تشرين أول ٢٠٠٢ رضخت شركة تاليسمان للضغوط وقامت ببيع نصيبها فى شركة البترول السودانى لشركة البترول والغاز الطبيعى الهندية، وهى إحدى الشركات الفرعية التابعة للشركة القومية للنفط بالهند، لقاء ١,٢ بليون دولار كندى (٥٧٨ مليون دولار أمريكى)

الأبعاد الإنسانية للحرب

فى تقرير له فى ٢٢ آذار/ مارس ١٩٩٥ إلى لجنة العلاقات الدولية فى الكونقرس الأمريكى، أوضح إدوارد بيرن، مساعد وزير الخارجية بالإنابة للشئون الأفريقية، أن الأزمة التى يواجهها جنوب السودان هى نتاج لنزاع طويل لقى فيه ما يزيد على مليون شخص مصرعهم فى الحرب الأهلية التى خلقت أكبر مأساة إنسانية عرفها العالم. وحسب قوله كان هناك يومذاك حوالى ٤,٢٥ مليون من السودانيين بحوجة إلى المساعدة الإنسانية، وبدون توفر تلك المعونة سيلاقى مئات الآلاف منهم حتفهم. ولا نخال أن العالم كان سيصمت أمام كارثة إنسانية بهذا الحجم، ولهذا أصبح وضع السودان الكارثى محوراً لاهتمامه. هذا الاهتمام نال حقه فى التعبير داخل الكونقرس الأمريكى، كما لم يحدث فى أى مكان آخر،

فمثلاً، قام ثمانية وأربعون عضواً فى الكونقرس بزعامة هارى جونستون (ديموقراطى)، رئيس اللجنة الفرعية لأفريقيا، وفرانك وولف العضو الجمهورى البارز، بالكتابة إلى الرئيس كلنتون فى ١ آذار/ مارس ١٩٩٤ لإلقاء الضوء على المأساة وإبراز حقيقة هامة ربما تكون قد أفلتت من وعى الكثيرين، بمن فيهم بعض أهل السودان. قال عضوا مجلس النواب الأمريكى للرئيس كلنتون أن عدد الذين لاقوا حتفهم فى حرب السودان فى الثلاث سنوات الماضية يفوق كثيراً عدد ضحايا الصراع فى الصومال والبوسنة مجتمعين. أضافا فى تلك الرسالة أيضاً أن عدد المهجرين داخلياً نتيجة لحرب السودان منذ عام ١٩٨٣ يبلغ ضعف عدد المهجرين فى رواندا أثناء احتدام الصراع، طبقاً لما أوردته تقارير الأمم المتحدة. ولهذا ناشدا الرئيس الأمريكى تعيين مبعوث خاص رفيع المستوى لوضع حد للإتجار بالسلام فى السودان، ولممارسة ضغوط على مجلس الأمن ليصدر قرارات صارمة لفرض سلام عادل وشامل.

دفعت الكارثة الإنسانية بالسودان أيضاً اللجنة الخاصة بالجوع فى مجلس النواب الأمريكى إلى اتخاذ خطوات عاجلة لإسعاف المتضررين، وقد لقى رئيس اللجنة، ميكى ليلاند، حتفه فى آب/ أغسطس ١٩٨٩ نتيجة لتحطم الطائرة التى كانت تقله فوق هضاب أثيوبيا أثناء مهمة استكشافية للمناطق التى تأثرت بالمجاعة. ولاشك فى أن ليلاند الشجاع آثر المخاطرة بحياته فى أجواء أفريقيا المضطربة، بدلاً من الوقوف موقف المتفرج على الآلاف الذين يتضورون جوعاً كما وقف كثيرون غيره فى داخل السودان وخارجه، ولما يكلوا بعد عن الحديث عن التدخل الأمريكى فى السودان. وقبل رحلة ليلاند المشئومة كتب عضوا مجلس الشيوخ، ألان سمسون وادوارد كينيدى فى ١٠ كانون ثانى/ يناير ١٩٨٩ رسالة للأمين العام للأمم المتحدة، بيريز دى كويلار، يصفان فيها الوضع الإنسانى فى السودان بأنه موجع للغاية، ويناشدانه بممارسة قيادة دولية قوية لتلافى الكارثة الإنسانية فى السودان، وتحقيق السلام فى القرن الأفريقى. جاءت تلك الرسالة فى أعقاب زيارة مشابهة لزيارة ليلاند للمنطقة، قام بها بعض العاملين فى اللجنة الفرعية لمجلس الشيوخ الخاصة بالهجرة وشئون الإغاثة. وفى ١٩ كانون ثان/ يناير ١٩٨٩ كتب الأمين العام

لعضوى مجلس الشيوخ يشاركهما الرأى فى خطورة الموقف، إلا أنه أضاف أن هناك مساحة للتدخل الإنسانى من جانب الأمم المتحدة بالتشاور مع الحكومات المعنية، ولكن المنظمة تجد صعوبة فى المشاركة فى صنع السلام لأن الحكومات المعنية تعتبر الوضع السياسى الراهن شأناً داخلياً. هذا التمحك من جانب "الحكومات المعنية حول مفهوم الشئون الداخلية يمثل قراءة عفى عليها الزمن للمادة ٢(٧) من ميثاق الأمم المتحدة، وأكثر من ذلك استهانة غريبة بحيوات البشر الذين تمارس عليهم سيادتها.

ولربما كان وراء الحذر الذى أبداه الأمين العام تجربة أليمة فى السودان، تمثلت فى قرار حكومة صادق المهدى إعلان ممثل الأمين العام فى السودان، ونستون براتلى، شخصاً غير مرغوب فيه فى السودان. براتلى كان واحداً من أميز موظفى برنامج الأمم المتحدة للتنمية (UNDP)، وما جاء به إلى السودان إلا إنجازه المشهود فى كمبوديا. على أن خطيئته الكبرى، فى نظر حكومة الصادق، كانت هى اجتماعه بالحركة فى أديس أبابا فى شباط/فبراير ١٩٨٦ للاتفاق على وسائل إيصال الإغاثة إلى الجنوب. وكان لنا شرف المشاركة فى ذلك الاجتماع بجانب الدكتور لام أكول. ومن الواضح، أن حكومة السودان، يومذاك، رأت فى ذلك الاجتماع مع الخوارج، والترتيبات التى اتفق عليها براتلى مع الحركة حول الإغاثة، تهديداً للسيادة الوطنية. وكانت الأمم المتحدة آنذاك تقود عملية إغاثة مكثفة أُطلق عليها عملية قوس قزح (Operation Rainbow)، لتوصيل الإغاثة إلى الجنوب، سواء كان ذلك فى المناطق الواقعة تحت سيطرة الحكومة، أو المناطق التى تسيطر عليها الحركة. من الواضح أيضاً أن رئيس الوزراء لم يكن منزعجاً بمعاناة الشعب الذى يحكمه فى الجنوب، أو ظن أنه يحكمه، بنفس القدر الذى انزعج به المجتمع الدولى. وليس أبلغ تعبيراً عن عدم اكتراث رئيس الوزراء بمعاناة أهل الجنوب من تصريحه الذى قال فيه: إن رفض قرنق السماح لجهود الإغاثة بالمرور عبر الخرطوم لايقود إلا إلى قتل شعبه." وكأن رئيس الوزراء "صاحب السيادة على كل شعب السودان قد تخلى بذلك التصريح عن قطاع من هذا الشعب الذى يسود ليصبح "شعب قرنق. فات على رئيس الوزراء أيضاً مغزى التعبير قوس قزح، فدلالة التعبير هو أن هناك مشروعاً إغاثياً إنسانياً تندرج تحته جماعات

مختلفة الألوان. الخلاف بين قرنق وحكام الخرطوم يومذاك كان يدور حول وسائل إيصال الإغاثة للمناطق الواقعة تحت سيطرة الحركة، فحين أصرت الحكومة على نقلها عبر الخرطوم تحت إشراف موظفين حكوميين، كانت الحركة تصر على نقلها للمناطق التى تسيطر عليها عبر كينيا وتحت رقابتها واشراف الأمم المتحدة، كما لمست الحركة فى إصرار الحكومة على وجود مراقبين حكوميين فى تلك المناطق محاولة للاختراق الأمنى. تبعاً لذلك حذرت الحركة بأنها ستمنع أى طائرة من طائرات الإغاثة من المرور عبر المجال الجوى للمناطق التى تسيطر عليها، دون الحصول على موافقة مسبقة منها.

اشتداد المأساة الإنسانية وتصلب المواقف حول سبل معالجتها دفع إدارة الرئيس بوش (الأب) لإصدار ورقة بيضاء فى ٢٧ حزيران/ يونيو ١٩٨٩، ركزت على دور الحكومة الأمريكية فى وصول المساعدات الإنسانية للسودان، واقترحت إيفاد مراقبين دوليين للإشراف على وصول الإغاثة للمتضررين، والحيلولة دون استغلالها سياسياً من جانب أى من طرفى النزاع. تلك الورقة صدرت بعد إعلان وزير الخارجية، جيمس بيكر، عن استحالة الصمت، أو الدفاع عن الوضع فى السودان. وصف صادق المهدى اقتراح بيكر بأنه إقتراح غير مقبول ولا يتسم بالود.[٦٠] تطلب الأمر بعد ذلك سقوط ثمانى عشرة حامية للجيش فى أيدى الجيش الشعبى[٦١] لإقناع رئيس الوزراء بقبول برنامج للإغاثة يشارك الطرفان فى الإشراف عليه، قام بهندسته باقتدار فائق المدير التنفيذى لليونيسيف، الراحل جيمز قرانت. وأطلق قرانت على البرنامج الجديد اسم عملية شريان الحياة (السودان) (Operation Life Line Sudan, OLS). على ضوء ذلك الاتفاق اتفقت الأطراف على أن يتولى إدارة البرنامج كيان ثلاثى يضم الأمم المتحدة، حكومة السودان، الحركة الشعبية، ومن ذلك التاريخ الذى أصبح فيه توفير الغذاء لجزء كبير من أهل السودان مهمة دولية، لم يعد حديث حكومات الخرطوم من الصادق إلى البشير عن السيادة والتدويل أكثر من وهم وأغاليط.

الاهتمام بالمأساة الإنسانية لم يقتصر على الولايات المتحدة والمنظمة الدولية فحسب، بل طغى أيضاً على هموم دول الاتحاد الأوروبى. فانتهاكات حقوق الإنسان، وتصاعد الحرب والكوارث الإنسانية الناجمة عنها، دفعا وزراء الاتحاد الأوروبى فى ٨

آذار/مارس١٩٩٤ للمطالبة بفرض حظر كامل على مبيعات الأسلحة للسودان.(٦٢) فى نفس الوقت ناشد البرلمان الألمانى الحكومة الفيدرالية لإنهاء كافة أوجه التعاون الثنائى مع الخرطوم، والضغط على حكومته لإيقاف انتهاكات لحقوق الإنسان، والسماح بوصول الإغاثة إلى الجنوب دون أى معوقات.(٦٣) طلبت أيضاً جماعة حقوق الإنسان فى البرلمان البريطانى، التى تنتظم أعضاء من جميع الأحزاب فى ذلك البرلمان، وزير الخارجية فى ١٤ آذار/مارس ١٩٩٤ بعرض قضية السودان على مجلس الأمن بعد أن تسلم اللورد ايفبرى، رئيس الجماعة البرلمانية لحقوق الإنسان، بناء على طلبه، تقريراً من جاسبر بيرو المقرر الأممى لحقوق الإنسان فى السودان حول الأوضاع الإنسانية فى البلاد.(٦٤) فى تلك الفترة أيضاً، زار جنوب السودان عدد من الوزراء الأوروبيين ومن أعضاء الكونغرس الأمريكي للاطلاع بأنفسهم على حقيقة الموقف.(٦٥) ولا نحسب أن هناك صراعاً آخر فى أفريقيا حظى بمثل هذا القدر من اهتمام الحكومات الأوروبية، أو المشرعين الأمريكيين، أو المنظمات الطوعية الدولية. ومما هو جدير بالذكر أن تلك المأساة التى هزت ضمير العالم من أقصاه إلى أقصاه لم تلق أدنى اهتمام من المنظمات الطوعية العربية، ناهيك عن الحكومات، رغم أن الدول العربية كانت هى الأعلى صوتاً فى الحديث عن وحدة السودان، والتحذير من فصل الجنوب. من جانب آخر، تحملت الدول الأفريقية المحادة للجنوب (كينيا، يوغندا، أثيوبيا) عبئاً باهظاً فى إيواء اللاجئين الجنوبيين، كما قامت بإسهام لا ينكر فى تسهيل وصول الإغاثة لمستحقيها فى المناطق المجاورة لها بجنوب السودان.

ما كان المرء ليتوقع أن يزداد سوءاً هذا الوضع الممعن فى السوء إلى أن جاء نظام الجبهة، ففى بداهة عهده، مارس ذلك النظام كل الألاعيب الممكنة لتعطيل جهود الإغاثة الدولية (برنامج شريان الحياة) بهدف القضاء على الإشراف الثلاثى على البرنامج. ولعلمهما بتسخير النظام للإغاثة لخدمة أهدافه السياسية (تقارير مراقبى حقوق الإنسان)، رفض الطرفان الآخران (الأمم المتحدة والحركة) أى تعديل فيما اتفق عليه من قبل. سعى النظام أيضاً لتوجيه الإغاثة، فى الشمال والجنوب، نحو المنظمات الإسلامية التى تسيطر عليها الجبهة(٦٦). وما كان هذا ليثير ريبة أحد، لو كانت تلك المنظمات طوعية كما تسمى،

ولكن، كما أبنّا فى الفصل السابع، أصبحت تلك المنظمات واجهات إنسانية لعمل الجبهة السياسى والذى شمل، فيما شمل، محاولة تقويض الدول المجاورة، بل اغتيال الرؤساء. استرسال النظام فى العناد لم يكن أكثر وضوحاً مما كان عليه فى حالة إغاثة منطقة جبال النوبة، إذ أُغفلت تلك المنطقة تماماً فى وجه وكالات الإغاثة، وخصوصاً تلك التى تعمل تحت مظلة برنامج شريان الحياة. هذا العناد حمل الأمين العام للأمم المتحدة، كوفى أنان، على القيام بزيارة خاطفة للخرطوم عام ١٩٩٩ للتدخل بنفسه فى الأمر. ومضت على تلك الزيارة، ثلاث سنوات دون أن ترفع الخرطوم حصارها على منطقة جبال النوبة. ذلك الموقف لم يتغير إلا بعد زيارة السناتور دانفورث، المبعوث الشخصى للرئيس بوش، للمنطقة وإصراره على أن سماح الخرطوم بوصول الإغاثة لمنطقة الجبال سيكون هو المحك لامتحان صدقيتها فى التعاون مع المجتمع الدولى فى القضايا الإنسانية.

الموقف الإنسانى فى الجنوب، رغم وصول الإغاثة التى تستحق كل تقدير فى حينها (إما مباشرة من الدول المانحة أو بصورة غير مباشرة عبر برنامج شريان الحياة) لم يتحسن كثيراً. لذلك، استنتجت معظم وكالات المعونة الإنسانية أن المأساة صنيعة الحرب؛ وأنه بلا نهاية حاسمة للحرب فإن كافة التدخلات الإنسانية لن تكون غير مسكنات تهدئ الألم لبرهة. تلك الحقيقة ظهرت جلية أثناء المجاعة المدمرة التى اجتاحت منطقة بحر الغزال فى عامى ١٩٩٧/ ١٩٩٨. تفجرت أنباء المعاناة الموجعة التى تعرض لها أهل تلك المنطقة فى الصحف العالمية، وتداعت معها إلى أذهان عابرى الطريق الأحزان التى أغمّت ارمياء: أما إليكم يا جميع عابرى الطريق، تطلعوا وانظروا إن كان حزن مثل حزنى الذى صنع بى (المرثيات ١ : ١٢). وإن نحينا جانباً الفجيعة التى أوقعتها تلك المأساة، فإن مجاعة بحر الغزال، والاستهانة التى تعاملت بها الحكومة معها، كان قمين بها أن تحمل المعنيين بأمر السودان على تركيز انتباههم على الأسباب الجوهرية للمشكلة. فاقت تلك المجاعة، فى هولها وإيلامها، كل انتهاكات حقوق الإنسان، ولم يستطع المجتمع الدولى، وهو يرى صورها الوجيعة وإثخانها المؤلم عبر التلفاز، أن يدير لها ظهره. كانت ضرباً من ضروب المآسى الإنسانية التى لا يصدقها عقل، أو ينغض عنها طرف رجل ذى ضمير

حى. وقد أتيح لنا متابعة تلك المأساة بصورة مباشرة وغير مباشرة من أربعة وجوه. الوجه الأول هو التواصل المباشر مع أهل الوجيعة عبر منظمة السودان للإغاثة وإعادة التأهيل (SRRA)، وهى الجناح المختص بالنشاط الإنسانى فى الحركة، والوجه الثانى هو التواصل مع المنظمات الإنسانيـة (الأهلية والدولية) خارج السودان، بما فى ذلك بعض المنظمات العربية، للإسهام فى إنقاذ ضحايا المجاعة، والوجه الثالث هو متابعة المأساة فى أجهزة الإعلام الدولية والعربية، والوجه الرابع هو مراقبة ردود فعل المواطن الشمالى لتلك الماسأة التى هزت العالم. ولربما نتوقف عند الوجوه الثلاثة الأخيرة لما لها من دلالات، وما فيها من عبر.

اهتمام الصحافة العربية بالحدث كان محدوداً، إذ لم يلق فيها ما لقيه من اهتمام فى الصحافة الأجنبية، إن لم يكن لدوافع إنسانية فعلى الأقل لأهميته الخبرية. وعلنا نستثنى من هذا (حتى لا نقع فى تعميم ضار) الاهتمام الذى أولته اليوميتان، الشرق الأوسط والحياة للحدث كما نستثنى جريدتى البيان والاتحاد بدبى. نذكر أيضاً، بكثير من التقدير، إيلاء المحطات التلفزيونية فى دولة الإمارات، قطر (قناة الجزيرة)، وقناة الشرق الأوسط m.b.c اهتماماً ملحوظاً بالمأساة. وعلى مستوى الحكومات العربية فقد جاء الاهتمام الرئيس من سمو الشيخ زايد بن سلطان الذى أمر بإرسال عشرات الآلاف من الأطنان من الحبوب، وخمسة مستشفيات متنقلة، كما كان للمملكة العربية إسهام مقدر. ولا يدرى المرء أين ذهب العون الغذائى الذى تسلمه النظام من دولتى الإمارات والسعودية، ولكن الذى نقطع به هو أن واحداً من المستشفيات التى جاءت بها دولة الإمارات لم يجد طريقه إلى أرض المجاعة. ذلك أمر لا يثير دهشتنا لأنه جاء من نظام تواترت الدلائل على فقدانه الحساسية نحو أهله فى الشمال، فما بالك بـ شعب جون قرنق، أو كما قال. هؤلاء لا يرى فيهم النظام إلا رصيداً إستراتيجياً لـالتمرد، ولهذا فإن أهلكتهم المجاعة، فسيكفى الله المجاهدين عبء الإثخان والقتل لمن أركس منهم فى الفتنة[٦٧]، وفق قراءتهم الزائفة لكتاب الله. ومن الغريب أن النظام الذى استولى على تلك الإعانات ليدرأ بها الجوع عن أهل بحر الغزال التى يسيطر عليها، كما يقول، لم يترك منبراً فى الغرب إلا وقال فيه أن المسئولية عن المجاعة تقع كلها على الحركة، أى أن الحركة مسئولة عن كارثة حلت بأرض لا تسيطر عليها.

نوازع السياسة حملت النظام على درجة من الكلبية لا تطاق، ولكن ماكان ينبغى أن يكون هذا هو موقف بقية أهل الشمال الذين لا يشاركون النظام نظرته الهولية للأمور، ولا يصدقون أكاذيبه. أهل اعتدل هؤلاء واستووا ونظروا إلى تلك الفجيعة التى أرقت العالم كمأساة داخل بلادهم يتعرض لها إخوة لهم، أم أشاحوا عنها وكأنهم يتابعون مسلسلاً للرعب لاتستأنس له القلوب الرهيفة. مبلغ الظن أن كثراً كانوا يشيحون عن المناظر التى يشهدون على شاشات التلفاز كمن يستبرئ من القاذورات، «وحسبك من شر سماعه». فى هذا المجال، روى لنا السفير عبد الله محجوب حدثاً مر به وهز من مضجعه إذ نبهه إلى ما كان غافلاً عنه. قال عبد الله أن بضع فتيات فى عمر الزهور اعترضن طريقه وهو داخل إلى مقر الأمم المتحدة ليطلبن منه، كما طلبن من غيره، التبرع لضحايا المجاعة فى بحر الغزال. سألهن: من أين أنتن؟ فأجبن بأنهن من مدرسة ثانوية فى بروكلين، هزهن ما شهدن عبر الـ .C.N.N قال لى السفير: ترى كم من أبنائنا وبناتنا فى المهاجر قد إنتاب نفوسهم ونفوسهن مثل ذلك الهزيز الذى طال فتيات بروكلين. ياللأسف، حتى التظاهرات التى قادتها المناضلة فاطمة أحمد إبراهيم فى لندن وهى تتوكأ لتستنهض الهمم، لم تفلح فى استثارة أبيك وأخيك وذى مال. ولكيلا نظلم كل أهل الشمال، يجدر بنا أن نشير إلى جهد أفراد يقل عديدهم عن أصابع اليد الواحدة سعوا طوعاً لعون إخوتهم فى بحر الغزال. ترى، أيخطئ المرء إن قال أن دعاة وحدة الشمال والجنوب الذين لم يتوحدوا لمثل تلك الكارثة التى حاقت بأهل الجنوب، هم أقل الناس وعياً بمقومات تلك الوحدة، كان ذلك على مستوى الإدراك، أو مستوى الوجدان.

لهذا السبب، إن لم يكن لأسباب أخرى، يصبح الحديث عن تدويل المشكل السودانى الذى يردده كثيرو الأباطيل من أهل السياسة فى الشمال، استهزاءً بالحق. فما هو الحق الذى يبيح لأى حاكم أو متطلع للحكم يترك أمر إنقاذ شعبه لغيره، التجاسر بالحديث عن التدخل الأجنبى؟ كما ما هو الشرع الذى يُحل لحاكم عادته ودأبه أخذ الناس ظلماً وقهرة، والتمادى فى الظلم والقهر إلى حد الإهلاك والإبادة، التفصح بالكلام عن السيادة الوطنية. فالسودان فى عهد النظام الحالى، دون كل العهود، أصبح كتاباً مدرسياً يعكس كل ما ترفضه

الإنسانية، ويقدم طرازاً بدائياً (Prototype) للحكم اللاإنسانى الجائر.كم كان محقاً فرانك وولف عندما قال فى وصف المأساة الإنسانية فى السودان بعد زيارته الرابعة للبلاد فى غضون الأحد عشر عاماً الأخيرة أن السودان يمثل امتحاناً دقيقاً لكل المعنيين بحقوق الإنسان، والحقوق المدنية، والاضطهاد الدينى، والمجاعات.(٦٨)

كوارث بهذا الحجم من شأنها أن تؤرق بال الأمم المتحدة وأمينها العام. فأمام قمة الألفية التى عقدتها الجمعية العامة للأمم المتحدة قال كوفى أنان أنه ربما حان الوقت لإعادة تعريف المفاهيم التقليدية للسيادة الوطنية بما يسمح بتدخل المنظمة فى حالات المآسى الإنسانية المريعة. فى معرض حديثه أشار إلى عدد من الأزمات الإنسانية، بما فيها أزمة السودان، ثم أضاف متسائلاً: "هل يجوز إطلاق العنان لانتهاكات صارخة ومنظمة لحقوق الإنسان مع كل ما يتلوها من عواقب إنسانية فادحة دون تدخل رادع ؟ كما دعا أنان القمة إلى التمعن فى ميثاق الأمم المتحدة، فغرض الميثاق، حسب قوله، هو حماية الشعوب والأفراد، وليس حماية الذين يعتدون عليهم. فى ذلك الحديث أشار الأمين العام إلى خمس وعشرين اتفاقية محورية تتعلق بحقوق الإنسان والقضايا الإنسانية، منها ما تم اعتماده، ومنها ما لازالت الأنظمة المارقة ترفض التوقيع عليها، أو اعتمادها. على رأس تلك الاتفاقيات: الاتفاق الدولى حول الحقوق السياسية والمدنية، والبروتكول الأول الاختيارى الذى يمنح المواطنين الحق فى طلب الحماية من لجنة حقوق الإنسان الأممية ضد أى خروقات لحقوقهم تقوم بها حكوماتهم. كما نبه أنان الرؤساء إلى المخاطر العديدة التى كان بمقدور العالم تجنبها لو التزمت الدول بالعهود والمواثيق حول حقوق الإنسان. قال: ينبغى للمجتمع العالمى أن يفكر ملياً فى إخفاقه فى الحيلولة دون ارتكاب ملايين من انتهاكات حقوق الإنسان فى النصف الأخير من القرن الماضى. لكل هذا، لا نرى فى إعادة الحديث المرة بعد الأخرى عن التدخل الأجنبى والتدويل إلا شيئين: الأول هو إلقاء ستار كثيف على الجرائم التى ترتكبها الأنظمة المارقة تحت راية السيادة، والثانى هو الغيبوبة الكاملة عما يدور فى العالم الذى نحسب أننا جزء منه.

تيار السلام الذى قاد للحوار مع التجمع الوطنى والحركة الشعبية (١٩٨٦)، وبلغ ذروته فى إعلان كوكا دام، أصبح أساساً لكل المفاوضات التى دارت فيما بعد. وهنا أصبح تحول الحركة من حركة ذات أصل جنوبى لاشأن لها بما يدور فى القطر إلى حركة وطنية يعنيها ما يدور فى القطر أمراً ملموساً. وهنا تحول الجيش الشعبى من جيش الأرض والحرية إلى أداة وطنية للتغيير. وهنا أيضاً أدركت الأحزاب الشمالية، (على غير رغبة بعض منهم)، أن الجنوب لا يقاتل من أجل حل مشكلته فحسب، بل أيضاً للمساهمة فى تحويل البلاد من مرتع خصب للتعصب الثقافى والدينى، والتسلط السياسى المدنى والعسكرى، إلى وطن للتسامح والديموقراطية التى تستوعب الجميع. ولئن فشل إعلان كوكا دام فى تحقيق السلام، فلم يكن ذلك لافتقاره إلى المكونات الأساسية للسلام، فهو يملكها كلها. وكما سلف الذكر، كان لغياب الحزب الاتحادى الديموقراطى عن اجتماع كوكا دام، ونكوص الصادق المهدى عن إعلانه، أثر مباشر فى إجهاض الاتفاق. بذلك النكوص عما تعاهد عليه حزبه مع الأحزاب التى شاركت فى الاجتماع أثبت الصادق أنه بطل الفرص الضائعة. كان فى مقدوره تحدى المفاهيم التقليدية السائدة ليصبح رائد السلام فى السودان، ولكن عوضاً عن ذلك، آثر اعتلاء موجة التقليدية السائدة، فابتلعه اليم. من جانب ثان، تساءل بعض المعلقين عن مدى صدق نوايا الميرغنى فى الاقتراب من قرنق وإبرام اتفاقية مبادرة السلام السودانية معه فى ١٦ تشرين ثان/ نوفمبر ١٩٨٨، وعن إن كانت تلك المبادرة نتيجة لتهميش حزبه من جانب حكومة المهدى، أم هو تحرك صادق للوصول إلى تسوية دائمة(٦٩)؟ فى تقدير هذا الكاتب، ثبات الميرغنى فى الالتزام بشروط الاتفاق، ومساندته القوية والجهيرة لقرارات أسمرا، تعزز الرأى الأخير، ولكن ليس هذا هو القول الفصل، فالتاريخ وحده، هو الذى سيكون خير حكم على الميرغنى.

وبصرف النظر عن صدقية هذا، أو مسئولية ذاك، سقط السلام فى مستنقع الخلافات الداخلية مما أدى إلى تصاعد الجهود الخارجية لاستكشاف احتمالات الحل السلمى للمشكل السودانى. وكما أبنّا فى الفصول السابقة، نبعت كافة جهود السلام فى الماضى من الداخل

بدعم فى اللحظات الحرجة من الخارج كما حدث فى اتفاقية أديس أبابا. ولكن منذ أن تسلمت الجبهة مقاليد السلطة، جرت أكثر من عشرين محاولة للوساطة وصنع السلام، كان الجزء الغالب منها بدعوة أو إيحاء من النظام. فى تلك المحاولات اشترك رؤساء للدول والحكومات، والوزراء، والجماعات البرلمانية، والمنظمات الإقليمية، والوكالات التابعة للأمم المتحدة، ومراكز الأبحاث(٧٠) . ولا شك فى أن النظام قصد بدعوة كل هذه المنظمات والأشخاص للإسهام فى إحلال السلام، الإيحاء بأنه يجنح للسلم. وحقاً كان النظام جانحاً إلى سلام فصله على قده، سلام يُسلّم به المعارضون مقادتهم للنظام، ولهذا أجمع المراقبون على أن النظام لا يبحث عن صانعى السلام إلا لإثارة الارتباك والحيرة.

آخر شىء تمنى النظام الحاكم سماعه هو الإجماع التاريخى الذى توصلت إليه كافة الأحزاب السودانية فى الثمانينيات كما يبين أول بيان أعلنه البشير عند توليه مقاليد الأمور. فى ذلك البيان أدان البشير مبادرة السلام السودانية (تشرين ثان/ نوفمبر ١٩٨٨) قائلاً أن تلك المعاهدة لا وجود لها أبداً بالنسبة لنا، ولا مكان لها فى جهودنا لحل المشكلة الجنوبية. كما أن الشروط التى حوتها غير مقبولة للإنقاذ.(٧١) كان هذا أول بيان من نظام الأقلية المغتصب يعلن فيه أن إرادته فوق إرادة أغلبية أهل الشمال وكل الجنوب. أعلن البشير أيضاً بأن نظامه يرفض رفضاً تاماً الفصل بين الدين والسياسة، فذلك، فى تعبيره، أمر غير قابل للنقاش (٧٢). وبلغت ثقة البشير فى نفسه وفى نظامه حداً جعله يقول فى مؤتمر صحفى عقد بالخرطوم فى ١٠ تشرين أول/ أكتوبر ١٩٩٤، أن لا تفاوض مع الأحزاب القديمة، وينبغى على أى زعيم شمالى يخامره الظن بأنه يتمتع بأى تأييد فى البلاد أن يعود إلى قواعده ليستيقن من أن كافة أهل السودان قد اندمجوا فى نظام الإنقاذ.(٧٣). وربما صدق رئيس النظام المعتد بنفسه أن فى مقدوره سحق إرادة الشعب وإجماعه على السلام، وإلا لما ذهب إلى الادعاء الجافى بأن الأحزاب الشمالية كلها تلاشت بمقدمه الميمون. ومع هذا، فما هى العصا السحرية التى كان يملكها البشير لاغتصاب سلام، وفق رؤيته للسلام، من الحركة الشعبية؟

فى خُرق متناهى، أصدر البشير فى البداية عفواً عاماً عن جميع المتمردين، وأمر ببدء المفاوضات من الصفر، كما أعلن أن قضية الشريعة ستحسم فى استفتاء عام. أظهر أيضاً

كرماً فياضاً نحو الجنوب عندما وعد بإعفاء الجنوبيين من بعض مواد قانون العقوبات والإعفاء مشبوه لأن الحدود تستثنى غير المسلمين، فلا فضل للبشير فى ذلك، كما أن الحدود لم تطبق مطلقاً فى جنوب السودان منذ أن فرضها نميرى. إلى جانب ذلك، وجه نداءً لقرنق يدعوه فيه إلى حوار داخلى (سلام من الداخل)، وأعلن أن نظامه أكثر قدرة من الأنظمة السابقة للحوار مع الحركة مضيفاً: «هم جنود، ونحن جنود، ولذلك فنحن نتحدث بلغة مشتركة»(٧٤). لم تأخذ الحركة نداءات البشير مأخذ جد فى البداية، أو لربما آثرت التروى حتى تكمل مشاوراتها مع القوى المعارضة الأخرى. وفى ١٠ آب/ أغسطس ١٩٨٩، أى بعد حوالى شهر ونصف الشهر من نداء البشير، قدم رئيس الحركة تحليلاً وافياً للانقلاب. قال فيه إن كان لـ العصابة العسكرية (Junta) التى استولت على الحكم أن تكون ذات نفع للسودان، فعليها أن تنبذ تصور المشكلة باعتبارها مشكلة جنوبية، وتقبل ما استقر عليه رأى السودانيين بأن المشكلة أساساً مشكلة وطنية(٧٥). إلى جانب ذلك، انتقد قرنق إلغاء البشير لكافة اتفاقيات السلام السابقة، وسخر من عرضه بالعفو عن محاربى الحركة ودعوتهم للعودة إلى السودان والعمل من داخله. قال: «إن ذلك العرض يتميز بالسذاجة والسخف ولا يجدر أن يصدر من عمر. ومن الواجب على عمر أن يعى جيداً أننا نعمل ونحارب داخل السودان، ولكن ليست هذه هى النقطة. النقطة هى أن عمر ما هو إلا متمرد تماماً مثل متمردى الحركة. وفى هذا المجال هو حديث عهد بالتمرد. فما الذى يجعل المتمرد المستجد، أو يمنحه الشرعية للعفو عمن هم أقدم باعاً منه فى التمرد»(٧٦). وحقاً لم يكن البشير،عندما دعا الحركة للعودة للسودان، يختلف كثيراً عن غيره من ساسة الشمال، وشريحة كبيرة من نخبه. السودان فى نظر هؤلاء هو الخرطوم، فالذى يحارب نظام الحكم فى الخرطوم من جبال النوبة، أو الكرمك، أو ياى، أو ملكال يفترض أنه يفعل هذا من خارج البلاد. هذه الذهنية لا تعبر عن تمركز فى الذات فحسب، بل تؤكد أيضاً الغشاوة الإدراكية، والانشطار الوجدانى اللذين لحقا بهذا النفر.

مضى قرنق، بعد أن حدد موقفه المبدئى، ليعرض على حكومة الأمر الواقع فى الخرطوم أسئلة محددة: ما هو موقفها من اتفاقيات السلام السابقة؟ ما هو موقفها تجاه

الجنوب؟ ما هو مدى استعدادها لاحترام الاتفاقيات التى ستبرمها مستقبلاً؟ كما طالب حكومة الأمر الواقع باستعادة الديموقراطية، وقبول مبادرة السلام السودانية كأساس للمفاوضات القادمة. بدلاً من الرد على هذه الأسئلة آثر البشير، مثل الصادق من قبله، إلى الاستعانة بمن ظنهم حماة لقرنق: الأثيوبيين، علهم يعينون النظام فى تخفيف حدة موقف الحركة. ولتحقيق هذا الغرض أرسل عضوين من أعضاء مجلس قيادة ثورته، محمد الأمين خليفة ومارتن مالوال لمقابلة منقستو فى أديس أبابا.(٧٧) وعقب هذا التدخل، وبعد التشاور مع الحركة، قررت أثيوبيا استضافة مؤتمر يجمع الطرفين إن رغبا فى ذلك. وسرعان ما عقد الاجتماع فى أديس أبابا فى ١٩ آب/ أغسطس وترأس وفد الحكومة فيه محمد الأمين خليفة، كما ترأس وفد الحركة لام اكول. ومن البداية كان جلياً أن الاجتماع لن يفضى إلى شىء إيجابى، خاصة بعد أن أكد وفد الحكومة موقفه الثابت ضد إعلان كوكا دام واتفاق الميرغنى ـ قرنق. من جانبها، أكدت الحركة مواقفها المبدئية، وأضافت أن أى درجة من الضغوط عليها لن تجعلها تحيد عن تلك المواقف، وكانت تلك إشارة لما أوهم به النظام نفسه حول جدوى الضغوط الأثيوبية. على رأس القضايا التى قالت الحركة أنها لن تحيد عنها قيد أنملة كان على رأسها فصل الدين عن السياسة، قيام حكومة للوحدة الوطنية تفضى إلى عودة الديموقراطية، عقد مؤتمر وطنى دستورى. أما وفد النظام فقد قصر نفسه على أطروحة واحدة : وقف إطلاق النار وإنهاء الحملات الإعلامية، ثم تقاسم السلطة مع الحركة مع استبعاد كافة الأحزاب الأخرى. وكان رد الحركة على ذلك العرض السخى هو أن التحالف بين الجبهة والحركة لن يخلق حكومة وحدة وطنية، أما حول الدين والسياسة فقد ثبت وفد النظام عند موقفه فى وجوب تطبيق الشريعة، فى حين قبلت الحركة، كحد أدنى، تعليق قوانين سبتمبر إلى أن يبت فيها فى المؤتمر القومى الدستورى، وهو نفس الموقف الذى توافقت عليه مع الميرغنى.

فى الشهر التالى عقد النظام مؤتمراً للحوار الوطنى (National Dialogue Conference, NDC) دعيت إليه الحركة قبل بضع ساعات من الافتتاح، وربما جاءت تلك الدعوة نتيجة لرأى دبرى، خاصة وقد نقلت للحركة عبر إعلان فى راديو أم درمان، لهذا،

رأت الحركة الرد عليها من خلال الراديو. فى ردها، طالبت الحركة برفع الحظر عن الأحزاب السياسية، والنقابات، والإعلام المطبوع، قبل أن تقبل المشاركة فى المحادثات، وكان من رأى الحركة أن هذا وحده هو الذى يجعل الحوار وطنياً. وبما أن النظام لم يستجب لتلك الشروط، انعقد مؤتمر الحوار فى أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩ دون مشاركة الحركة أو أى حزب آخر، واستمر على مدى أكثر من شهر. فى رحاب ذلك المؤتمر تلاقت مجموعات من الأكاديميين، والمناصرين لنظام الجبهة، والشخصيات التى تُسمى بالمستقلة، ولاندرى مستقلة عن ماذا. إلى جانب هؤلاء شارك ثلاثة وعشرون جنوبياً تم انتقاؤهم بعناية فائقة. كافة المؤشرات تبين أن الحكومة قد أقنعت نفسها بأن ذلك الجمع المختلط أمره سيكون بديلاً عن المؤتمر الدستورى الذى توافقت عليه الحركة مع الأحزاب الوطنية الأخرى. ما درت أن الجرح الذى يلتئم على مِدَة (قيح) لن يبرأ.

وقبيل الاجتماع، ادعت الحكومة أن مؤتمر الحوار سيكون محفلاً (Forum) لمناظرات صريحة وحرة يتناول فيها المشاركون كافة القضايا المتعلقة بالصراع فى السودان دون تهيب. رغم ذلك، لم يطق منظمو المؤتمر تقديم مذكرة وقع عليها سبعة وخمسون من المتعلمين والزعماء الجنوبيين حذروا فيها من خلط الدين بالسياسة فى بلد متعدد الأديان. والمثير للإعجاب أن بعض التجار الشماليين المسلمين الذين يقطنون مدينة جوبا شاركوا أيضاً فى التوقيع على تلك المذكرة.[٧٨] ولسوء حظ النظام كان بين المؤتمرين ساسة جنوبيون لا يُستضعفون، ولا يُستضعف إلا من هانت عليه نفسه. من هؤلاء اللواء بيتر شير يلو الذى عبر بوضوح عن نفس وجهات النظر التى جسدتها المذكرة، وبالطبع، لم تلق ملاحظاته إلا التجاهل فى محفل الحوار الصريح الحر.

بالرغم من الهيجان الذى افتعلته الحكومة بعقد هذا المؤتمر، إلا أنها أدركت فى النهاية أن لا مفر من التفاوض مع الحركة من أجل حل النزاع. وهكذا انعقد اجتماع آخر بين الطرفين فى نيروبى فى أوائل كانون أول/ ديسمبر ١٩٨٩، وترأسه الرئيس الأمريكى السابق جيمى كارتر. وكانت شبكة المفاوضات الدولية (INN) التابعة لمركز كارتر فى جامعة ايمورى غارقة فى السعى لإيجاد حل للمشكل السودانى لفترة طويلة قبل انقلاب

الجبهة. ففى نيسان/ أبريل ١٩٨٩ زار كارتر وعقيلته السودان حيث التقيا رئيس الوزراء، صادق المهدى، كما زارا قرنق فى أديس أبابا لاستكشاف آرائه حول حل المشكل. خلال تلك الزيارة التقى الرئيس الأمريكى أيضاً الأمين العام لمنظمة الوحدة الأفريقية، عيدى عُمرو للاستعانة به فى التقريب بين وجهتى نظر الطرفين. وبعد فترة وجيزة وجه كارتر الدعوة لقرنق لزيارته فى مسقط رأسه (بلينز، جورجيا) لإجراء المزيد من الحوار. فإلى جانب مكانته، كان كارتر مؤهلاً لأن يلعب دوراً فعالاً فى حل المشكل.

ولكن مما لاشك فيه أن السهولة التى استولى بها النظام على مقاليد السلطة فى الخرطوم، زادت من يقينه بأن الطريق سيظل دوماً مفروشاً أمامه بالورود والرياحين، ولربما يؤكد هذا اليقين اتسام مواقف وفده فى نيروبى بالتشدد والعناد. قدم الوفد، كخطة للسلام، تقرير مؤتمر الحوار الوطنى الذى تضمن دستوراً فيدرالياً يستند إلى الشريعة والعرف، وصيغة ليبية للديموقراطية تستند على اللجان الشعبية. وقد أثبتت الحجج التى قدمها الوفد لتبرير مشروعهم الجديد (اللجان الشعبية)، إما جهالة فائقة بطبيعة السودان، أو قصوراً معرفياً مفزعاً. فليبيا بلد صغير، يقطنه عدد قليل من السكان يتشاركون الثقافة واللغة والدين، كما تملك فائضاً من الأموال لا يتوفر لغيرها من بلاد الله. لهذا تصعب مقارنة ليبيا بالسودان بكل التناقضات التى يحفل بها، وكل الصراع الذى ما برح يدور بين أهليه حول السلطة، والموارد الطبيعية، والهُوية. كما أن للسودان تقاليد راسخة فى العمل السياسى، حتى كاد ـ لسوء الحظ ـ أن يصبح كل مواطن فيه سياسياً.

أصرت الحركة، من جانبها، على تعليق العمل بالشريعة واسترداد الحريات العامة، وتكوين حكومة وحدة وطنية تضم كل الأحزاب. وفى محاولة منه لتقريب شقة الخلاف اقترح كارتر تعليق العمل بالقوانين "الإسلامية لمدة ثلاثة شهور ينعقد على أثرها المؤتمر الدستورى، كما اقترح الربط بين وقف إطلاق النار وتعليق العمل بالشريعة على النحو التالى: بعد وقف إطلاق النار وإلى أن يضع المؤتمر الدستورى قوانين دائمة للسودان يتوقف العمل بقوانين أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣ ولا تأخذ بها المحاكم السودانية كأساس للعمل. ظن كارتر أنه بربطه وقف إطلاق النار بتجميد "الشريعة، وإطلاقه عليها اسماً محايداً

(قوانين سبتمبر) يقي النظام الحرج. ولكن رئيس وفد الحكومة، محمد الأمين خليفة، رفض هذا الاقتراح أيضاً. حقيقة، عند النظر إلى المواقف المتصادمة، وإصرار النظام على رأيه بشأن الشريعة والديموقراطية التعددية، يثير الدهشة أن يجتمع الطرفان في الأساس.

في أعقاب إجهاض جهود الرئيس كارتر، انبرى لحل ذلك المشكل المستعصي رئيس سابق آخر، الجنرال أوليسيقون اوباسانجو (نيجيريا) . جاء الجنرال إلى ساحة الصراع السوداني كواحد من أكثر زعماء القارة حرصاً على وحدتها، وكما قال، كان الألم يعتصر قلبه وهو يرى أكبر دولة في أفريقيا تدمر نفسها. ويتمتع الجنرال بصفات نادرة قلما تجتمع في واحد؛ فهو صاحب تجربة ثرة في الحكم كرئيس لبلاده، وذو مهارة دبلوماسية من الطراز الأول، إلى جانب خبرة عسكرية عملية إذ كان هو قائد اللواء الذي حارب ضد انفصال بيافرا. اوباسانجو أيضاً حاكم عسكري بلا نظير، لم يجئ إلى الحكم عبر انقلاب، بل حُمل على تولي الحكم باعتباره قائداً لأركان الجيش بعد مقتل مورت الله محمد. وكان أول قرار له بعد قبوله تلك المسئولية الصعبة، الإيذان بعودة الديموقراطية والسماح بعودة الأحزاب، ووضع الدستور الذي يكفل التعددية، ثم إجراء انتخابات عامة انتهت بفوز الرئيس شيخو شيقاري. ومما يطرف ذكره أن اوباسانجو اختار عنوان ضد إرادتي لكتابه الذي روى فيه أحداث الفترة التي ولي فيها الحكم للمرة الأولى. كل هذه الخبرات والمؤهلات، لم تفد اوباسانجو في خضم السياسات التي لا يحكمها منطق في السودان.

أول وساطة للجنرال سبقت نظام البشير، إذ كان أول عهده بالمشكل السوداني عندما سعى للتعرف على جذور المشكلة في لقاءات فكرية جمعت بين ممثلي أطراف الصراع، وأكاديميين ودبلوماسيين ذوي خبرة طويلة في الصراع التاريخي في السودان. فمثلاً ترأس اوباسانجو الاجتماع الذي عقده مركز وودرو ويلسون للباحثين في شباط/ فبراير ١٩٨٧ . وفي آذار/ مارس ١٩٨٨ ، كما عقد أوباسانجو جولة ثانية للمحادثات في هراري (زيمبابوي) تحت رعاية مجلس التفاعل، وكان اوباسانجو يعول كثيراً على ذلك الاجتماع حتى أخذ يفكر في تحويل جهوده الفردية إلى عمل جماعي يشارك فيه أعضاء من مجلس التفاعل ومن خارجه،[٧٩] بل ذهب إلى أبعد من هذا، وهو يستشرف المستقبل، عندما اقترح

على مجلس التفاعل تكوين لجنة ثلاثية من أعضاء المجلس لتعبئة الموارد لإعادة بناء السودان بعد نهاية الحرب(٨٠). ولا شك فى أن اوباسانجو كان أدرى بطبيعة السودان، وبحجم أزمته من الزعماء السودانيين الذين يمايزون بين وساطة عربية ووساطة أفريقية، وبلا ريب، كان أيضاً يظن خيراً بالطبقة الحاكمة، هى ليست جديرة به. فعندما تجتمع كل هذه المواهب والإمكانات لبسط السلام العادل والشامل فى السودان، وتُهدر جميعها لأن تلك الطبقة أصبحت أسيرة لقوانين مشبوهة المنشأ إذ لم يعرفها السودان قبل إمامة نميرى، لا يملك المرء ما يقول. أدرك اوباسانجو أنه كان يدور فى حلقة مفرغة عندما وجه سؤالاً ثاقباً للصادق ـ ومن بين خصال اوباسانجو الوضوح والصراحة ـ سأل الصادق عما هو خياره إن كان له أن ينتقى واحداً من اثنين : إمامة الانصار أو قيادة السودان. وبعد فترة من التأمل، قال الصادق أنه سيسعى للجمع بين الاثنين. قال له الجنرال : عليك أن تختار واحداً منهما. ولدهشة اوباسانجو، أجاب المهدى أنه يفضل الخيار الأول. وكانت آخر محاولاته فى عهد الأحزاب سعيه لإقناع قرنق بمقابلة المهدى فى سويسرا تحت رعاية الرئيس السويسرى السابق، ولكن، رغم حماس الصادق لذلك اللقاء، رفض قرنق مستذكراً اجتماعه الذى دام تسع ساعات مع المهدى فى عام ١٩٨٦ ، ذلك المبرر، فيما نرى، مبرر سطحى، فالمبرر الحقيقى، فى تقديرنا، هو أن قرنق لم ير فى حماس الصادق للقائه إلا عملية للعلاقات العامة يخدم بها مصالحه الذاتية. على رأس تلك المصالح إضاعة الفرصة على خصمه الميرغنى الذى كان على وشك إبرام اتفاق سلام مع الحركة وضع خطوطه الرئيسية سيد أحمد الحسين والراحل محمد توفيق. تلك فرصة لم يكن قرنق، فيما يبدو، راغباً فى إتاحتها لرئيس الوزراء، خاصة وفى تجاربه معه ما يحمله على الظن أن الصادق لا يفى بوعد، أو تذكر وعده لقرنق أنه سيلغى قوانين سبتمبر بعد أربعين يوماً من لقائه معه فى أديس أبابا؟

بتولى البشير مقاليد السلطة وإقامته لنظام حكم ثيوقراطى فى السودان، بدا لاوباسانجو أن تحقيق السلام لم يصبح أمراً عَصِياً فحسب، بل صار محالاً. ولكن، حرصه على سلامة السودان الذى يدمره أهله قاده إلى محاولة أخرى مع البشير. لم يدرك، اوباسانجو أن الصخرة التى تحطمت عندها كل محاولاته مع إمام الأنصار/ زعيم الأمة/ رئيس كل

السودانيين قد صارت جبلا لا تهده إلا الصواريخ عابرة القارات (أو الخوف من استخدامها)، كما أثبتت الأحداث بعد الحادى عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. ومن أطرف ما ورد فى لقاء البشير بالزعيم النيجيرى، قصة أوردناها من قبل فى مؤلف سابق (جنوب السودان فى المخيلة العربية). قال البشير لضيفه أنه يتفهم هموم الجنوب، إلا أنه فشل فى فهم السبب الذى دعا شماليين مثل منصور خالد للانحياز إلى المتمردين. تلك العبارة تتضمن، بلا مراء، نظرة عنصرية عميقة الجذور، دون أن يتبين البشير ذلك أو يحس به. ففى أعماق أعماق "رئيس البلاد، هناك سودانان، سودان أولاد العرب، وسودان الزنوج الأفارقة. وله فى تلك النظرة شركاء من ذوى الحِجى. وفى رأى البشير، على أولاد العرب الوقوف إلى جانب ذويهم، حتى وإن كانوا قاتلى أنفس. لم يتبين رئيس السودان الأفريقى أيضاً ما فى قالته من إساءة بالغة لضيفه؛ فبإنكاره لوجود شمالى فى وسط الجنوبيين، أراد البشير أن يقول أن أى حركة سياسية جنوبية لا يجدر بها أن تناقش أو تعالج إلا مشاكل الجنوب الأفريقى غير العربى، فى حين يسمح للشماليين (بمن فيهم الابن الضال) التوغل فى معالجة أمر الجنوب (حل مشكلة الجنوب) متى شاءوا وكيف شاءوا. هذه هى الفروق الدقيقة التى كثيراً ما تغيب عن إدراك الذين عمهوا فى أمرهم، وأصبحوا رهناء لمواريث تكبل العقل وتعشى البصر، ﴿لعمرِك إنهم لفى سكرتهم يعمهون﴾ (الحجر ١٥/٧٢). وليس البشير فى هذا، مختلفاً عن أضرابه الكثر فى الشمال، فكلهم أسارى مفاهيم مارضة، نسأل الله لهم منها الشفاء. ولعلنا، إن أسرفنا فى الحديث عن هذا الأمر وألححنا عليه، فإنما نفعل ذلك أملاً ورغبة فى استنقاذ هؤلاء المُودِرين (ودَرَ سكر حتى أغشى عليه) حذر أن تأخذهم الصيحة مشرقين.

حكومة الولايات المتحدة وصنع السلام

كانت الولايات المتحدة، كما ذكرنا، مستغرقة فى صميم الأزمة الإنسانية السودانية على المستويات الرسمية (الكونقرس والإدارة)، وغير الرسمية (منظمات الإغاثة). كما ظلت، عبر بعثاتها الدبلوماسية، تدفع طرفى النزاع للوصول إلى حل، خاصة وقد توفرت مقومات

ذلك الحل فى الاتفاقيات التى أُبرمت بين الأطراف فى كوكادام وأديس أبابا. ولكن، بمجىء الجبهة تبدل الأمر إذ بدأ نظامها عهده بهدم كل مقومات السلام التى تراضت عليها الأطراف. من جهة أخرى، وجد النظام نفسه فى حرج بالغ حيث إن الولايات المتحدة كانت هى الداعم الرئيسى لبرامج الإغاثة الإنسانية، وبالتالى كان لها دور مباشر فيما يدور بالسودان. ذلك موقف قبله النظام على مضض بعد فشل جهوده للتنصل من الأسس التى كان يدار بها برنامج شريان الحياة. النظام أيضاً كان فى أمس الحوجة لوقف إطلاق النار من خلال أى قناة ممكنة، خاصة وقد جاءت المبادرة الأمريكية فى فترة أمسك فيها الجيش الشعبى بزمام المبادرة فى الميدان حتى أخذ يتهدد جوبا، بل كان يقوم بقصفها يومياً. لهذا استجاب النظام، على كره منه، فى آذار/ مارس ١٩٩٠ لطلب من الولايات المتحدة لتضطلع بدور الوسيط. ولاريب فى أن النظام قد حقق بتلك المبادرة مكسباً دبلوماسياً، إذ رأت الحكومة الأمريكية فى قبوله العرض توجها جديداً. قبلت الحركة الوساطة أيضاً، إلا أنها أصرت على أن يتم الحوار بين طرفين ندين، بمعنى أن لا يقصر الحوار على القضايا التى تهم الجنوب فقط، بل يشمل مجمل القضايا الوطنية.

وظناً منها أن الجو قد تهيأ لحوار جاد بين الطرفين أوكلت الإدارة ملف السلام فى السودان لهيرمان كوهين مساعد وزير الخارجية الأمريكى لشئون أفريقيا. وبعد بضعة أشهر من تكليفه خرج كوهين باستراتيجية للتوسط تقضى بأن ينسحب الجيش إلى الخط الحادى عشر تحت إشراف دولى، فى حين يوقف الجيش الشعبى قصفه على مدينة جوبا ولا يتجاوز المناطق التى يسيطر عليها. وبعد اكتمال ايقاف النار على هذا النحو، تتم الدعوة لمؤتمر دستورى تدعى له جميع الأحزاب تمهيداً للعودة إلى النظام الديموقراطى التعددى. تلك المقترحات نقلت إلى الطرفين عبر مبعوثين غير رسميين هما الجنرال اوباسانجو وفرانسيس دينق. ورغم تعبير الطرفين عن رضائهما عن المبادرة، إلا أنهما اختلفا حول مقترحات فض الاشتباك (disengagement)، بصورة لا تضر بمصلحة أى منهما. كما أبانت الحركة لكوهين استعدادها لتخفيف قبضتها على جوبا، وأعادت تأكيد إيمانها بسودان موحد يُحترم فيه التنوع العرقى والتعدد الدينى. داخل النظام لم يتأت قبول تلك الوساطة

دون حرب أهلية جبهوية قادها، من جانب، الصقور الذين لا يرون للحل العسكرى بديلاً، ومن جانب آخر، القيادات الأقل تصلباً والتى كانت ترى ما حاق بالجيش من إهانة. ولربما ظن هؤلاء، كما تظنني غيرهم من قبل، أن الحركة الشعبية أداة طيعة فى يد الأمريكيين، وليس هناك من هو أقدر منهم على رد الحركة إلى رشدها، أى إلى حملها اقتسام السلطة مع النظام مع تنازلات تحفظ ماء الوجه. ومع خلافهما حول الوساطة، اتفق طرفا النزاع الجبهوى على رفض الإشراف الدولى على فض الاشتباك.

إزاء هذه المواقف عاد كوهين إلى منصة التأسيس ليعيد صياغة أفكاره، ثم نقل الأفكار الجديدة، هذه المرة بنفسه، للبشير وقرنق فى آذار/ مارس ١٩٩٩. تلك الأفكار الجديدة أخذت فى الحسبان أنه فى تلك اللحظة كان للجيش الشعبى اليد العليا فى الميدان، مما يعنى أنه يتحمل المسئولية الأكبر عن محنة المدنيين الذين كانوا يتضورون جوعاً، وبنيت خطة كوهين الجديدة على سحب الحكومة نصف قواتها من الجنوب، على أن ينسحب الجيش الشعبى على مدى خمسة عشر كيلو متراً من المدن المحاصرة. وبعد وقف إطلاق النار تنشأ فرق للإغاثة تحت إشراف دولى لكفالة وصول الإغاثة إلى مرافئ آمنة. يعقب هذا عقد مؤتمر دستورى يضم كل الأحزاب بلا استثناء. وتحت وطأة الهجوم الضارى للجيش الشعبى، وافقت الحكومة على وقف إطلاق النار، إلا أنها رفضت سحب قواتها من الجنوب، كما رفضت السماح للأحزاب "الخارجة عن القانون - أى أحزاب المعارضة - المشاركة فى العملية السياسية. وحول الإغاثة، أكد النظام ضرورة بقاء كل المناطق الإدارية فى محاور العمليات العسكرية تحت الإشراف المباشر للأطراف المعنية (الجيش الحكومى، والجيش الشعبى) بدون أى مراقبة خارجية، وهذا ما رفضته الحركة الشعبية.

ولإعطاء مبادرته دعماً إقليمياً عقد كوهين اجتماعات مع السلطات المصرية لإدخال مصر كميسر (Facilitator) لعملية السلام، بل دار بذهنه أن يعقد مؤتمر السلام فى القاهرة. وكان المفاوض الرئيس مع كوهين، من جانب مصر، هو أمين النمر، الوزير برئاسة الجمهورية. ولعل فى رغبة الطرف الأمريكى إشراك مصر فى تلك العملية ما يكذب الشائعات التى تداولتها بعض وسائل الإعلام العربية، وروجها بعض الذين هم ليسوا على

شيء في شمال السودان. قالت تلك الشائعات أن خطة كوهين لا يراد منها إلا فصل الجنوب وحجب مصر عن عملية السلام. وعلى أي، فبعد اشتعال حرب الخليج في آب/ أغسطس ١٩٩٠، واتخاذ حكومة الخرطوم قراراً بدعم العراق جانبه الصواب، تصدعت علاقاتها مع الوسيط الرئيس في ذلك الوقت: الولايات المتحدة.

ما أن هدأت الخواطر بعد حرب الخليج، حتى استأنف المسئولون الأمريكيون مساعيهم من أجل السلام، وكان في تقدير مدرسة دبلوماسية في واشنطون أنه من الخير احتواء النظام رغم مغامراته الخارجية وقمعه الداخلي. وقد دار حوار لجوج بين تلك المدرسة، من جانب، والحركة الشعبية وبعض عناصر التجمع، من جانب آخر، حول جدوى الحوار مع النظام بعد رفضه مشاركة التجمع في الحل السلمي في مبادرة كوهين. عبر قرنق عن فكر معارضي النظام بقوله هذا نظام لا يمكن تحسينه، ولذا ينبغي التخلص منه (it cannot be improved, so it should be removed). كما ارتأت أحزاب المعارضة الأخرى أن المبادرة الجديدة تضفي شرعية على نظام حكم دموي. ولكن دبلوماسيي واشنطون الذين تركز جل اهتمامهم على المآسي الإنسانية التي خلفتها الحرب، أصبحوا أكثر ميلاً إلى تجزئة القضية: إنهاء الحرب أولاً، ثم استرداد الديموقراطية فيما بعد. تلك الإستراتيجية لقيت ترحيباً حاراً من النظام، لا لأنه كان في عجلة من أمره لإقرار السلام الشامل، وإنما لتلاؤمها مع إستراتيجيته في تقسيم المعارضة إلى شمالية وجنوبية، وإلى مسلحة وغير مسلحة، وإلى إسلامية وغير إسلامية. كما لقيت الفكرة قبولاً لدى بعض السياسيين والمفكرين الجنوبيين الذين كانوا يعتقدون أن استمرار معاناة الجنوب ثمن باهظ يدفعه الجنوب وحده من أجل وحدة البلاد أو لاستعادة الديمقراطية. في الرد على هؤلاء، قالت الحركة أن عدم حماسها للمبادرة لا يعود لأنها أقل توجعاً منهم بمحنة الجنوبيين، بل لأنها أدرى منهم بطبيعة الجبهة، وبالذي ينتظر الجنوبيين في نهاية الطريق إن صدّقوا دعاوى النظام. وقد أثبتت الأحداث، فيما بعد، أن حدس الحركة كان صائباً، وأن لهواجسها الداخلية يومذاك ما يبررها، خاصة بعد أن وقع بعض هؤلاء السياسيين فريسة لخدعة السلام من الداخل.

ثابر دبلوماسيو واشنطون، وعلى رأسهم ديفيد شين، مدير شئون شرق أفريقيا بوزارة الخارجية الأمريكية، على التوجه الجديد الذى أسموه سياسة الهبوط السهل، (Soft-landing Policy) كبديل لإزاحة النظام بالعنف، إن اقتضى الأمر، كما كان يرى التجمع وترى الحركة. ولربما تولد انطباع لدى هؤلاء الدبلوماسيين بأن التجمع أضعف من أن يزيح النظام، وأنه يريد للحرب أن تستمر حتى آخر جندى فى الجيش الشعبى. وعلى كلٍّ، نظر التجمع إلى سياسة : الهبوط السهل على أنها مكافأة لنظام شرير على خطاياه، فى حين قررت الحركة، رغم رأيها فى النظام، المضى مع المبادرة، خاصة إن كان هدفها الأول هو تخفيف وطأة المعاناة على المدنيين فى الجنوب، وضمان وصول الإغاثة للمحتاجين منهم دون أى عوائق. من جانبها، رحبت الخرطوم بالمبادرة الأمريكية الجديدة، لاسيما وقد جاءت فى وقت كان النظام يسعى فيه لإصلاح الجسور مع الغرب، ولهذا السبب أوفد إلى واشنطون رجلاً مرموقاً من بين رجالاته (مهدى إبراهيم) كسفير لدى واشنطون. ويتمتع السفير، كما قلنا، بفصاحة اللسان والقدرة على أن يعمل، كما يقول أهل مصر، من الفسيخ شربات. ما الذى صنع السفير ليجعل من فسيخ منتن عاطب شيئاً تستطعمه أفواه واشنطون. ركز أغلب جهده فى التبشير ضد الحرب وهولها وفى إحدى بكائياته وصف الحرب فى السودان على أنها جهنم، (وربما اقتبس التعبير من الجنرال الأمريكى وليام شيرمان فى عام ١٨٨٠[٨١] استدعت تلك الكلمات المعسولة تعليقاً لاذعاً من ستيفين وندو، ممثل الحركة فى واشنطن، قال وندو أن آخر شىء جاءنا من الخرطوم عن الحرب هو أن الحرب ليست جهنم، بل هى الطريق إلى جنات عدن حيث يكافأ شهداؤها بالحور العين.[٨٢] ولكن، كما يتوقع الجميع ارتطمت المبادرة بصخرتين، الأولى تمسك النظام بالشريعة، والثانية رفضه للديموقراطية التعددية، إضافة إلى عجز الوسيط عن إقناع الحركة بالفصل بين قضيتى إنهاء الحرب، وإجراءات ما بعد إنهاء الحرب (العودة للديموقراطية) . وهكذا، بعد عدة محاولات نشطة قام بها الدبلوماسيون الأمريكيون فى واشنطن والخرطوم وجنوب السودان، لم تسفر مبادرة الهبوط السهل عن شىء، ففى مناخ السودان السياسى المضطرب، وتضاريسه الملتوية، يستعصى الهبوط السهل.

استمرار المآسي الإنسانية، وفشل مساعي السلام الأمريكية دفعا الكونجرس الأمريكي لاتخاذ مواقف أكثر تشدداً ضد النظام في الخرطوم، وكما نذكر، كان الكونقرس دوماً سباقاً في إدانة انتهاكات حقوق الإنسان في السودان، والاهتمام بمعاناة المدنيين من جراء الحرب. ولكن، أصبح واضحاً في النهاية أن الكونقرس والإدارة الأمريكية قد وصلا إلى قرار بأن لا سبيل للتعاون مع، أو الثقة في، نظام الجبهة. عزز من هذا الموقف أكاذيب النظام التي تجلت في إبلاغه مبعوثي الولايات المتحدة بشيء، بينما كان الذي يدور في الخرطوم هو دوماً غير ما أُبلغ به: القصف الجوي لأهداف مدنية، المزيد من التجنيد الإجباري للشباب، المزيد من اختطاف الميلشيات القبلية للنساء والأطفال في بحر الغزال، المزيد من المضايقات لزعماء المعارضة، والمزيد من العوائق أمام جهود الإغاثة، وأخيراً المزيد من التقحم في الشئون الداخلية للبلدان المجاورة، والسعي لزعزعة أنظمتها. وإزاء إلحاح الكونقرس، وضغوط جماعات حقوق الإنسان، أصدر الرئيس كلنتون في تشرين ثان/ نوفمبر الأمر التنفيذي ١٣٠٦٧ (EO/ 13067)الذي أعلن فيه أن سياسات وتصرفات حكومة السودان تشكل تهديداً فوق العادة للسلام الإقليمي والدولي معدداً:

١ ـ دعم النظام الحاكم في السودان للإرهاب الدولي.

٢ ـ زعزعة استقرار البلدان المجاورة.

٣ ـ شيوع انتهاكات حقوق الإنسان بما في ذلك العبودية والإضطهاد الديني. ونص الأمر على تجميد ممتلكات حكومة السودان الواقعة تحت قبضة الولايات المتحدة، الحظر على التجارة في السلع مع السودان وتصدير التكنولوجيا إليه، أو تقديم الخدمات له. نفس الحظر يسري أيضاً على العقود التي يبرمها أشخاص طبيعيون أو معنويون أمريكيون مع السودان في مجالات الصناعة والتجارة، وكذلك في مجالات القروض والائتمان. وكان الرئيس كلينتون عازماً على إصدار نفس العقوبات من خلال مجلس الأمن، ولكن شركاء السودان التجاريين، وأولئك الذين يمدونه بالسلاح من أعضاء المجلس، خاصة الصين، لم يستجيبوا لرغبته.

كان لهذه الإجراءات أثر كبير فى عزل النظام اقتصادياً، وامتداداً لسياسة العزل، دعت وزيرة الخارجية، مادلين أولبرايت، ومساعدتها للشئون الأفريقية، سوزان رايس، إلى دعم مباشر للمعارضة، إلا أن بعض المؤسسات غير الحكومية والتى كانت تسعى لاستئلاف النظام بأى ثمن مارست ضغوطاً رهيبة على الإدارة لكيلا تمضى فى ذلك السبيل. من تلك المؤسسات مركز كارتر بأتلانتا، ومنظمة ويرلد فيشن (World Vision) والتى كان يعنيها بوجه خاص عدم تسخير المعونات الإنسانية لأهداف سياسية. مع هذا التقت اولبرايت بقيادات المعارضة فى كمبالا فى يوم ٢٠ ديسمبر ١٩٩٧، وكانت لها رسالتان: الأولى تعهد الولايات المتحدة بتقديم الدعم للمعارضة (باستثناء الدعم العسكرى) لتقوية قدراته السياسية والدبلوماسية والتفاوضية؛ والثانية ضرورة توحيد المعارضة لصفوفها ولخطابها السياسى خاصة حول المبادئ التى لن يتحقق سلام دون الاتفاق عليها. ولعل مسئولى الإدارة كانوا يرتابون فى صدقية موقف الأحزاب الشمالية التقليدية حول قضيتى حق تقرير المصير للجنوب، والفصل بين الدين والسياسة. ليس هذا ظناً، بل هو يقين، إذ وجهت السيدة سوزان رايس، مدير إدارة أفريقيا بمجلس الأمن القومى (قبل أن تصبح مساعداً لوزير الخارجية لشئون أفريقيا) سؤالاً للسيد الميرغنى يعبر عن تلك المخاوف، فى لقاء شارك فيه الكاتب. سألت رايس الميرغنى: ما الضمان لأنكم لن تعودوا مستقبلاً إلى مواقفكم السابقة حول هذه القضايا؟. فأجاب: الضمان هو ثباتى على موقفى الذى تعاهدت عليه مع قرنق منذ عام ١٩٨٨.

محادثات أبوجا

كلما ووجهت منظمة الوحدة الأفريقية بخلاف داخلى فى نطاق الدول الأعضاء، تمسكت حرفياً بالمادة ٣ (٢) من ميثاقها، والتى تنص على عدم التدخل فى الشئون الداخلية للدول الأعضاء. ولكن فى مؤتمر القمة الأفريقية الذى انعقد فى صيف ١٩٩١ بأديس أبابا، بلغ القلق من الموقف فى السودان أقصى مداه فى أروقه المنظمة، ولهذا قررت أن تفيق من غفوتها عن أطول حرب أهلية أفريقية منذ إنشاء المنظمة فى عام ١٩٦٣. وفى حقيقة الأمر، كان الرؤساء الوحيدون الذين ظلوا يشيرون لتلك الحرب فى خطابهم السياسى للمنظمة هم كينيث كاوندا (زامبيا)، جوليوس نيريرى (تنزانيا)، وروبرت موقابى

(زمبابوى) . ولكن، فى عام ١٩٩١، أبدى الرئيس الدورى للمنظمة، الرئيس النيجيرى إبراهيم بابنقيدا، رغبته فى التوسط فى الأمر، ودعا طرفى النزاع للقاء فى بلاده. وعلى الفور رحبت الحكومة بالدعوة، كما رحبت بها الحركة، إلا أن الحكومة أضافت تحذيراً جاء فيه أنها تقبل مبادرة بابنقيدا بوصفه رئيساً لدولة نيجيريا، وليس بصفته رئيساً لمنظمة الوحدة الأفريقية. مع هذا التحوط، يمثل قرار الحكومة تطوراً محموداً بالقياس لمواقف سابقة، ففى عام ١٩٦٧ رفض رئيس الوزراء، محجوب، كما أشرنا من قبل، دعوة مماثلة قدمها كوامى نكروما للتوسط فى النزاع السودانى، وكان من رأى محجوب أن تلك الوساطة تتعارض مع المادة ٣(٢) من ميثاق المنظمة الأفريقية.

وتماماً مثل عمليات السلام التى سبقتها، بدأت عملية أبوجا بتعثر شديد، ضاعف منه أولاً الانقسام الشديد الذى كانت تعانيه الحركة بعد انقلاب مشار، وثانياً الانتصارات التى حققها النظام فى الميدان العسكرى، كما تزايدت ثقة النظام بنفسه عقب انقسام الحركة وتوقيعه عدداً من اتفاقيات السلام مع المنشقين عنها. ورغم إدراكه لزيف تلك الاتفاقيات، سعى النظام لاستخدامها فى أبوجا للقفز فوق المبادرة النيجيرية. إضافة إلى هذا، حسب النظام أن الانتصارات العسكرية قد قوت كثيراً من موقفه حتى خامره الظن، بل أخذ يجاهر بظنونه، أنه بعون من الله تعالى، سيحول جون قرنق عما قريب إلى لاجئ فى إحدى دول الجوار.

كان الرئيس بابنقيدا، من جانبه، فى حيرة من أمره، فمع التزامه الصادق بقضية السلام فى السودان، وتفانيه من أجل تحقيقه، إلا أنه كان قلقاً من اتخاذ أى موقف يثير مشاعر المسلمين فى السودان، خاصة وهو نفسه مسلم. فى ذات الوقت صدق بابنقيدا دعاوى النظام أن انهيار الجيش الشعبى أضحى وشيكاً، ولهذا تمنى أن يوفر للحركة فرصة للصلح مع النظام قبل فوات الأوان. إلى جانب هذا وذاك، لم يكن بابنقيدا راضياً عن الطابع العرقى والدينى للحرب (العرب ضد غير العرب والمسلمين ضد المسيحيين)، لما لذلك من انعكاس على القارة، كما كان حريصاً على أن لا يتطور ذلك النزاع إلى حد المطالبة بانفصال الجنوب كما حدث فى بيافرا. لكل هذه التعقيدات آثر بابنقيدا أن لا يتقدم بأية

مقترحات محددة بل ترك للأطراف، تحت رعايته، التفاوض المباشر. وفى سبيل هذا وضع كل إمكانيات نيجيريا تحت تصرف المتفاوضين، إلى جانب سلطته الشخصية بهدف تنفيذ أى اتفاق يتم التوصل إليه. ذلك هو المناخ الذى انعقد فيه أول اجتماع فى أبوجا فى أعقاب مؤتمر القمة، ومثل النظام فيه وفد برئاسة محمد الأمين خليفة، فى حين أرسلت كل من الحركة والجماعة المنشقة عنها، وفداً يمثلها.

ولعل أهم ما خرجت به أبوجا هو وضع مسألة الهوية الوطنية فى قلب النقاش، خاصة إزاء موقف وفد الحكومة المتطرف بشأن الدين، وإيحائه بأن إقامة الدولة الدينية هو الهدف الأول للجبهة فى السودان. ومن المفارق أن يعبر عن وجهة نظر النظام تلك، عضو جنوبى فى وفد الحكومة (انجيلو بيدا).[٨٣] قال بيدا أن الهُوية الوطنية لا ينبغى أن تستند على العرقية، أو الدين، أو اللغة، بل على المواطنة وحدها، كما أشار إلى حقيقة ساطعة لا ينتطح عليها عنزان هى أن السودان يضم جماعات شتى تتنوع أعراقها، وتتعدد ثقافاتها ودياناتها. مالم يوضحه بيدا هو كيف يمكن لسياسى جنوبى مسيحى مثله أن يُعامل على قدم المساواة مع سياسى مسلم فى ظل نظام ثيوقراطى مازال ملتزماً بأحكام الفقه الإسلامى فى الولاية. ذلك موقف لم يجد مناصرة من أحد، بمن فى ذلك رئيس نيجيريا المسلم، ورئيس الاجتماع الدكتور توتجى اولاقونجو، وهو مسلم أيضاً. إزاء هذا الموقف أخذ المتفاوضون فى تناول القضايا بعيداً عن الكلمات الشفرية (Code Words) مثل الدولة الدينية والعلمانية، وأصبح محور النقاش هو كيف يمكن للسودان أن يبقى موحداً فى ظل الاختلافات العرقية والثقافية والدينية؟ وكيف تتحقق المساواة بين جميع السودانيين على أساس المواطنة المشتركة، وليس أى اعتبار آخر؟ فى هذا الشأن دار حديث صريح حول الحقوق الأساسية للفرد والجماعات بما فى ذلك الحريات الدينية، وإزالة كافة وجوه الجور التاريخية حتى يكون هناك معنى حقيقى لمفهوم المواطنة. كما أكد وفد الحركة الدعوة لخلق سودان جديد، وأضاف أن ذلك لن يتحقق عبر سياسات الاستيعاب (assimilation)، أو تهميش الجنوب من التيار الرئيس للسياسة فى السودان. عن ذلك، عبر نيهال دينق على الوجه التالى: لم نأت إلى أبوجا للمفاوضة حول أفضل السبل لاستيعاب المهمشين فى "المؤسسات العنصرية،

والدينيـة، والطائفيـة القائمـة فى البلاد. كما لن نقبل أبداً دولة إسلامية أصولية، أو دولة مغرقة فى تمسكها العرقى بالعروبة، لأننا لا ننتمى لأى منهما.(٨٤) ذلك البيان المفصح جاء فى أعقاب موقف الحكومة المتصلب حول الدين والسياسة الذى أكدت فيه أن لا تراجع عن سياساتها الدينية، إلا فى حالة إعفاء الجنوب من الحدود، وإخضاع جميع السودانيين (بمن فيهم الجنوبيون الذين يعيشون فى المناطق غير المعفاة من الشريعة) للتطبيق الحرفى لنصوص الشريعة عليهم. ويذهل المرء فى هذا الإصرار تجافيه لأحكام الشريعة نفسها، فالحدود ليست قانوناً إقليمياً (territorial)وإنما هى قانون شخصى (personal)، أى قانون يطبق على المسلم ولا يطبق على غير المسلم حتى وإن أقاما فى مكان واحد. ولربما كان هذا هو السبب الذى جعل الترابى فى عام ١٩٨٧ يستثنى غير المسلمين من حد الخمر. ومما يروى أنه ساء عمر بن عبد العزيز أن غير المسلمين من أهل الشام ومصر يحتسون الخمر ويأكلون لحم الخنزير، فساءل الحسن البصرى فى أمرهم. قال له الحسن دينهم لا ينهاهم، وأنت مُتَّبِع لا مبتدع. تلك البدعة استنها نميرى فى عام ١٩٨٣، وسار على هديه من اتبعه. وعلى كل، عادت الحركة، إزاء هذا العناد، إلى موقفها الأساس: قيام دولة علمانية، مع الإقرار أن تصبح الشريعة مصدراً للتشريع فى الأحوال الخاصة بين المسلمين.

تناول الطرفان أيضاً، باقتراح من رئيس الاجتماع النيجيرى، قضية الترتيبات الأمنية خلال الفترة الانتقالية، إلا أن موقف الحكومة فى هذا الموضوع كان موضع دهشة النيجيريين والحركة، على حد سواء. أعلن رئيس وفد الحكومة جهارة أن هذا أمر يخص السودانيين وحدهم، ولا دور فيه لنيجيريا أو غيرها. ولربما إن كان لنيجيريا دور يمكن أن تلعبه أن قيض للاتفاق أن يتم فهو دورها فى مراقبة الاتفاقيات الأمنية. تلك المواقف المتشددة، والتى افتقد بعضها الحد الأدنى من الدبلوماسية، دفعت لام أكول، ممثل أحد الفريقين المنشقين عن الحركة، للقول أن وحدة شقى القطر أمر مستحيل ولهذا يجب على الجنوب والشمال التوقف عن الحديث حول الوحدة، ودعا، كبديل لإجراءات الفترة الانتقالية المطروحة، إلى إعلان اتحاد كونفدرالى تتبعه ممارسة الجنوب لحق تقرير المصير. رد وفد الحكومة على تلك الأطروحة كان عنيفاً: لن يتحقق الانفصال إلا بالسلاح. ولاشك فى أن

توجيه تلك العبارة للسياسى الجنوبى الذى وقع مع الحكومة، قبل عام واحد من محادثات أبوجا، اتفاقاً خاصاً بمنح الجنوب الحق فى تقرير مصيره،[٨٥] لا يكشف فقط عن قمة الخيانة، بل أيضاً عن الفقدان الكامل للمسئولية. وعند مجابهة النيجيريين لوفد الحكومة بما اتفقت عليه فى فرانكفورت، تبدل موقفه إلى الموافقة على إجراء استفتاء (referendum) فى الجنوب، ولكن ليس فى منطقتى جبال النوبة وجنوب النيل الأزرق.

انعقد اجتماع أبوجا الثانى فى الفترة من ٢٦ نيسان/ أبريل إلى ١٧ آيار/مايو ١٩٩٣، وضم وفد الحركة إليه وجها جديدا: الراحل يوسف كوه مكى من جبال النوبة. مشاركة كوه فى المؤتمر، كنائب لرئيس وفد الحركة، قُصد منه إرسال عدة إشارات: الإشارة الأولى هى التأكيد لأهل المناطق المهمشة التى تقف جنباً إلى جنب مع الجنوبيين فى ساحة النضال، أن الحركة لم تغفل أمرهم. الإشارة الثانية هى تنبيه الحكومة إلى أن الحركة ليست هى الحركة الجنوبية التى يصفون. أما الإشارة الثالثة فكانت موجهة لدعاة الانفصال الفورى وإبلاغهم أن الذين يحاربون فى صفوف الحركة ليسوا هم الجنوبيون وحدهم، وقضية هؤلاء لا تحل بفصل الجنوب. فى جانب الحكومة، لم يعد هناك ما تناقشه، بعد إصرارها على مواقفها المبدئية، غير بعض القضايا العارضة مثل الاتفاق على تكوين لجنة لإعادة توزيع الموارد الوطنية، واستقلال القضاء، وأسس تعيين قضاة المحكمة العليا، والواجبات الدستورية للمحكمة العليا، ووسائل صونها من التدخل السياسى. هذه قضايا لاشك فى أهميتها لإرساء حكم القانون، إلا أنه فى حالة عدم الاتفاق على القضايا الأساسية، يصبح التداول بشأنها مجرد جدل أكاديمى. ولذا انتهى المؤتمر إلى شىء أشبه بالتعليق إلى أجل غير مسمى (Sine die)، وهذا هو السبب فى عدم صدور بيان مشترك عما انتهي إليه الاجتماع، والاكتفاء بالبيان الصحفى الذى أصدرته الحكومة النيجيرية.

ولكن، قبل ختام الاجتماع الثانى، قدم وفد الحكومة فى ٣ آيار/مايو، ما أسماه موقف حكومة السودان التنازلى بشأن قضايا الدولة والدين خلال الفترة الانتقالية (Sudan Government's Concessional Position on the Issue of State and Religion during the Interim Period) أثارت الورقة جدلاً واسعاً، وكانت، على الأقل، مشوقة

(interesting) ومن الواضح أن النظام بذل جهداً للوصول إلى اتفاق حول هذه النقطة، خاصة بعد أن لاحظ امتعاض النيجيريين (حتى المسلمين منهم) من موقفه المتشدد فى موضوع الدين. ولكن، مع هذا الموقف التنازلى أخفق النظام فى التخلص من طبعه المراوغ، إذ سعى لأن يأخذ بالشمال، ما قدمه باليمين. فالورقة، مثلاً، لم تتعرض للتناقض الفاحش بين القوانين القائمة وما جاء فى طرحها الجديد، ومثل هذه المراوغة لا تعين على الخروج من الطريق المسدود. تقول الورقة: السودان مجتمع متعدد العناصر، والأعراق، والثقافات، والأديان؛ والإسلام هو دين غالبية السكان، بينما يتبع المسيحية والعقائد الأفريقية عدد لا يستهان به من المواطنين. هذا النص أخذ حرفياً من المادة ١٦ من دستور نظام مايو (١٩٧٣)، وهو الدستور الذى ألغاه الترابى ليمهد بذلك لدستور "إسلامى يتفق مع متطلبات عهد الإمامة. وتمضى الورقة للقول بأن المواطنة هى أساس اكتساب الحقوق وتطبيق الواجبات فى السودان، ويقف كافة السودانيين على قدم المساواة فى المشاركة فى جميع الأنشطة الحيوية، وتكون المواطنة هى أساس الاضطلاع بالمسئولية السياسية. أوضحت الورقة أيضاً أنه "يحظر استخدام سلاح الإجبار فى موضوع الدين، كما يحظر فرض أى دين على أى مواطن. بالإضافة إلى ذلك، جاء فى الورقة أنه لن يصاغ أى تشريع يؤدى إلى إهدار تلك الحقوق أو الإجحاف بها، بينما تبقى الشريعة والعرف هما المصدران الأساسيان للتشريع. أكدت الورقة أخيراً أنه لن ترد فى الدستور أية إشارة للدين الرسمى للدولة، وأن الجنوب لن يخضع لأى عقوبات مستندة إلى الشريعة.

هذا النوع من التنازلات التى تبدو معقولة لمن يجهل طبيعة النظام، يهدف إلى تضليل الغافلين، أو ربما خداع الذين لا يعنيهم وضع اقتراحات الجبهة فى سياقها الصحيح، أو لا يدركون السياق التاريخى لقضية تديين السياسة فى السودان. فالذين يعرفون تأريخ أسلمه السياسة منذ عام ١٩٦٨ سيظنون محقين بأن هذه الاقتراحات تخص، بالتأكيد، بلداً آخر. ففى منتصف الستينيات من القرن الماضى أطاح الإسلاميون بقرارات لجنة الاثنى عشر الخاصة بجنوب السودان، بادعائهم أن "الخضوع لمشيئة الله تستلزم أن يكون دستور السودان دستوراً إسلامياً، وأن تُنسب الدولة لدين الإسلام. صحيح أنهم فعلوا ذلك بالتواطؤ

مع الأحزاب التقليدية، ولكن، أصبح لتلك الأحزاب رأى آخر فى الأمر بعد قرارات نيروبى وأسمرا. أما الآن فقد أصبح من الممكن أن يُغفل الدستور قضية الدين حتى وإن كان فى ذلك المخالفة لمشيئة الله، وكأن مشيئته تعالى أمر يقرره البشر حسب الأهواء والنزعات والظروف وعواصم الدول. وربما يقول من يحسنون الظن أن البشر يتغيرون، وأن الجبهة ليست استثناءً من هذه القاعدة، ولكن الواقع فى سودان الجبهة يجعل ذلك القول غير قابل للتصديق. فمثلاً، أكدت الورقة أنه لن يفرض أى دين بالقوة على المواطنين، فى الوقت الذى ينص فيه قانون العقوبات السودانى فى المادة ١٢٦، كما ألمحنا سابقاً، على أنه يعتبر مرتداً أى مسلم يهجر ملة الإسلام بالقول أو عن طريق القيام بأى تصرف صريح. كشفت أيضاً التقارير التى وثقها المراقبون المستقلون،(٨٦) ومن ضمنهم مراقبو حقوق الإنسان التابعون للأمم المتحدة، عن ممارسات قام بها النظام بعد سبع سنوات من وثيقة أبوجا التنازلية لا تتفق مع ما قالت به الوثيقة، كما تتعارض مع الشرائع الدولية المتعارف عليها، ومع أحكام الإسلام. مثال ذلك تحويل الشباب الجنوبيين فى الشمال والجنوب قسراً إلى الإسلام، وإرهاب القسس المسيحيين، وقهر المسلمين الذين يخالفون الجبهة الرأى حول الإسلام. جميع هذه الممارسات لم تعرفها أنظمة الحكم السابقة على اختلاف توجهها رغم جذورها الإسلامية. حديث النظام عن رغبته فى منع صدور أى تشريع ينتهك الحقوق الدينية للمواطنين يتسم بالنفاق، على أقل تقدير، خاصة والقضايا التى طرحها فى أبوجا قضايا مبدئية، لا تتعلق بنجاح مفاوضات أبوجا أو غير أبوجا. ولو كان النظام صادقاً فى التوجه نحو فعلها لفعل، كما فعل بالإشارة للمواطنة كأساس للحقوق والواجبات فى دستور ١٩٩٨، وكما ألغى الإشارة لدين الدولة فى نفس الدستور. وعلى أى، لاتكفى النصوص الدستورية وحدها ولا تعنى شيئاً، طالما ظلت القوانين التى تستمد من الدستور متناقضة معه، بل أساساً لشرعنة القهر. كما أن النظام، بإبقائه على الشريعة كمصدر أساسى للتشريع، يستطيع أن ينسب كل قوانينه الجائرة لتلك الشريعة، بالصورة التى يُعرَّف بها الشريعة. أما العرف (والذى تشير واو التتابع إلى استوائه مع الشريعة كمصدر أساس للتشريع)، فما وردت الإشارة إليه إلا للزينة، علماً بأن العرف، ليس بالضرورة هو العرف القبلى، بل هو

كل ما تعارف عليه الناس فى العادات والمعاملات. وللسودان أعراف فى السياسة، ليست بالأمر النُكر، ومع ذلك لا مكان لها فى الدستور أو القوانين المنبثقة عنه.

وبينما كان وفد النظام يعزف فى أبوجا على نغمة التنازلات التى قدمها لغير المسلمين، واظبت حكومة الخرطوم على مضايقة خدم الكنيسة، للحد الذى حرمتهم فيه حق تقديم العون لمجمعات النازحين، وقررت أن تقصر هذه المهمة على المنظمات الخيرية الإسلامية الموجهة من جانب النظام. ففى كانون ثان/ يناير ١٩٩٧ (أى بعد أربع سنوات من وثيقة أبوجا)، سنت الحكومة واحداً من أكثر القوانين إجحافاً بحقوق المسيحيين. نص ذلك القانون على اعتبار جميع الكنائس منظمات طوعية تقع تحت إشراف الإدارة المسئولة عن المنظمات غير الحكومية، تلك الدرجة من التجرؤ على المقدسات المسيحية لم يبلغها حتى قانون عبود حول الإرساليات التبشيرية الذى صدر فى الستينيات من القرن الماضى. الهدف من ذلك التشريع كان هو تمكين الحكومة من إحكام قبضتها على مصادر دخل الكنيسة وإدارتها، وعندما لا يطبق ذلك التشريع على المساجد، لا يتضح فقط الهدف منه، بل يتبين أيضاً روح التحيز الذى لا يمكن أن تجاهر به حكومة رشيدة يحاصرها العالم بتهمة الاضطهاد الدينى.(٨٧)

لكل هذه الأسباب لم تأخذ الحركة ورقة التنازلات بمعناها الظاهرى(face value) بل نظرت بعمق إلى وجه أصحابها، ثم قالت: لا ينبغى أن يكون للشريعة موضع فى الحياة السياسية للمجتمع، بل يجب قصرها على القوانين التى تسرى على المسلمين وحدهم، إن كان للسودان أن يبقى موحداً. أضافت، إن الشريعة، كما هى مطبقة اليوم، تشكل نظاماً قانونياً متكاملاً يتضمن مجموعة هائلة من القوانين العامة والخاصة، ولا يقتصر فقط على الجوانب العقابية. لهذا، فإن الانشغال بالحدود (والتى سيعفى الجنوب منها) يطمس معالم القضايا. وفى هذا المجال عدد وفد الحركة مجموعة من القوانين ذات الأصل الدينى ظلت سارية منذ عام ١٩٨٣ (برنامج نميرى لأسلمة القوانين). قال الوفد أيضاً أنه حين يمكن نظرياً إعفاء بعض مناطق السودان من تطبيق نصوص القانون الجنائى الإسلامى، إلا أنه من غير العملى أن يشمل ذلك الإعفاء المواطن الجنوبى غير المسلم الذى لا يعيش فيما

أسماه المنطقة الخالية من الشريعة Sharia free zone، أي في الجنوب. وتساءل الوفد، في النهاية، إن كان في مقدور الحكومة إعفاء الجنوبيين من تطبيق قوانين الشريعة الخاصة بإبرام العقود، والمعاملات مع البنوك، وبقية التشريعات الاقتصادية والاجتماعية؟ ومن بين التشريعات الاقتصادية، بلا شك، قانون أسلمة البنوك الذي لم يقدم عليه بلد عربي واحد، بما في ذلك المملكة العربية السعودية، ففي جميع الدول العربية تعمل البنوك الإسلامية مع البنوك التقليدية جنباً إلى جنب، بل إن المملكة العربية لم ترخص حتى عام ٢٠٠١ لأي بنك إسلامي للعمل في داخل المملكة وكانت المرة الأولى التي أخذت تتدارس فيه الأمر عندما تقدم الراجحي بطلب لإنشاء بنك إسلامي في ذلك العام. ولعل بعض التطورات الأخيرة لم تكشف فقط غلواء النظام، بل أيضاً نفاقه وتكذبه فيما يسمى أسلمة الاقتصاد.(٨٨)

مهما يكن من أمر، أثبتت الأحداث اللاحقة أن الحكومة لم تسع إلى أبوجا بهدف التفاوض للوصول إلى تسوية سلمية عادلة وشاملة، وإنما لإذكاء روح الفرقة في صفوف الحركة بالقدر الذي قد ينهي الحرب لصالحها. وقد أصابت الحكومة هذا الهدف عندما أفلحت في إغواء رئيس وفد الحركة، وليام نيون باني بالانضمام إليها. ولكن، كما ورد آنفاً، تلك فرحة لم تتم، إذ سرعان ما عاد وليام أدراجه، ثم لقي حتفه على يد واحد من أنصار مشار عقاباً له على عودته للحركة مرة أخرى.

أبوجا والمفاوضات الجانبية

شيء آخر يكشف عن سوء نوايا النظام، أو إن شئت عدم جديته في مفاوضات أبوجا، ذلك هو إشراعه الباب لعدد من المناقشات الجانبية مع أطراف النزاع. ففي آيار/ مايو ١٩٩٣، وأثناء انعقاد مؤتمر أبوجا، عقد النظام مشاورات في نيروبي مع مجموعة مشار التي كانت تشارك في ذلك المؤتمر. تلك المشاورات تناولت وسائل تحقيق السلام، الترتيبات الانتقالية؛ وهي نفس القضايا التي كانت مطروحة في مؤتمر أبوجا. وكان من المفترض أن يناقش الطرفان في ذلك الاجتماع أيضاً، موضوعي المشاركة في السلطة خلال الفترة الانتقالية، والدين والدولة، إلى جانب التنمية الاقتصادية في إطار سودان فيدرالي موحد، غير أن النتائج المعلنة بعد الاجتماع جاءت منقوصة. انحصرت النتائج فيما يلي:

١ـ اقتسام السلطة بين الجنوب والحكومة المركزية (ويعنى هذا، فى الواقع، انصهار التنظيم الجنوبى فى نظام الجبهة).

٢ـ تحقيق النمو الاقتصادى.

٣ـ مشاركة الجنوب فى الحكومة على المستوى القومى.

٤ـ إجراء استفتاء فى الجنوب.

أما حول الشريعة فقد اتفق الطرفان على الإبقاء عليها كمصدر للتشريع، مع منح الجنوب بعض الاعفاءات. تلك هى الخدعة التى رفضتها الحركة فى أبوجا، ولم تنطلِ، فيما يبدو، على من قنعوا بها، كما أثبتت الأحداث اللاحقة. لم يتم أيضاً أى اتفاق بين الطرفين حول، أو بالحرى لم ترد أى إشارة فى اتفاق نيروبى إلى، الفترة الانتقالية من حيث الأفق الزمنى. هذا أمر لا يُستغرب إذ أن الهدف من المفاوضات، كما عكست نتائجها، لم يكن أساساً هو إقامة سلام دائم، وإنما كان تعزيز موقف الحكومة بإيقاع المنشقين فى براثنها.

الاجتماع الجانبى الثانى يكاد يجعلك تستغرق فى الضحك، لولا تراجيديته. فخلال انعقاد مؤتمر أبوجا اتفق الرئيس البشير مع الرئيس اليوغندى موسيفينى على التوسط بينه وبين رئيس الحركة الشعبية لعقد اجتماع بينهما وجهاً لوجه وكان من رأى الخرطوم أن يتم ذلك الاجتماع بين دورتى انعقاد أبوجا للتعرف، كما قالت الخرطوم، على الأسباب التى دفعت الحركة لتقديم ورقة جديدة للنيجيريين تتحدث فيها عن وضع كونفدرالى خلال الفترة الانتقالية، وكأن ليس للموقف المتطرف الذى اتخذته الحكومة فى أبوجا بشأن الدين والدولة، وتلجلجها فى قضية حق تقرير المصير، أثر فى ذلك التحول. رفضت الحركة الدعوة لذلك اللقاء المباشر قبل اجتماع أبوجا الثانية، كما لم يرحب بها النيجيريون الذين رأوا فيها محاولة للقضاء على مساعيهم. فى نفس الوقت، أبلغ قرنق موسيفينى أن ذلك الاجتماع يشكل لطمة فى وجه الرئيس بابنقيدا، ولهذا يجد صعوبة فى المشاركة فيه. وبعد جهد من جانب الرئيس اليوغندى لإقناع زعيم الحركة باستكشاف المياه على الأقل، قبل قرنق الاجتماع مع على الحاج كمبعوث للرئيس السودانى، شريطة أن لا يعتبر ذلك

الاجتماع بديلاً لاجتماعات أبوجا. تم الاجتماع في عنتبي في مقر الرئاسة في ٢٣ شباط/ فبراير ١٩٩٣، وأبلغ فيه موسيفيني على الحاج، أنه لا يشجع المسارات المتوازية في مثل هذه القضايا، كما أوحى لمبعوث الرئيس السوداني بضرورة الالتزام بعملية أبوجا حتى تكمل مسارها. ولعل قرنق فاجأ على الحاج بقوله أن تحقيق السلام في السودان لن يتم إلا باشتراك كافة أطراف المعارضة في المفاوضات، كما باغت على الحاج قرنق بقوله: نحن لا نتحدث إلا مع الذين يحملون السلاح. ولا شك، أن المعارضة الشمالية، بعد ذلك القول المنذر، أخذت القول على محمله الظاهري، وحملت السلاح.

في ظل تلك الظروف ما كان للحرب إلا أن تزداد احتداماً، لاسيما وقد تزايدت ظنون الحكومة بأن النصر قريب. شجعها على ذلك الظن نجاحها في بث الفتنة بين الجنوبيين، وتحويل الحرب إلى حرب جنوبية ـ جنوبية. اعتماداً على تلك الظنون، أعلن النظام أنه بحلول نهاية عام ١٩٩٤، سيسحق الجيش الشعبي إلى شظايا. وفي حساباته تلك، تجاهل النظام القوى المعارضة الأخرى في التجمع تجاهلاً كاملاً بحسبانها قوى مستهلكة عديمة النفع. ثم جاء وذهب الموعد الذي ضربته الحكومة للنصر، دون أن يفقد الجيش الشعبي زمام المبادرة، أو ينتهي إلى شظايا. وكما يقول هنري كيسنجر عن حرب العصابات: إن خسر الجيش النظامي معاركه في القضاء على العصابات (guerillas) فهو لم ينتصر، وإن بقيت العصابات تحارب رغم كل هزائمها، فهي المنتصر.(٨٩) هذا الدرس الذي وعاه كيسنجر من حرب فيتنام، لم يعه الرئيس البشير إلا بعد الحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١. ولكن قبل وصوله لذلك الوعي، ظل البشير، مثَلَه في ذلك مثل الجنرال غوردون قبله، يعلن أنه سيواصل إلى ما لا نهاية إرسال الكتائب تلو الكتائب تجاه الجنوب إلى أن يقضي على قرنق. ويحدثنا التاريخ أن ما لا نهاية غردون كانت قصيرة جداً. أما عبارة على الحاج التي صور فيها المعارضة العزلاء ككم مهمل، فقد تحولت إلى نبوءة حققت ذاتها بذاتها. فالحرب منذ ذلك التاريخ لم تعد تقتصر على مناطق الحرب التقليدية (الجنوب، وجبال النوبة، وجنوب النيل الأزرق)، بل امتدت إلى الشرق حيث تجمعت كل قوى التجمع العسكرية في ظل قيادة موحدة، قائدها العام هو قرنق. أمر عجب، ولكن عجائب السودان لا تنتهي.

مبادرة السلام التى أطلقتها دول الإيقاد[٩٠] تختلف كثيراً عن المبادرات التى سبقتها لأسباب حاسمة. فأولاً أُعلنت المبادرة فى اجتماع لرؤساء الإيقاد عُقد خاصة للتشاور فيما بينهم حول إعادة الاستقرار لدول المنطقة التى تنتظمها الإيقاد حتى تتوجه جهود أهلها وحكوماتها نحو التنمية. ثانياً تضم دول الإيقاد أكثر الدول المجاورة للسودان تأثراً بالحرب (أثيوبيا، إريتريا، كينيا، يوغندا)، خاصة فيما يتعلق بضغوط اللاجئين على الاقتصاد الهش لهذه الدول. ثالثاً جاء الطلب لتدخل المنظمة فى المشكل السودانى مباشرة من الرئيس البشير اثناء انعقاد ذلك الاجتماع، وكان ذلك بعد ثلاثة أشهر من انهيار المبادرة النيجيرية. رابعاً استجابت الحركة للمبادرة بسرعة فائقة، خاصة لأهمية أغلب هذه الدول لجنوب السودان، فى الحرب أو السلم، وللدور المحورى الذى يلعبه بعضها فى تسهيل ودعم العمل الإنسانى فيه. وباستجابة الرؤساء لطلب البشير عهدوا لأربعة منهم (رؤساء أريتريا، أثيوبيا، كينيا، أوغندا) بمتابعة الأمر، واتفق الأربعة على اختيار كينيا كرئيس للمجموعة. وبعد مضى أربع سنوات من بدء المبادرة، انضمت جيبوتى إلى الدول الأربع.

فى الفترة ما بين آذار/ مارس إلى أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤، عُقدت أربعُ دورات رسمية للمفاوضات اشتركت فيها كل من حكومة الجبهة، والحركة الشعبية، وجماعة مشار ـ أكول. تلك اللقاءات الابتدائية أفادت الوسطاء كثيراً على الإبانة عن جوهر الخلاف وأس المشكل، مما جعلهم يُقدِمون على ما لم يَقدِم عليه وسيط من قبل: وضع خارطة تهدى السراة فى ليل السلام المعتم. (a peace road map) وكان للرئيسين أفورقى وزيناوى الفضل فى ابتداع هذه الفكرة التى نالت ترحيباً من زميليهما موى وموسيفينى. هذه الخارطة عرفت فيما بعد بإعلان المبادئ (IGAD Declaration of Principles, DOP)، ولكن قبل أن يفصح الوسطاء عن إعلان المبادئ قال وفد الحكومة، على لسان رئيسه محمد الأمين خليفة فى الاجتماعات التمهيدية: لا، لمسألة حق تقرير المصير[٩١]، ولا لمسألة إجراء الاستفتاء، وبقاء السودان متحداً، وبقاء الشريعة مع العرف، مصدرين للتشريع. كما دعا وفد الحكومة إلى قيام فترة انتقالية يشارك فى الحكم خلالها خصماؤها (الذين يحملون السلاح) من أجل

استعادة الثقة، وإرساء المؤسسات الحكومية والإدارية، وإعادة التأهيل والبناء. وكما هو متوقع، اتخذت الحركة موقفاً نقيضاً من مقترحات النظام، فبعد تأكيدها على الالتزام بوحدة السودان، وبالحل السلمي للصراع، أوضحت أنه من المستحيل فرض الوحدة، بل لابد من تحقيقها طواعية خلال ممارسة أهالي جنوب السودان، وجبال النوبة، وجنوب النيل الأزرق، لحق تقرير المصير، على أن تسبق ذلك فترة انتقالية تحت إشراف دولي، حددتها بعامين. ذلك التباين في رؤى الفريقين، أضفى مصداقية على حدس الوسطاء بأن الحوار في مثل هذه الظروف سيصبح حوار طرشان، ولهذا هدتهم حكمتهم إلى ضرورة وضع إطار عمل مؤسسي للحوار، إن كان للحوار أن يمضي بطريقة منهجية نحو غايات محددة. كان الرؤساء في غاية الوضوح عندما قالوا لأطراف النزاع أن خيارهم (خيار الوسطاء) الأول هو وحدة السودان، إلا أن إرساء دعائم الوحدة، كما ذكروا، يتطلب الأخذ بمعايير جديدة. تلك هي المعايير التي ضمنت في إعلان المبادئ، وكانت تلك هي المرة الأولى التي يُجابِه فيها الوسطاء طرفي النزاع بتفصيل واف عن مقومات الوحدة بدلاً عن ترداد التعبير المنهوك عن وحدة السودان وسلامة أراضيه دون تبيان لمقومات تلك الوحدة. ففي تقدير وسطاء إيقاد، ينبغي أن تقوم الوحدة على الاعتراف الكامل بالتنوع العرقي والتعدد الثقافي والديني، واحترام سيادة القانون، والالتزام بكل المبادئ المتعارف عليها حول حقوق الإنسان العالمية، والتوزيع العادل للثروة، والفصل بين الدين والسياسة. وإن تعذر على النظام القائم في السودان قبول تلك المبادئ، ينبغي عليه الاعتراف بأن من حق الجنوب ممارسة حق تقرير المصير، دون استثناء لأي خيار يمكن أن تفضي له هذه الممارسة.

ويرى بعض المحللين(٩٢) أن وساطة الإيقاد كانت مؤهلة لأن تلعب دوراً حاسماً في حل المشكل السوداني لأنها أولاً، نجحت في حشد فريق قوي من الوسطاء على درجة عالية من الإلمام بجوانب الصراع. ضم ذلك الفريق رؤساء دول كان لثلاثة منهم خبرة طويلة في النضال المسلح (رؤساء أرتيريا، أثيوبيا، يوغندا)، وتلك مزية تجعلهم أكثر إدراكاً من غيرهم لديناميكية النضال المسلح ضد الأنظمة القائمة. ثانياً، كان الجميع راغباً في إيجاد حل لأزمة اللاجئين التي نتجت عن ذلك الصراع وأثرت تأثيراً مباشراً على بلادهم. ثالثاً:

عاش زعيما اريتريا واثيوبيا في السودان، ولذا كانا على علم تام بحقيقة الأسباب التي أدت إلى ذلك الصراع. رابعاً: يرجع اهتمام الرئيس الكيني، موى بالصراع في السودان إلى الستينيات عندما كان مُكلفاً بمتابعة الشأن السوداني في عهد الرئيس الراحل جومو كينياتا. خامساً: سادت روح جديدة، في فترة ما بعد الحرب الباردة، حول حل النزاعات بالطرق السلمية، كما تواترت اتهامات عديدة ضد الحكومة السودانية باعتبارها دولة راعية للإرهاب الدولي والإقليمي، ولربما دفع هذا الاتهام الحكومة للتماشي مع أي مساع للحل السلمي، وإلا اعتبرت مناوئة للتيار السلمي المتنامي، أو غدت في مخيلة الجميع دولة مارقة.

أول اجتماع غير رسمي لرؤساء الإيقاد تم في كمبالا، يوغندا في ٦ تشرين اول / نوفمبر ١٩٩٣وقرروا فيه، إلى جانب اعتماد إعلان المبادئ، تكوين لجنة وزارية دائمة (وزراء الخارجية) للقيام بوضع جدول أعمال للمفاوضات، كما دعوا الحركة الشعبية للتنسيق مع جماعة مشار للاتفاق على موقف موحد بالنسبة لقضية الجنوب. واستجابة لتلك الدعوى وقع قرنق مع مشار اتفاقاً في ٦ كانون ثان/ يناير ١٩٩٤، بعد محادثات أطلق عليها اسم "وساطة داخل الوساطة، تضمن ما يلي:

١ـ التفاوض في وقف إطلاق النار باشتراك جميع أطراف الصراع على أن تتم مراقبته عبر إشراف مراقبين محايدين.

٢ـ ممارسة حق تقرير المصير وذلك عن طريق إجراء استفتاء في جنوب السودان، وجبال النوبه، وكافة المناطق المهمشة الأخرى.

٣ـ اتخاذ ترتيبات انتقالية تتفق عليها الأطراف وتسبق إرساء الترتيبات الدائمة.[٩٣]

في نفس الوقت كان النظام منقسماً على نفسه حول المبادرة، ولعله، هو الآخر، كان في حاجة إلى وساطة داخل الوساطة. فبينما كان مجلس الوزراء، يدعم مبادرة السلام نظراً للتقلب المستمر في موازين القوى على أرض المعركة، وللانتصارات العديدة التي حققها الجيش الشعبي، آثر المتعصبون في المجلس الأربعيني المهيمن على النظام، مواصلة

الحرب. ولربما يفسر هذا، المواقف المتناقضة للنظام فى محادثات أبوجا، وفى الإقبال على إعلان المبادئ فى مبادرة الإيقاد. ولكن، فى ظل الاتهامات المتزايدة للنظام برعاية الإرهاب الدولى، لم يكن النظام راغباً فى تعقيد تلك الصورة بالتمرد ضد مفاوضات السلام التى دعا لها، ابتداء، رئيسه. تلك الحرب الأهلية الجبهوية استغرقت ثلاث سنوات من بدء عملية الإيقاد، قبل أن يعلن النظام موافقته على إعلان المبادئ. على أن تلك الموافقة لم تجئ إلا بعد واقعتين هامتين: الأولى هى إقصاء محمد الأمين خليفة وعلى الحاج من الوفد لقبولهما المشاركة فى اجتماع نوقش فيه موضوع حق تقرير المصير. وحسبما جاء فى رواية مؤرخ سياسى،(٩٤) اتهم الجانب المتشدد فى النظام الرجلين بالتآمر مع أهلهم الأفارقة على تدمير العروبة(٩٥)، لذلك، تم استبدالها باثنين من أكثر عناصر الجبهة تشدداً فى تلك المرحلة: نافع على نافع وغازى صلاح الدين. الواقعة الثانية والتى ارتعد لها الحضور، هى إعلان غازى فى المؤتمر الرابع للإيقاد (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤)، لأربعة من وزراء الخارجية الأفارقة المسيحيين، عن دور الجبهة التبشيرى فى أفريقيا، مما أشرنا إليه آنفاً. لم يكتف الزعيم الجبهوى بتلك العبارة المثيرة، بل أضاف بجرأة فائقة أن إعفاء الجنوبيين من تطبيق الحدود ليس حقاً لهم، وإنما هو تنازل من جانب الجبهة. ولا شك فى أن أى مسلم حقيقى سيعتبر تلك الإفادة ضرباً من الهرطقة، فإعفاء غير المسلمين من الحدود هو حق تكفله الشريعة، ولكن يبدو أن الشريعة، حتى بمعناها المنقوص، أصبحت فى عهد الجبهة أداة من أدوات السياسة. وعلى كل، ليس هذا هو الذى يبعث على الارتعاد، أشد وقعاً أنه بعد ثلاثة عقود من تحرير أفريقيا من الاستعمار، وإنشاء منظمة الوحدة الأفريقية، ما زال فى العالم أمثال كوتز (Kutz)فى قصة جوزيف كونراد قلب الظلام (Heart of Darkness)، يتوهمون أن الله قد نوّر قلوبهم ليضيئوا قلب القارة المظلمة. لهذا، لم نندهش عندما أعلن وزير البحث العلمى الكينى، ورئيس الاجتماع زاكرى أونيونكى، بعد استماعه لكلمات الغازى صلاح الدين، فض الاجتماع على الفور.

مع ذلك، واصلت لجنة الإيقاد مساعيها مع النظام لحثه على استمرار المحادثات، وطالبت اللجنة الوزارية بصياغة جدول زمنى للتفاوض حول القضايا التى لم يشتجر حولها

خلاف، وإرجاء تلك المختلف عليها. وفق هذا التوجيه بدأت المفاوضات من جديد، إلا أنه كان من الصعب بمكان التطرق إلى أية قضية ذات أهمية، لذلك، اقتصر الحوار فى اللقاءات الأولى على قضية المراقبين، والذين كان النظام يعترض على وجودهم على أى مستوى لأن القضية فى نظره قضية داخلية. تلك مُزحة رديئة عندما تطرح على أربعة رؤساء لدول خارجية يتداولون فى أمر "القضية الداخلية. وكان رؤساء الإيقاد على يقين كامل بضرورة إشراك مراقبين دوليين فى المفاوضات، وبسبب إصرارهم انفتح الطريق أمام دول أمريكا الشمالية وأوروبا للانضمام إلى المفاوضات كأصدقاء لمنظمة الإيقاد. ضم ذلك الفريق، ممثلين لسبع دول فى البداية: كندا، ألمانيا، هولندا، إيطاليا، النرويج، المملكة المتحدة، الولايات المتحدة.

مع قبولها الظاهرى لإعلان المبادئ ومشاركة المراقبين الدوليين فى المفاوضات، سعت الحكومة لتقويض المبادرة التى دعت إليها أساساً، باللجوء إلى وسطاء جدد من الدول والمنظمات التالية: جنوب أفريقيا، ماليزيا، هولندا، النرويج، موزمبيق، وفى إحدى المراحل، حاولت إدخال مجلس الكنائس العالمى على الخط. كما ظهر الرئيس كارتر مرة أخرى على ساحة الأحداث، ولكن هذه المرة بتوجه مختلف. ناشد كارتر كلا الطرفين إعلان وقف محدود لإطلاق النار بهدف تمكين مركز كارتر فى اتلانتا من الاضطلاع بحملة فى الجنوب للقضاء على الدودة الغينية. وبالفعل وافق الطرفان على وقف إطلاق النار الفنى المؤقت. ولكن، بانتهازيته المعروفة سعى النظام لتحويل وقف إطلاق النار الفنى إلى وقف شامل لإطلاق النار، مع علمه أن الوقف الشامل لإطلاق النار، طبقاً لإعلان المبادئ الذى أعلن الالتزام به، يأتى فى أسفل القائمة بعد الاتفاق على المبادئ والخطوط العامة للتسوية السياسية، أى أنه مواز ومتعاقب (Parallel and sequential) مع محددات أخرى. وجلى أن كارتر لم يعط اعتباراً كافياً لإعلان المبادئ، بل عبر عن رأى مخرب لمبادرة الإيقاد وإعلان مبادئها. قال أن الإصرار على موضوع العلمانية يستفز الحكومة، وبالتالى لامعنى للإصرار عليه. ذلك الموقف يمثل انحرافاً كبيراً عن موقفه خلال جهود الوساطة التى قام بها بين الطرفين فى كانون أول/ ديسمبر ١٩٨٩ فى نيروبى.

وعندما فشلت الحكومة فى تَبَضُعها الدولى لجذب وسطاء جدد، عادت لمائدة الإيقاد لتدهش الصديق والعدو على حد سواء. أكدت رفضها لمجمل الخيارات الأولى المفضية للوحدة، وطالبت الوسطاء بالذهاب على الفور إلى موضوع الفترة الانتقالية وحق تقرير المصير. وهكذا استأنفت الحكومة المفاوضات لا لتعزيز الوحدة (التى ظلت تزعم أن لا بديل لها) ، بل لوضع شروط الانفصال، ومقومات التعايش بين الطرفين خلال الفترة الانتقالية. أمر عجب، أن تذهب الحكومة التى كانت تقول أن لا معدى عن الوحدة، إلى القول بأن تذهب تلك الوحدة إلى الجحيم، إن كان ثمنها هو مشاركة الأحزاب الأخرى فى الحكم، أوتجميد الشريعة إلى حين البت فيها فى مؤتمر دستورى جامع. أعجب منه أمراً، قبولها ممارسة الجنوب لحق تقرير المصير، الأمر الذى وصفت قبول عضوين من أعضائها له بالخيانة، ورأت فى قبولهما له تدميراً لعروبة السودان. وكأنا بتلك الحكومة تحمل اليوم معاولها، هى الأخرى، لتدمر العروبة. عند هذه النقطة بالذات، قدمت الحركة فى تشرين أول/ أكتوبر ١٩٩٧ خطة السلام ذات النقاط السبع، (Seven-Point Peace Plan) التى أدت إلى إرباك الحكومة، وأثارت حيرة التجمع. ضمت النقاط السبع ما يلى: مطالبة الحكومة بتأكيد قبولها التام لإعلان مبادئ الإيقاد؛ فصل الدين عن السياسة خلال الفترة الانتقالية ما عدا فى مجال الأحوال الشخصية؛ حظر وضع أى سياسات وصوغ أى قوانين ذات أصل دينى فى المجال العام؛ قبول التعددية السياسية كأساس ملائم للحكم؛ كفالة حق تقرير المصير لشعب جنوب السودان ولشعبى جبال النوبة وجنوب النيل الأزرق الجنوبى، وتخييرهما فى نهاية الفترة الانتقالية بين الاستقلال أو البقاء ضمن السودان الموحد؛ قيام فترة انتقالية لمدة عامين؛ استناد الحكم فى الفترة الانتقالية على أسس كونفيدرالية؛ مشاركة التجمع فى الحكومة المؤقتة؛ وعند الاتفاق السياسى على الشروط أعلاه يتم إعلان وقف شامل لإطلاق النار.

لم تجد الحكومة شيئاً تفعله حيال تلك المقترحات غير استغلال طرح الخيار الكونفدرالى واتهام الحركة بأنها تمهد به للانفصال. كما صورت ضم منطقتى جبال النوبة وجنوب النيل الأزرق إلى مشروع حق تقرير المصير وكأنه اغتصاب لأرض شمالية، علماً بأن هذه

الأرض التى ستغتصب عبر ممارسة حق تقرير المصير هى أرض لاسلطان للنظام على أكثرها، بل تسيطر عليها قوات من أهلها أصبحوا جزءاً لا يتجزأ من الحركة. يومذاك، خرج على عثمان محمد طه على التلفاز ليذيع على أهل السودان سراً خطيراً، ويكشف لهم عن مؤامرة دُهيماء، وكان يحمل الخارطة التى تقدمت بها الحركة لتحدد المناطق التى ستشملها ممارسة حق تقرير المصير. حقيقة الأمر، لم يكن السودان أو البيضان فى حاجة لذلك الكشف المبين، إذ أن الحركة ظلت تردد حديثها على منح حق تقرير المصير لأهل تلك المناطق فى كل محفل، بما فى ذلك المؤتمر الأول للتجمع فى أسمرا (١٩٩٥). أثار الاقتراح أيضاً حفيظة الصادق المهدى لأنه شمل مناطق فى كردفان وجنوب النيل الأزرق تُشكّل، فى اعتقاده، مناطق نفوذ مقفول لحزب الأمة. وإلى جانب حملات بث الرعب فى النفوس حول أهداف الحركة "الاغتصابية، أعلنت الحكومة رفضها لإشراك التجمع فى الفترة الانتقالية، لأنها، حسب قولها، لم تَسعَ إلى وساطة الإيقاد لتفكيك نظام حكمها وإنما لحل مشكلة الجنوب وإنهاء الحرب. غاب عن أذهان قادة الجبهة أنه ربما كان فى تلك الاقتراحات سبيل لاتفاق تاريخى، ولكن أفات النظام على نفسه تلك الفرصة، ثم عاد بعد بضع سنوات يطرق كافة الأبواب فى العواصم العربية والإسلامية للتوسط لدى التجمع، باسم العروبة مرة، وباسم الإسلام مرة[٩٦] أخرى، وبأسلوب لا يخلو من الخفة والتسطيح والاستهتار فى كل المرات.

ما الذى ابتغته الحركة بذلك الطرح؟ أرادت، فيما نرى، تحقيق ثلاثة أشياء بعرض نقاطها السبع. أولاً، شرح ما تعنيه بتعبير العلمانية الذى طالما أثار الارتباك والحيرة. ثانياً، تهدئة مخاوف أعضاء الحركة من غير الجنوبيين الذين حاربوا جنباً إلى جنب مع الجنوبيين (النوبة والإنقسنا)، والتأكيد لهم أن الحركة لم تغفلهم فى مفاوضاتها، كما لا تريد أن تقرر مصيرهم نيابة عنهم. ثالثاً، تأكيد موقف الحركة الوطنى (وليس فقط الإقليمى) بأنها تناضل أيضاً من أجل الديموقراطية التعددية وحق قوى التجمع الأخرى فى المشاركة فى عملية التحول السياسى. ولربما أرادت الحركة أيضاً دحض مزاعم النظام بأن التعددية ستتحقق عبر تحالف مقفول بين النظام والحركة. هذه الخطة ما كان ينبغى أن تثير الحيرة

بين فصائل التجمع، لو أوضحت الحركة مسبقاً للتجمع أن طرحها لخيار الكونفدرالية، فى تلك المرحلة، كان طرحاً تكتيكياً. وبالتأكيد ليس هناك أى مبرر للقلق من الخيار الاتحادى الكونفدرالى من الناحية المبدئية لأنه واحد من الخيارات المفتوحة للجنوب عند ممارسة حق تقرير المصير حسب قرارات أسمرا. كما أن مناداة الحركة بالاتحاد الكونفدرالى كملجأ أخير إزاء رفض الحكومة للشروط القَبلية التى حددها إعلان المبادئ لتأسيس الوحدة (فصل الدين عن السياسة، اللامركزية، حقوق الإنسان، مشاركة كل الأطراف فى الفترة الانتقالية) هو خيار أفضل من الانفصال. لهذا فإن كان هناك مدعاة للوم، لتوجب توجيهه إلى المتسبب الحقيقى فى تقطيع أوصال السودان، ألا وهو النظام الذى وضع وحدة السودان فى كفة، ومشروعه الأيديولوجى فى الكفة الأخرى. على أن المشكلة الكبرى هى أن شريحة لا يستهان بها من متعاطى السياسة فى الشمال، يتداعون دوماً إلى قراءة ما بين السطور دون أن يقرأوا السطور، ويتعلقون بأهداب النتائج، دون أن يتمعنوا فى الأسباب، هذا إن أحسنا الظن بهم.

على المستوى السياسى أفلحت مبادرة الإيقاد فى تحديد صوى لحل النزاع لا يستطيع أحد تجاوزها. ولعل هذا هو السبب الذى جعل التجمع يرحب بإعلان المبادئ ويعلن تبنيه لها، دون أن يكون شريكاً فى المحادثات التى تبعتها. أما على المستوى الدولى فقد نجحت المبادرة نجاحاً كبيراً فى جذب انتباه المجتمع الدولى، إذ احتشد حول البلدان السبعة الأصدقاء لمبادرة الإيقاد عدد كبير من الدول الأوروبية بهدف تعبئة العون، ليس فقط لدعم عملية السلام، وتوفير الإغاثة فى ظروف الحرب، بل أيضاً لإعادة التأهيل بعد انتهاء الصراع. هذه المجموعة تحولت فيما بعد إلى منتدى شركاء الإيقاد (IGAD Partner's Forum- IPF) وسعت مصر جاهدة إلى الانضمام لتلك المجموعة، وتحقق لها ذلك.

من جهة أخرى، تدافعت الهيئات التابعة للأمم المتحدة للانضمام إلى تلك المبادرة، فمثلاً يسرت اليونسكو، ضمن برنامج ثقافة السلام الذى تضطلع به، عدداً من الندوات للتعصيف الفكرى (brain-storming) بهدف تعميق فهم الأطراف للقضايا المطروحة وتداعياتها. الندوة الأولى انعقدت فى برشلونة بتمويل من برنامج الأمم المتحدة للتنمية

(UNDP) فى أيلول / سبتمبر ١٩٩٥، كما انعقدت الثانية فى لاهاى فى ٢٠ آيار/ مايو ١٩٩٦، بدعم مشترك بين نفس المصدر والحكومة الهولندية. وشارك فى الندوة الثانية خبير التفاوض الدولى، البروفيسور روجر فيشر، أستاذ إدارة الصراعات فى جامعة هارفرد.(٩٧) اندهش فيشر كثيراً من الأسلوب الأخوى الذى ساد العلاقة بين الخصوم، خاصة فى اللقاءات الاجتماعية، رغم حدة الاختلافات التى كانت تطغى على النقاش فى الاجتماعات. قال لهذا الكاتب أنه قلما رأى مثل هذا التسامح بين أطراف النزاع فى كل الاجتماعات التى نظمها، إذ لم يكن أولئك المتنازعون يتبادلون حتى التحية فيما بينهم. وروى كيف استبد الغضب بأحد المتفاوضين من خصمه فى واحدة من جلسات إدارته لصراع فى أمريكا اللاتينية، فأخرج غدارته. ذلك، بلا شك، أحد الوجوه التى تميز الشخصية السودانية، والذى يثير دوماً إعجاب الأطراف الخارجية، وربما عجبهم. فهؤلاء كثيراً ما يتساءلون عما الذى يجعل هؤلاء المتسامحين عاجزين عن التمتع بأدنى درجة من التسامح الفكرى عندما يقبلون على حل مشاكلهم الحيوية الوجودية؟ ومن المؤسف أن الوكالات التابعة للأمم المتحدة قصرت تلك الحوارات على طرفين رضوخاً لإرادة النظام، رغم أن للأطراف الأخرى المعزولة دوراً مباشراً فى صنع السلام والديموقراطية. وإزاء إصرار الحركة على تمثيل التجمع فى تلك اللقاءات، قبلت الأمم المتحدة فى النهاية اشتراك تلك الأطراف فى تلك العملية على نحو ملتف. ففى مذكرة للممثل المقيم لبرنامج الأمم المتحدة للتنمية ورد ما يلى: إن استمرار الحوار بنجاح بين جميع طوائف الأمة يتطلب إشراك كافة قطاعات المجتمع السودانى فى هذه العملية بصورة فردية وبدون الإعلان عن الانتماء لأى منظمة أو هيئة معينة.(٩٨) مرة ثانية نجحت الخرطوم فى لىّ ذراع الأمم المتحدة المطواعة، لعزل أحزاب المعارضة (باستثناء الحركة) عن المشاركة فى عملية السلام حتى على مستوى الحوار الفكرى، كما كشفت عن التناقض البليغ، إن لم يكن النفاق البالغ، فى مزاعمها اللاحقة حول ضرورة الحوار مع الأحزاب الشمالية.

عملية الإيقاد لم تكن مثالاً للكمال، فقد ثارت، بحق، تساؤلات عديدة حول قدرات الأمانة العامة للمبادرة فى التعامل مع صراع بكل ذلك التعقيد. وذكر أحد أعضاء المجموعة التى كانت تولى الإيقاد بالنصح(٩٩) أن هياكل المبادرة نفسها أعاقت الوصول

إلى أي حل. كانت الاجتماعات، مثلاً، تقتضى مشاركة أربعة من وزراء الخارجية، بكل ما يعنيه ذلك من تعقيدات الحضور وضغط الزمن عليهم. نتيجة لذلك كانت دورات الحوار قصيرة جداً نظراً لانشغال الوزراء الدائم بقضايا أخرى. وكما هو متوقع لم يترك قِصر دورات المفاوضات فسحة ملائمة من الوقت لاستقصاء المواقف بالعمق اللازم. إلى جانب ذلك، اتهم نفس المصدر الأمانة العامة لمبادرة الإيقاد بعدم الكفاءة الإدارية، كما أضاف أن الخلافات بين الوسطاء حول "جهود الوساطة ومناهجها لم يعن على إحراز تقدم ملحوظ. وبينما نتفق مع المعلق على رأيه حول قلة كفاءة السكرتارية، إلا أن إشارته لتعارض وجهات نظر الوسطاء حول مناهج الإقبال على صنع السلام تفتقر إلى الدليل العملي. والحق يقال، أنه رغم الخلافات التي نشبت بين هذه الدول (أثيوبيا، اريتريا) إلا أن رأيهم كان متحداً حول قضية السلام في السودان، وظلوا جميعاً يستهدون فى وساطتهم بإعلان المبادئ منذ إقراره في عام ١٩٩٤.

بعد مجاعة بحر الغزال المفجعة، كما أشرنا من قبل، ازداد يقين بعض أعضاء منتدى شركاء الإيقاد، خاصة الأوروبيين منهم، بأن السلام وحده هو الذى يوفر المناخ المناسب لمعالجة أزمات إنسانية بتلك الأبعاد. وبالتالى، ربما دون قصد منهم، وقع هؤلاء الشركاء في فخاخ الخرطوم عندما أخذوا ينادون بوقف شامل وفورى لإطلاق النار على كل الجبهات. هذا الموقف، كما نعرف الآن، يمثل خرقاً لإعلان المبادئ الذى رهن وقف إطلاق النار الشامل بالوصول إلى تسوية سياسية. بعض آخر من الشركاء الأوروبيين أخذ يحث الحركة على مناقشة شروط الانفصال بهدف حل مشكلة الجنوب، وإنهاء المآسى الإنسانية فيه، بدلاً عن تعليق تلك القضية بقضايا أخرى تزيدها تعقيداً. وشجع على التوجه الأخير مساندة بعض المثقفين الجنوبيين الذين صدَقوا دعاوى النظام بقبوله مبدأ ممارسة الجنوب لحق المصير دون استثناء لأى خيار، أو أرادوا امتحان النظام للكشف عن مدى صدق دعاواه تلك. ولا شك فى ان بعض هؤلاء كان يتوجع من معاناة أهله فى الجنوب، كما كان من بينهم من اتخذ مأساة بحر الغزال تكأة للانتقاص من الحركة واتهامها بالتلهى بقضايا لا تعنى الجنوب (قضايا الجماعات المهمشة خارج الجنوب، والديموقراطية التعددية)، في الوقت الذى يتضور فيه أهل الجنوب جوعاً. لم يكن لتلك الاتهامات مبرر

البتة لسببين، فأولاً كانت الحركة هى أول من دق ناقوس الخطر حول مجاعة بحر الغزال عن طريق الاتصالات المباشرة التى قام بها زعيمها مع الأمم المتحدة، والولايات المتحدة، ودول منتدى الشركاء. وثانياً، إن كان نظام الجبهة قد قبل حقيقة منح الجنوب حقه فى تقرير مصيره، فإن ذلك لم يتحقق بناءً على نصائح العواصم العالمية البعيدة، أو جهود الغالبية العظمى من المثقفين الجنوبيين الجاحدين، وإنما عبر كفاح الحركة المتواصل والمستميت، والذى كلفها غالياً. صحيح كان لبعض هؤلاء المفكرين إسهام حقيقى وهام فى إجلاء قضية الجنوب للعالم عن طريق الإعلام والجهود الدبلوماسية، إلا أنه صحيح أيضاً أن عدداً آخر منهم لم يحرك ساكناً طوال ستة عشر عاماً من النضال والمقاومة. بالإضافة إلى ذلك، قلما استذكر هؤلاء أن أهم الانتصارات التى حققتها الحركة خلال ستة عشر عاماً لم تكن محصورة على جبهة القتال فحسب، وإنما أيضاً فى مجال بلورة الرؤى والأفكار عندما نجحت فى غرس مفاهيم السودان الجديد، حق تقرير المصير، عدم إستغلال الدين فى السياسة، فى طوايا الخطاب السياسى الشمالى.

رفضت الحركة مقترحات الشركاء، وأكدت أنها لن توقف إطلاق النار، إلا فى المناطق المتضررة من المجاعة، ريثما تتم إغاثة المتضررين، وحتى تتمكن الجهات المانحة من الوصول إلى هؤلاء عبر ممرات آمنة. أما بالنسبة لوعد النظام منح الجنوب حقه فى تقرير المصير، والذى انطلى على الشركاء، قالت أنه لن يكون أحسن مما أطلقته الجبهة من وعود من قبل. ذلك ظن، كما قالت الحركة، تسنده تجارب عديدة، بدءاً من اتفاق فرانكفورت، ومحادثات أبوجا، وما أطلق عليه اسم السلام من الداخل، وانتهاءً بقبول، ثم النكوص عن، إعلان مبادئ الإيقاد. لكل هذه الأسباب، أبلغت الحركة الشركاء الذين أزعجتهم المآسى الإنسانية، أن السعى من أجل السلام سيقود إلى طريق مسدود، حسب التجارب المكرورة، إن لم يصحبه ضغط متواصل على النظام المغتر بذاته. وبالطبع، لم تكن الحركة تؤمل كثيراً فى أن يتحول النظام بين عشية وضحاها إلى نظام رحيم ذى قلب كبير، ولكنها كانت تتوقع أن يكون أكثر وعياً بمصلحته، إن أراد أن يكون للتيار السياسى الذى يمثله مكان على الساحة السياسية.

من بين الشركاء كانت الولايات المتحدة والنرويج، هما أكثر الدول إدراكاً لخريطة السودان السياسية، وإلماماً بجذور مشاكله، ولربما كان للمنظمات الطوعية المهمومة بقضية السودان فى البلدين أثر على موقف الدولتين. فى حين ظلت حرب السودان بالنسبة للشركاء الآخرين مجرد حريق غاب يسهل إطفاؤه، وليس صراعاً يضرب بجذوره فى الأرض. مثل هذه الصراعات لا تسوى إلا على نحو حاسم وباتر، لا بالمسكنات، ويحكى التاريخ أن أسوأ الحروب الأهلية كانت تلك التى عاودت الاشتعال فى أعقاب التسويات المختطفة (Quick Fixes)، أو الحلول المطاطية. يبدو أيضاً أن بعض الشركاء قد انخدع بإجراءات التحرير الاقتصادى، والانفراج السياسى الذى تمثل فى إطلاق سراح بعض المعتقلين السياسيين، ومثل هذه الإجراءات قد تبدو للسودانيين الموجوعين إنجازاً فى حد ذاتها نسبة للهوة السحيقة التى انحدر إليها النظام فى قسوته وغلاظته، ولكن كان ينبغى أن لا يكون فيها كفاءٌ وغنية للدول التى ترعى الديموقراطية. فالإجراءات التجميلية التى زين بها النظام وجهه لم تكن تمت للديموقراطية بسبب، ومن الغريب انطلاء تلك الحيل على دول مثل بريطانيا ما برحت تشجب ما تسميه انتهاكات الديمقراطية فى كينيا (حكومة موى) ويوغندا القريبتين وتتهددهما بكل أنواع العقوبات، لا سيما وقد أعلن أول وزير للخارجية فى حكومتها العمالية (روبن كوك)، أن محور سياسته نحو دول العالم الثالث هو موضوع حقوق الإنسان. وقد أكدت التجارب أن نجاح مبادرة الإيقاد يتوقف على التزام جميع الأطراف، بما فى ذلك الشركاء، بالمسار الذى حدده إعلان المبادئ، وأيضاً من خلال الضغط على الخرطوم لحملها على الالتزام بنفس قيم الديمقراطية التى يسعى هؤلاء الشركاء لفرضها على دول أخرى. وكما قال مراقب لأحداث السودان فإن أقوم السبل لإحراز تقدم فى إطار الإيقاد هو إعمال نوع من التنسيق الداخلى بين الوسطاء والشركاء، بحيث تعمل الحكومات الإقليمية مع المجتمع الدولى بأسره لشحذ الهمم فى البحث عن السلام. لتحقيق ذلك، قال المراقب، "ينبغى على الشركاء أن يستحدثوا نظاماً دقيقاً ومحسوباً يتضمن المحفزات والضغوط على المحاور الرئيسية حتى يتحقق نوع من الإجماع السياسى.(١٠٠)

أياً كان الحال، استمر شركاء الإيقاد فى جهودهم الإنسانية المحمودة لإنقاذ الأرواح فى جنوب السودان، ففى ١٠ أذار/ مارس ١٩٩٩ التقى أعضاء لجنة مبادرة الإيقاد فى أوسلو

تحت الرئاسة المشتركة لكل من السيدة هيلدا جونسون، وزير التنمية الدولية وحقوق الإنسان، (النرويج) والسناتور رينو سيرى، نائب وزير الخارجية الإيطالى يومذاك، بحضور ممثلين عن أطراف النزاع والمنظمات غير الحكومية. كان ذلك الاجتماع من أكبر الاجتماعات التى عقدها الشركاء[١٠١] وتقرر فيه، بعد الاطلاع على حقيقة الموقف الإنسانى فى جنوب السودان، تضافر الجهود لتنفيذ البرامج التى أعدت من قبل فى روما، وأصبحت تعرف باتفاقيات روما حول السودان. اتفق الاجتماع أيضاً على أنه سيكون من الصعوبة بمكان أن يستمر المجتمع الدولى فى تقديم العون الإنسانى، ما لم يصحب ذلك توجه سياسى متزايد صوب السلام. لتحقيق ذلك الهدف أقر الاجتماع الاستمرار فى تعزيز عملية السلام داخل إطار الإيقاد، وتقوية الهياكل الإدارية المساعدة للعملية، كما أوصى بضرورة تتابع الاجتماعات، وخلق لجان فنية لدراسة القضايا النوعية المطروحة، وتعيين مبعوث خاص لرئيس الإيقاد للإبقاء على فاعلية الوساطة.

تبعاً لذلك، قررت لجنة الإيقاد الوزارية فى دورة انعقادها فى تموز/ يوليو ١٩٩٩ توسيع نطاق صلاحيات الأمانة، كما عين رؤساء إريتريا وأثيوبيا ويوغندا مبعوثين خاصين للعمل معاً بقيادة المبعوث الكينى. وأوجبت اللجنة على هؤلاء المبعوثين الاضطلاع بمهامهم فى صورة جماعية، كما أخضعتهم لمراقبة اللجنة الوزارية. أنشئت أيضاً لجنتان فنيتان للمشاركة فى مناقشة القضايا المطروحة قبل انعقاد الدورات الرسمية: لجنة سياسية لتناول الفقرات ١-٣ من إعلان المبادئ، ولجنة أخرى لمعالجة الفقرات ٤-٦ الخاصة بترتيبات الفترة الانتقالية. هذه الإجراءات ساهمت إلى حد كبير فى تسريع خطى التفاوض، إلا أن المواقف ظلت كما هى ساكنة، مما دعا الحركة فى ختام الاجتماع الثالث للجان الفنية إلى مناشدة المجتمع الدولى للضغط على الحكومة كى تتعامل مع القضايا بجدية أكثر، خاصة بعد أن عاد النظام من جديد للتأكيد على رفضه مبدأ الفصل الدستورى بين الدين والدولة، ومنح حق تقرير المصير لأهالى جبال النوبة، ابيى، جنوب النيل الأزرق.[١٠٢] حدث هذا بالرغم من الحل الوسط الذى اقترحته الحركة، وجاء فيه: من اجل إقرار السلام الدائم، وبدون الادعاء أن تلك المناطق تمثل جزءاً لا يتجزأ من الجنوب، نقترح إجراء استفتاء فى

كل منطقة من المناطق الثلاث على حدة وبمنأى عن الاستفتاء الذى سيجرى فى الجنوب. أما بخصوص قضية الشريعة، فقد أصرت الحركة على أن يكون القانون الأساسى للبلاد (الدستور والوثائق القانونية الأساسية الأخرى) علمانياً خلال الفترة الانتقالية. وفى رفضها للاقتراح الأخير قالت الجبهة، كما هو متوقع، أن الإسلام دين ودولة ولهذا يستحيل الفصل بينهما. فات على الجبهة أن الموضوع المطروح للنقاش هو السودان وليس الإسلام. وعندما تتحدث الجبهة عن استحالة الفصل بين الدين والدولة لا تشير، فى واقع الأمر، إلا لسودانها، فجميع دساتير السودان منذ الاستقلال كانت شبه علمانية، (١٩٥٦، ١٩٦٤، ١٩٧٣، ١٩٨٥). كما أن وفاق الحركة مع الأحزاب فى أبريل ١٩٨٦ كان يقوم على الإبقاء على تلك الدساتير، وتعليق الشريعة إلى أن يبت فى أمرها السودانيون. وفيما هو علم الكافة، لم يتأت للجبهة فرض دستور دينى إلا بحد السلاح فى حزيران/ يونيو ١٩٨٩. لهذا، إن كانت هناك استحالة فى قبول طرح الحركة حول دستور الفترة الانتقالية، فإنما هى استحالة فى أذهان مجموعة نخبوية محددة اختطفت السودان، واختطفت الإسلام، وتريد من العالم إضفاء شرعية على ذلك الاختطاف.

وهكذا استمرت الحرب بلا هوادة، بل صعّد النظام منها بالقصف الجوى على الأهداف المدنية، كما لو كان يعاقب المدنيين فى الجنوب على تمرد الجيش الشعبى. نتيجة لذلك أعلنت الحركة فى ٨ آيار/ مايو ٢٠٠٠ وقف المحادثات مع الحكومة، فى نفس الوقت الذى أعلنت فيه مد فترة وقف إطلاق النار لثلاثة أشهر أخرى، مراعاة للأسباب الإنسانية، واستجابة لطلب الأمين العام للأمم المتحدة.[١٠٣] وفى إعلانها وقف المحادثات قالت الحركة: "لم يعد ضميرنا يسمح لنا بتجاهل الأسلوب الهمجى الذى يتبعه النظام فى التعامل مع شعبنا، وهذا هو نفس النظام الذى يعلن عن جديته فى الحوار من أجل السلام. ومن الواضح أن القصف الجوى فى حد ذاته، لم يكن هو الذى أثار غضب الحركة، بقدر ما أثارها تواصل الهجمات على المدنيين الأبرياء، وعلى الأهداف المدنية مثل مراكز الإغاثة والمستشفيات.

وبعد أربعة أشهر أو يزيد قليلاً قبلت الحركة العودة إلى مائدة المفاوضات رضوخاً لضغوط الوسطاء والشركاء، إلا أنها أعلنت قبل انعقاد الاجتماع الرابع للجان الفنية فى

الفترة ما بين ٢١ إلى ٣٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠، أنها لن تقبل الدخول فى محادثات أخرى حول ترتيبات الفترة الانتقالية قبل إيجاد حل لقضية الدين والدولة. لمعالجة هذا المعضل اقترحت الأمانة العامة حلاً وسطاً شارك فى إعداده مستشاروها القانونيون، أوصوا فيه بأن تبقى كافة مؤسسات الدولة وهيئاتها محايدة تجاه الدين، بينما تخضع قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين التى تعالج قضايا الزواج، والطلاق، والميراث وغيرها، لأحكام الشريعة. أوصى المستشارون أيضاً بأن تأخذ تشريعات الدولة فى حسبانها الخصائص الدينية والثقافية التى تتميز بها المجموعة التى تطبق عليها تلك القوانين. ذلك الاقتراح، رفضته الحكومة وأصرت أن يكون كل من الشريعة والعرف والإجماع الوطنى أساساً للتشريع فى أى دستور. وهذه هى نفس الصيغ الدستورية التى وردت فى دستور الجبهة الجديد (١٩٩٨)، وكأنها جاءت لمائدة المفاوضات لتروج دستوراً صنعته بنفسها لكيما يصبح أساساً للسلام.

ربما يعتقد البعض أنه فى أعقاب كل اللجاج حول قضية الدين والسياسة، وبعد رفض الحكومة اشتراك التجمع فى الفترة الانتقالية، سيعتبر النظام مبادرة الإيقاد فى عداد الموتى. ولكن المنطق، كما اتضح فى الكثير من المناسبات، لا يحكم أبداً تصرفات النظام. ففى الفترة من ٢١ إلى ٢٣ تشرين أول / نوفمبر ٢٠٠٠ استضافت الخرطوم القمة الثامنة لمنظمة الإيقاد. الذى تخلف عن حضوره كل من الرئيس موى وهو رئيس المجموعة، والرئيس اليوغندى موسيفينى، إلا أنهما بعثا بممثلين عنهما. وبالرغم من أن ذلك الاجتماع قد انعقد لمناقشة برامج المنظمة الإقليمية، إلا أنه دلف أيضاً إلى موضوع النزاع السودانى، وقرر استمرار وساطة الإيقاد بشأنه. وكان واضحاً أن البشير لم يكن متحمساً لذلك اللقاء لما للمنظمة من دور فى صنع السلام فى بلاده، بقدر حماسه للرمزية التى جسدها عقد مؤتمر قمة إقليمى فى الخرطوم بعد سنوات طويلة من العزلة. يعزز هذا الظن الطريقة التى أوردت بها الصحف الرسمية فى السودان أخبار ذلك الاجتماع، والتى كانت تهدف إلى الإيحاء للسودانيين والعالم الخارجى أن النظام الحاكم قد خرج من عزلته الرائعة (splendid isolation).

وفى بداية عام ٢٠٠١ وصلت مبادرة الإيقاد، بكل المعايير، إلى طريق مسدود؛ خاصة وقد ساور بعض الشركاء ظن غريب بأن النظام لا يقهر، ولهذا خالوا أنه من مصلحة

الجنوب قبول ما تقدم به النظام من عروض، وإن دعا الحال، فرضها على الحركة. ويبدو لنا أن بعض الشركاء (خاصة من انتمى منهم للدول ذات المصلحة المباشرة فى نفط السودان)، كانوا يسعون لحمل العالم على التعايش مع النظام على مساوئه، رغم رفض أهله السودانيين الشماليين أنفسهم التعايش معه. تلك أغلوطة كبرى، فالدول التى أعانت النظام على، أو أفادت من، استخراج النفط، وسمحت له باستغلال عوائده ليستقوى على خصومه، لا تملك الحق فى أن تجعل من قوة النظام ذريعة لفرض وجوده على العالم. ذلك السهم ارتد إلى نحر من أطلقه إذ حمل الحركة، التى لم تكن تشعر بحماس كبير تجاه مبادرة الإيقاد، إلى التشبث بها كآلية ضرورية لحل الصراع السودانى.

وفى ٢٨ آذار/ مارس ٢٠٠١، التقى الرئيس موى بالرئيس البشير فى الخرطوم لتنشيط عملية السلام عبر الإيقاد، وبنهاية اللقاء وقع الرئيسان على بيان مشترك، دعوا فيه اللجنة الرئاسية للمبادرة إلى عقد اجتماع على مستوى القمة للاطلاع على الجهود السابقة والراهنة، ورسم خطة للعمل فى المستقبل.[١٠٤] ولكن بعد يومين فقط من صدور البيان المشترك فى الخرطوم، ذُهل الجميع عندما صرح البشير لوكالة أنباء الشرق الأوسط المصرية بأن مبادرة السلام الوحيدة التى يعتد بها هى المبادرة الليبية المصرية المشتركة، لأنها، حسبما قال، أكثر شمولاً.[١٠٥] ويعنى البشير بالشمول استيعاب تلك المبادرة للقوى السياسية الأخرى، وهى نفس القوى التى قال قبل بضع سنوات أنها أصبحت غير ذات بال، كما حضنها، فى خطابه فى افتتاح ميناء بشائر، على التطهر من ماء البحر إن أرادت العودة للسودان كرديف للجبهة. أضاف البشير أن الدعوة لدمج المبادرة المشتركة مع مبادرة الإيقاد قد يؤدى إلى انفصال الجنوب. أو هل يحتاج المتشككون إلى دليل أكثر فحشاً على عبث النظام بمبادرات السلام، بما فى ذلك تلك التى أنشأها ابتداءً؟ فالمبادرة التى ستقود لانفصال الجنوب (الإيقاد)، هى نفس المبادرة التى وقع البشير على بيان مشترك بتنشيطها مع الرئيس موى، وكان ذلك قبل يومين (لا عامين أو حتى شهرين) من رحلته لقطر حيث أدلى بتصريحه لوكالة أنباء الشرق الأوسط.

ولربما كان البشير محقاً بعض الشىء فى إشارته لشمول المبادرة المشتركة، إذ أنها هى المبادرة الوحيدة التى تجمع كل الفرقاء بما فيهم التجمع الوطنى. ونقول بعض الشىء

لسببين، الأول هو إغفال المبادرة المشتركة لموضوعين أساسيين ظلا هما العقبة الكئود التى تحطمت عندها كل المفاوضات السابقة: الدين والسياسة، وحق تقرير المصير للجنوب. هذان أمران، إن أفلتا من ذاكرة رئيس النظام، فلن يفلت النظام من ضرورة التصدى لهما، إن كان حقاً يبتغي وحدة السودان. فشمول المبادرة المشتركة الذى أشار إليه الرئيس السودانى شمول شكلى، لا موضوعى. الأمر الثانى الذى تغافل عنه الرئيس البشير هو أن الخرطوم، وليس نيروبى وأسمرا وأديس أبابا وكمبالا، هى التى اعترضت على ضم التجمع إلى مبادرة الإيقاد. ففى ٨ آب/ أغسطس ٢٠٠٠، كلفت هيئة قيادة التجمع اللجنة الخاصة بالتسوية السياسية الشاملة الاتصال بالسفير دانيال امبويا، رئيس الأمانة العامة لمبادرة الإيقاد، لتقديم طلب رسمى بانضمام التجمع للمبادرة، والنقاش حول أشكال التنسيق المقترحة بين تلك المبادرة والمبادرة المصرية الليبية. ضمت اللجنة نيال دينق نيال، رئيس وفد الحركة فى محادثات إيقاد الفنية، بل كان هو أيضاً المنسق العام لتلك اللجنة. وفى رسالة مكتوبة، عبر نائب رئيس التجمع، الفريق عبد الرحمن سعيد، عن إيمان التجمع العميق بأن السلام الدائم، إذا كان أصلاً ممكنا، يتطلب نوعاً من التسوية السياسية الشاملة التى لا يمكن تحقيقها دون التفاوض بين التجمع والحكومة السودانية. وذكر الفريق أن ذلك هو السبيل الوحيد للإسراع فى عملية السلام، وتأمين وحدة السودان. الاجتماع مع السفير امبويا، سكرتير لجنة الإيقاد، لم يتم بسبب رفض الخرطوم القاطع له، إذ بعثت تحذيراً إلى الأمانة العامة للايقاد تهدد فيه بالانسحاب من المحادثات، إن سمحت بأى اجتماع بينها وبين التجمع. لم يكتف النظام بالتحذير، بل أوفد واحداً من أساطينه (قطبى المهدى) لينقل رسالة مختصرة إلى دول الإيقاد فحواها: إن دخل التجمع من باب فسنخرج من الباب الآخر. وسنعود من جديد لمبادرة الإيقاد التى أخذت منحى جديداً كامتداد للتدخل الأمريكى المباشر فى تلك المبادرة.

المبادرات الموازيــة للإيقاد

المبادرة المصرية ـ الليبية المشتركة ومناورات المهدى

إغفال التجمع فى مبادرة الإيقاد، رغم تبنيه لإعلان المبادئ، خلق وضعاً لا يتفق مع طبائع الأشياء، وبفشل محاولته للانضمام إلى الإيقاد، كان من الطبيعى أن يجد التجمع فى المبادرة المشتركة مخرجاً مناسباً، خاصة وتلك كانت هى المرة الأولى التى اعترف فيها النظام بالتجمع، وأبدى الرغبة فى الحوار معه. ولكن رغم قصورها الإجرائى، يظلم المرء الإيقاد إن اتهمها بحصر نفسها فى قضية الجنوب، أو بإغفال قضايا القطر بأكمله. فإعلان المبادئ يضع الخطوط العريضة لحل شامل للمشكل السودانى. مع هذا، لم تكن الحركة تملك حقاً فى التفاوض باسم التجمع دون تفويض منه، كما إنه ليس من المنطقى أن يتوقع أحد استكانة التجمع لدعاوى النظام بأنه المعبر الوحيد عن رأى أهل الشمال. وعلى أى، لم تكن المبادرة المشتركة هى أول عهد لمصر بصنع السلام فى السودان، فمصر لم تكن غائبة عن جهود السلام السابقة. فكما أوردنا من قبل، أبدت مصر الرغبة، مثلاً، فى أن تلعب دور الميسر (Facilitator) لمبادرة كوهين، كما سعت وأفلحت فى المشاركة فى اجتماعات شركاء الإيقاد. من جانبها، اقترحت الحركة، إدراكاً منها لمصالح مصر الحيوية فى السودان، ولتعسر مشاركتها كطرف أصيل فى مبادرة الإيقاد باعتبارها مبادرة منظمة هى ليست عضواً فيها، قيام منبر مواز لشركاء الإيقاد يضم دولاً عربية وأفريقية. وفى هذا الشأن، اتفق زعيم الحركة فى إحدى زياراته للقاهرة مع المصريين على بعض الأسماء مثل: جنوب أفريقيا، نيجيريا، غانا، زيمبابوى، الإمارات العربية المتحدة.[١٠٦] هذه الجهود لم تحظ بنجاح لأن مصر، فيما يبدو لم تتحمس كثيراً لها.

وكانت هيئة قيادة التجمع قد اتخذت فى اجتماع لها بأسمرا (آذار/ مارس ١٩٩٨) ثلاثة قرارات هامة، قبل إطلاق المبادرة المشتركة رسمياً. دعا القرار الأول إلى تضمين التجمع فى مبادرة الإيقاد موضحاً أن أزمة السودان لن تُحل بطريقة مرضية إلا من خلال حوار شامل تشارك فيه كافة أطراف الصراع. وناشد القرار الثانى شركاء الإيقاد بضم الدول العربية والأفريقية التى أظهرت اهتماماً بحل الصراع لمنتدى الشركاء. كما رحب القرار

الثالث بالمبادرات التى تقدمت بها كل من ليبيا ومصر للتوسط فى حل الصراع. وتبعاً لهذا القرار، عقدت هيئة القيادة اجتماعاً فى طرابلس (آب/ أغسطس ١٩٩٩) لمناقشة المقترحات الليبية للسلام، والتى احتوت على ثلاث نقاط: الوقف الشامل لإطلاق النار، إنهاء الحملات الصحفية المتبادلة، تكوين لجنة تفاوض للإعداد لملتقى للسلام يضم الحكومة والمعارضة. ومع ترحيبها بالوساطة الليبية، أبدت هيئة القيادة تحفظاً فى موضوع وقف إطلاق النار لنفس الأسباب التى رفضته بها الحركة فى اجتماعات الإيقاد. وبالطبع، ساورت الحركة الشكوك أن الحكومة، بعد فشلها فى تحقيق تلك الغاية فى اجتماعات الإيقاد، أخذت تسعى لنقل الموضوع إلى الملعب الليبى، عساها أن تحمل التجمع والحركة على ابتلاع الطُعم والسنارة معاً. أوصت هيئة القيادة، إلى جانب ذلك، بالتنسيق بين المبادرة الجديدة ومبادرة الإيقاد، خشية أن تؤدى المبادرة الليبية إلى إجهاض مساعى الإيقاد، مما سيخلق، بلا ضرورة لذلك، صراعاً عربياً أفريقياً. وبعد أيام من لقاء طرابلس التقى الرئيس مبارك مع العقيد القذافى فى مرسى مطروح (٢ آب/ أغسطس) للاتفاق على توحيد جهود البلدين حول السلام فى السودان، وكان ذلك إيذاناً بمولد المبادرة المشتركة.

قلنا إن شمول إعلان المبادئ، كان كفيلاً بحل المشكل السودانى حلاً شاملاً، لولا إصرار النظام على اختزال الحوار فى قضية واحدة: الحرب فى الجنوب، وقصر الحوار على طرفين. ولذا فإن إخفاق مفاوضات الإيقاد فى التعامل مع المشكل بالصورة المنصوص عليها فى إعلان المبادئ يرجع، فى الأساس، إلى إصرار النظام على ذلك الاختزال. لهذا كان طبيعياً أن ترتاب الحركة فى توجهات النظام نحو المبادرتين. ضاعف من ريبتها حرص النظام المزعوم على التفاوض معها فى إطار الإيقاد لحل مشكلة الجنوب على أساس منحه الحق فى تقرير مصيره حتى ولو أدى ذلك إلى الانفصال، فى نفس الوقت الذى كانت تبارك فيه المبادرة المشتركة لأنها تكفل الحفاظ على وحدة السودان بإغفالها لموضوع حق تقرير المصير. أكد الريب أيضاً سعى النظام لتمزيق أوصال التجمع عبر المناورات الجانبية، خاصة مع الفصائل التى كان يظن أن بمقدوره استغواءها، وقد برع النظام فى سياسات الإغراء والاستغواء تلك، رغم أن قرارات هيئة قيادة التجمع بكل عضويته منذ

مارس ١٩٩٨ تؤكد رغبة التجمع فى الوصول إلى حل سلمى متفاوض عليه.(١٠٧) بدلاً من أن يجد التجمع أذناً مصغية من النظام، كان كل ما لقيه منه الرفض والزراية. كان فى مقدور النظام انتهاز تلك الفرص لتحقيق السلام، إلا أنه آثر بث الفرقة بين فصائل التجمع. لكل هذه الأسباب، لم تر الحركة فى مناورات النظام إلا تكتيكات لتحقيق غرضين: كسب الوقت، وتدمير إعلان المبادئ مما يعنى خسارة الحركة لكل المكاسب السياسية التى أحرزتها بسبب ذلك الإعلان، خاصة تلك المتعلقة بقضايا الدين والدولة، وحق تقرير المصير. وكما قلنا، زاد الطين بلة إغفال المبادرة المشتركة لهاتين النقطتين.

هذه الثغرة فى المبادرة المشتركة، وتزايد الإحساس بأن النظام لا يبتغى من تبنيه لها غير إجهاض إعلان المبادئ، أقلق الوسطاء وبعض الشركاء، وبوجه خاص الولايات المتحدة. ففى زيارة لها لشرق أفريقيا، (تشرين أول/ أكتوبر ١٩٩٩) أعلنت السيدة مادلين أولبرايت، وزيرة الخارجية الأمريكية أن حكومتها ترفض المبادرة المصرية الليبية كبديل فعال لعملية الإيقاد، وتؤمن بأن تلك العملية هى أفضل وسيلة متاحة لحل الصراع. أضافت، أن الولايات المتحدة لا تساند أى عملية أخرى مقترحة، سواء كانت مصرية أو ليبية. وستفعل كل ما فى وسعها لتدعيم عملية إيقاد.(١٠٨) ذلك الرفض القاطع للمبادرة المشتركة من جانب الولايات المتحدة، لم يمنع الحركة من تجديد التزامها بتلك المبادرة، شريطة التنسيق بينها وبين مبادرة الإيقاد.

تأكيداً لحرصها على تنشيط الإيقاد، أعلنت الإدارة الأمريكية تعيين مبعوث شخصى للرئيس الأمريكى هو هارى جونستون، الرئيس السابق للجنة الفرعية الخاصة بشئون أفريقيا فى مجلس النواب. وجونستون يحظى بالكثير من الاحترام فى الكونقرس، كما ظل يتابع الشأن السودانى لسنوات إبان رئاسته للجنة أفريقيا.(١٠٩) كلف جونستون بثلاث مهام: متابعة الوضع الإنسانى، مراقبة انتهاكات حقوق الإنسان، دعم جهود السلام عبر الإيقاد. وغداة تعيينه، بدأ جونستون فى التحرك، وكانت أولى محطاته فى المنطقة هى القاهرة، أسمرا ثم الخرطوم. ففى تشرين أول/ أكتوبر ١٩٩٩ التقى فى الأولى عدداً من المسئولين المصريين للتشاور معهم حول آفاق السلام، كما اجتمع مع ممثلى المعارضة بمن فيهم

صادق المهدى بهدف اطلاعهم على خصائص مهمته. فى تلك الزيارة، حاول جونستون جاهداً إبراز حسن نوايا حكومته بشأن قضية السودان، خاصة فيما يتعلق بدور مصر. رغم تلك الإيضاحات التي أخذتها مصر بمحملها الظاهرى، بدأ الصادق المهدى يدق الطبول فى جبهتين، فى الجبهة الأولى ادعى أن أمريكا تخطط بأسلوب ملتو لتقسيم السودان، وأنها تستخدم الإيقاد كوسيلة لتحقيق ذلك الغرض؛ وفى الثانية زعم أن الولايات المتحدة تريد استبعاد العرب عمداً من القيام بدور لحل الصراع فى السودان. أضاف أيضاً أن الولايات المتحدة تعتبر السودان دولة أفريقية، وليس دولة عربية، ولا نخال الصادق قد قرأ البيان الذى أصدرته الولايات المتحدة ترحب فيه بمولد السودان فى عام ١٩٥٦ (راجع الفصل الثالث). ليس هذا وحده هو الذى يدفع للعجب، العجب العجاب، هو أن الصادق الذى كان يبشر فى منتصف التسعينيات بـقرب نهاية نظام الجبهة، تحول إلى رجل يترقب بلهفة المصالحة مع نفس ذلك النظام الذى "قربت نهايته. مع ذلك، ما أن فرغ الصادق من إبلاغ جونستون فى لقائه معه بالقاهرة عن الصلح المرتقب، حتى قال للمبعوث الأمريكى أنه عائد للخرطوم، فالانتفاضة فيها وشيكة الحدوث. ذلك التناقض دفع جونستون للتساؤل: ما الذى يريده الصادق، أهو عائد لأن الصلح على الأبواب، أم عائد ليتصدر انتفاضة "وشيكة ضد النظام الذى سيصالحه؟ قلنا له، لست وحدك الذى حار فى أمر الرجل، الله لا يحير مؤمن.

ومنذ إطلاق مصر وليبيا لمبادرتهما أصبح تصنيف الوسطاء إلى عرب وأفارقة لازمة فى كل أحاديث المهدى للصحف العربية. الهدف من ذلك التصنيف، فيما نظن، لم يكن تهييج العرب ضد أمريكا وأدواتها فى أفريقيا، بقدر ما كان التعريض بالإيقاد التى لا تفتح الباب للقوى الشمالية، علماً أن الذى أوصد باب الإيقاد أمام التجمع هو نفس النظام الذى كان الصادق يتساعى للصلح معه. وشاء أم لم يشأ، أثار المهدى بتصريحاته تلك المخاوف القديمة التى تفوق بعض الساسة الشماليين على أنفسهم فى تأجيجها: تصويرهم لأزمة السودان كمؤامرة من الأفارقة، والمسيحيين، والاستعماريين، فرادى ومجتمعين، لطمس معالم الشخصية العربية الإسلامية فى السودان. جزء كبير من هؤلاء الساسة تجاوزوا تلك

الوهوم، وكنا نحسب الصادق واحداً منهم، بعد أن هداه الله بين من يهتدون، وبعد أن وجد له فى أسمرا الأفريقية مستقراً ومتاعاً إلى حين. حقاً، لم يتدخل وسطاء الإيقاد لحل أزمة السودان، بحسبانهم دولاً "أفريقية، وإنما باعتبارهم دول جوار يعنيها أمر السودان تصادف أن تكون أفريقية. إضافة إلى ذلك، لم تتوغل تلك الدول فى حل الأزمة من تلقاء نفسها، وإنما بناءً على طلب صريح من البشير. نضيف أيضاً أن انتماء كل من مصر وليبيا إلى القارة الأفريقية لا يقل عن انتماء أى من الدول الأخرى الوسيطة، طالما كانت الأفريقية رباطاً سياسياً جغرافياً، لا ثقافياً عرقياً، كما توحى مقالات الصادق. وبلا شك، كان النظام أكثر حذاقة من الصادق، وأقل ثرثرة، فمع أنه ـ مثل الصادق ـ حاول اللعب على المبادرتين، ونبه الدول العربية زيفاً إلى الأخطار التى تتهدد وحدة السودان كما تتهدد عروبته من جراء إعمال حق تقرير المصير، إلا أنه لم يكل عن السعى لإصلاح الجسور مع الدول الأفريقية المجاورة وغير المجاورة. فقد بعث، مثلاً، بالوفود إلى العواصم الأفريقية التى لا تنتمى إلى الإيقاد مثل بريتوريا وأبوجا لكسب تأييدها لعملية السلام. كما أن مناصرة البشير للمبادرة المشتركة، وتفضيلها على مبادرة الإيقاد، لم تمنعه من الالتقاء برؤساء الإيقاد فى اجتماع القمة السابع فى جيبوتى (٧ تشرين ثان/ نوفمبر ١٩٩٩) والذى تقرر فيه:

١ـ يستمر إعلان المبادئ هو الأساس الفعال لحل الأزمة فى السودان، ويظل أيضاً الأساس لتحقيق مصالحة وطنية من شأنها أن تمهد الطريق لإنهاء الصراع فى الجنوب.

٢ـ إن مبادرة الإيقاد هى مبادرة أفريقية وينبغى أن تظل كذلك.

والكلمات الأخيرة، إشارة مغلفة للرد على من يصنفون المبادرات تصنيفاً إقليمياً. مع ذلك ورد قرار آخر فى قمة جيبوتى يقول: ترحب قمة الإيقاد بأى مبادرات تقوم بها دول أخرى لتحقيق مصالحة وطنية فى السودان على أساس المبادئ الواردة فى إعلان المبادئ والتى قبلها الطرفان. ذلك النص كان من الممكن أن يفتح ثغرة للتنسيق بين المبادرتين، ولكن مصر التى تصر على رفض منح الجنوب حق تقرير المصير ما كانت لترضى بأن يكون إعلان المبادئ أساساً للتنسيق.

وإن كنت، أيها القارئ، قد تخبلت من تناقضات البشير الذى فضل المبادرة المشتركة على مبادرة الإيقاد فى الدوحة، وأكد فى جيبوتى على أن مبادرة الإيقاد "هى الأساس الفعال لحل الأزمة، فمن الخير أن لا تواصل القراءة حتى لا يتخبطك مس من تناقضات الصادق. فالبشير يتفق مع رؤساء الإيقاد على أن مبادرتهم "أفريقية وستبقى كذلك. والبشير يقر بإعلان المبادئ بما فيه من كفالة لحق الجنوب فى تقرير مصيره حتى وإن أدى ذلك لانفصاله، ولكنه أيضاً يلوذ بالمبادرة المشتركة لأنها ستحمى السودان من ويلات الانفصال. أما الصادق فقصته تبطل التفكير، فعلى هامش قمة جيبوتى، التقى بالبشير الذى كان يقول للعالمين بأن الانتفاضة ضده وشيكة الحدوث؛ لا ليقدم له إنذاراً بالتخلى عن السلطة حذَر الانتفاضة "وشيكة الحدوث، بل ليعقد معه اتفاقاً. ذلك الاجتماع المعلن سبقه اجتماعان سريان للصادق مع بعض قيادات النظام، الأول كان مع رئيس الأمن فى النظام، قطبى المهدى فى أديس أبابا، والثانى مع غازى صلاح الدين فى سويسرا، وعن هذين اللقاءين السريين لم يبلغ الصادق حلفاءه فى التجمع. أما اجتماع جيبوتى المعلن فقد أسفر عن إعلان جديد للمبادئ أسهم المهدى فى صياغته، كما لو أن ليس فى إعلان مبادئ الإيقاد ما يكفى، أو أن التجمع كان فى حاجة إلى إعلان للمبادئ كبديل لقرارات أسمرا، وإعلان مبادئ الإيقاد التى تبناها. ولكنا، وقد وصلنا فى الكتاب إلى هذه المرحلة، نعرف جيداً الرغائب الجامحة التى تسيطر على الصادق كى يسِم بميسمه كل شىء يمس الحياة العامة، وإلا فسيظل فى بلبال من أمره. إعلان المبادئ الجديد الذى أشاد الصادق معماره كان مزيجاً من أفكار ومبادئ، أُخذ بعض منها من خطة الإيقاد (التى أعاد البشير تأكيد التزامه بها فى جيبوتى نفسها)، والبعض الآخر من قرارات أسمرا (التى كان حزب الأمة الذى يقوده الصادق من ضمن الموقعين عليها). استبدت الفرحة بالمهدى لذلك الإنجاز المبهر فقال إن إعلان المبادئ الجديد يحوى تسعين بالمائة من شروط التجمع للدخول مع الحكومة فى محادثات مباشرة. القضية ليست هى الحساب (إن كان إعلان جيبوتى يحوى تسعين بالمائة من شروط التجمع أو دون ذلك)، القضية هى لماذا يظن الصادق أن البشير الذى لم يفلح توقيع أربعة رؤساء معه على إعلان للمبادئ فى زحزحته عن موقفه، سيلتزم باتفاق

وقعه مع الصادق، دون أن يملك الصادق بمفرده أى فعالية ضاغطة (leverage) ليحمله على ذلك. وعلى كل، وقع رسمياً على الاتفاق كل من مبارك المهدى عن حزب الأمة، ومصطفى عثمان اسماعيل (وزير الخارجية) عن الحكومة، وسبقت ذلك الإعلان المبهر، سبقته مذكرة تفاهم وقع عليها كل من عمر حسن أحمد البشير رئيس السودان، وصادق المهدى، رئيس حزب الأمة. وهكذا، بين غمضة عين وانتباهتها، خلع المهدى طواعية رداء الشرعية على الرجل الذى استولى منه على السلطة. ومن المثير أن المهدى حتى عام ١٩٩٧ كان يقدم نفسه للعالم على أنه رئيس الوزراء الشرعى للسودان، ويناشد المجتمع الدولى لإعادته إلى ذلك المنصب.(١١٠) ومن بين طرائف جيبوتى أن نافع على نافع، بيريا النظام، رفض إدراج أى نص فى الاتفاق حول المحاسبة، قائلاً: هل تريدون منا أن نمنحكم حبلاً تشنقوننا به، ومنذ ذلك التاريخ أخذ الصادق، الذى صاغ بيديه النص حول محاسبة النظام على انتهاكات حقوق الإنسان فى أحد قرارات هيئة القيادة، يتحدث عن التعافى المتبادل. وكان غريباً أن يقبل الصادق على نفسه هذا، وهو الذى ما فتئ يتحدث عن الديموقراطية وحقوق الإنسان ويعلم أن العدالة الدولية تطارد عبر العالم مرتكبى هذه الكبائر، من بينوشيه فى أقصى جنوب المعمورة، إلى ميلوسوفتش فى شمالها، والخمير الحمر فى شرقها. أكثر غرابة، اعتراف نافع ضمناً بجرائمه ضد الإنسانية، وبدلاً من إعلان توبته، سعى لأن يضفى على نفسه وصحبه حصانة تحميه من القصاص، والقصاص حياة يا أولى الألباب، كما يقول شرع الله الذى لا بديل له.

مهما يكن من أمر، أوضحت اتفاقية جيبوتى التناقضات الغريبة التى تزدحم بها شخصية المهدى. فأولاً، جاءت الاتفاقية فى أعقاب إعلان البشير ورؤساء الإيقاد أن مبادرة الإيقاد هى الأساس الفعال لحل أزمة السودان. أكد ذلك الإعلان أيضاً أن مبادرة الإيقاد هى مبادرة أفريقية.. وينبغى أن تبقى كذلك. ثانياً، كان واضحاً أن أولئك الرؤساء (بمن فيهم البشير) اتخذوا قرارهم ذلك بدون أى تحريض من الولايات المتحدة، أو حفز من المسيحية والاستعمار. ثالثاً أن لقاء الصادق والبشير تم برعاية الرئيس الجيبوتى، ولعله لم يكن من الرؤساء العرب الذين تسعى أمريكا لعزلهم من الشأن السودانى. ولكن سرعان ما غرق

المهدى الذى نصب نفسه داعية للمبادرة المشتركة فى أحابيله عندما أعلنت مصر تبرأها مما دار فى جيبوتى حين أعلن وزير خارجية مصر، عمرو موسى، أن اتفاقية جيبوتى تتناقض مع القضايا التى تناقش فيها مع مصطفى عثمان اسماعيل، وزير الخارجية السودانى، وطلب تفسيراً لذلك من المهدى.(١١١)

اتفاقية جيبوتى جاءت قبل أسبوعين من اجتماع هيئة قيادة التجمع فى كمبالا لوضع إستراتيجية التجمع حول التسوية السلمية الشاملة، والتنسيق بين جهود الإيقاد والمبادرة المشتركة. فى ذلك الاجتماع أعلنت هيئة القيادة رفضها لصفقة جيبوتى نظراً لعدم استشارتها مسبقاً قبل إبرامها، كما انتقدت الأمين العام للتجمع، مبارك المهدى، لإقدامه على توقيع الاتفاقية، ووجهت إليه لوماً لإنتهاجه سياسة لا تتفق مع مبادئ التنظيم الذى يتولى أمانته. من جانبه، أبلغ قرنق الاجتماع عن مبادرة للجنرال أوباسانجو، رئيس نيجيريا، للتوفيق بين المبادرتين، وإعطاء دفعة لعملية الإيقاد بالتعاون مع البلاد المعنية. تلك المبادرة كانت صورة أخرى مما اقترحه قرنق على مصر لدعم منتدى شركاء الإيقاد بعناصر عربية وأفريقية. وبالفعل أوفد أوباسانجو الرئيس السابق إبراهيم بابنقيدا كمبعوث شخصى إلى الخرطوم وكافة عواصم دول وساطة الإيقاد ثم القاهرة. وفى نفس الاجتماع، أعلنت قيادة التجمع التزامها بتسوية سياسية شاملة، وقررت أن تكون المحادثات مع الحكومة وليس مع الحزب، ولعل تلك إشارة للاجتماع الذى تم بين المهدى والترابى فى جنيف. كما دعت الحكومة إلى تهيئة الأجواء للمحادثات، وحثتها على المضى فوراً فى تنفيذ الإجراءات التالية للوصول إلى تلك الغاية:

- إلغاء كافة المواد فى دستور ١٩٩٨ التى تعوق الحريات المدنية أو تفسح المجال لإعاقتها.

- إلغاء كافة الإجراءات المناهضة لحقوق الإنسان، بما فى ذلك تلك المنصوص عليها فى قانون الأمن القومى، والتى تسمح بممارسات الاعتقال، والتفتيش، والاستدعاءات التعسفية دون سند قانونى.

ـ رفع الحظر عن نشاط الأحزاب السياسية، والنقابات، وإلغاء قانون النقابات الصادر فى عام ١٩٩٢، وقانون التوالى الصادر سنة ١٩٩٨.

ـ إلغاء محاكم النظام العام، وقوات البوليس الخاصة، والمعروفة باسم البوليس الشعبى، وقوات المحافظة على النظام العام.

ـ كفالة حرية الانتقال، حرية التعبير، حرية التنظيم، وإلغاء كافة القوانين التى تجهض تلك الحريات.

ـ إطلاق سراح كافة المعتقلين السياسيين.

ـ إعادة تعيين كل الأشخاص الذين طردوا من الوظائف العامة باسم الصالح العام.

ـ رد كافة الممتلكات التى صادرتها الحكومة إلى أصحابها الشرعيين، وإعادة تلك الممتلكات إلى الحالة التى كانت عليها قبل المصادرة، أو تعويض أصحابها تعويضاً مناسباً عما لحق بالممتلكات من ضرر خلال فترة المصادرة.

هذه المقترحات تهدف إلى تحييد مؤسسات الرعب والهيمنة التى أسسها النظام لتمكين نفسه، ووضع الجبهة فى حجمها الصحيح، لأن الفشل فى تحجيم الجبهة سيجعل السودان كله أسيراً دائماً لنظام حكمها. لم يكن المهدى سعيداً بتلك القرارات إذ انتهى به الرأى إلى أن خلاص السودان لن يتم إلا عبر اتفاق جيبوتى بينه وبين البشير، بعد أن كان يقول قبل توقيعها بأيام أن المبادرة المشتركة هى السبيل الوحيد للخلاص.

حقيقة الأمر، أن المهدى كان ميالاً للتصالح مع الخرطوم بأى ثمن، وهذا ظن تؤكده ثلاثة أشياء. أولاً، إطلاق المهدى حملة شعواء ضد التجمع (الذى مازال حزبه فصيلاً من فصائله). فى تلك الحملة اتهم التجمع علانية بالافتقار إلى الكفاءة، وعدم الاهتمام بمحنة البلاد، ومعارضة السلام، كما نعى على بعض أعضائه(الحركة الشعبية) وعدم الوطنية والإتجار بالحرب والترويج لها.[١١٢] ثانياً، بعث الصادق خطاباً لهيئة القيادة فى دورة انعقادها بكمبالا كرر فيه تلك المزاعم، ودعا التجمع إلى تطوير عمله، وتقويم أدائه بدون أى تباطؤ. ثالثاً، طالب التجمع فى ذلك الخطاب بعقد مؤتمر عام لمراجعة أعمال التجمع فى

الأربع سنوات الأخيرة، كما دعاه إلى عقد مؤتمر للمصالحة الوطنية مع النظام فى الأول من كانون ثان/ يناير ٢٠٠٠. لا غرابة فى أن يدعو الصادق التجمع لمراجعة نفسه، فهذا أمر مرغوب فى كل الحالات. ولا تدهش المرء دعوته لمؤتمر للصلح، فهذا هو المآل الذى ستنتهى إليه كل مبادرات السلام، وهو أمر لم يلق أبداً اعتراضاً مبدئياً من التجمع. مصدر الغرابة والدهشة هو مطالبة الصادق للتجمع أن يعقد مؤتمراً عاماً فى منتصف ديسمبر يراجع فيه سياساته، ويقوّم أداءه، ثم يشارك فى مطلع الشهر الذى يليه فى مؤتمر للسلام. ذلك اقتراح تعجيزى، إن لم يكن عملاً بطولياً لا يطيقه إلا الأفذاذ. رابعاً، فى الوقت الذى كان الصادق يدعو فيه التجمع إلى تطوير نفسه، عقد اجتماعاً مع القيادة الإريترية فى أسمرا ليطلب ممن التقاهم عقد مؤتمر سلام فى العاصمة الإريترية يشارك فيه التجمع والنظام. تناسى، فى غمار لهاثه وراء الصلح، تأكيداته المتكررة أن المبادرة المشتركة هى السبيل الوحيد لعقد مصالحة وطنية، كما غابت عن ذهنه أُقصوصته عن عزل أمريكا للعواصم العربية عن صنع السلام، وارتكب نفس جريمتها بالدعوة إلى مؤتمر للسلام فى عاصمة أفريقية، جنوب الصحراء. على أن رئيس الوزراء السابق فاق نفسه فى المواربة عندما ناشد الإريتريين أن يوقفوا الأعمال الحربية التى تشنها قوات التجمع ضد النظام الحاكم فى الخرطوم من "الأراضى الإريترية. وكما أوردنا مراراً، فإن ثقة الصادق فى قدراته لا حدود لها، وعد القيادة الإرتيرية، فى المقابل، ببذل كافة المساعى الحميدة لعقد مصالحة بين أريتريا والسودان، وبين إريتريا وجيبوتى، وكأن إريتريا كانت تتلهف إلى وسيط لحل نزاعها مع البلدين. وبأدب جم قال الإريتريون للقائد السودانى أنهم لا يستطيعون عقد مؤتمر للسلام خاص بهم لأنهم وسطاء مؤسسون فى مبادرة الإيقاد. أما بخصوص العمل المسلح على حدود إريتريا مع السودان، فنفوا وجود أى قوات للمعارضة السودانية داخل الأراضى الإريترية، ودعوا، الصادق، إن أراد إيقاف قوات التجمع التى تحارب النظام من داخل السودان على الحدود الإريترية، لمخاطبة زملائه فى قيادة التجمع. وبالطبع تجاهل الإريتريون عرض الصادق للوساطة مع السودان وجيبوتى.

تلك الرواية المحبطة تبين مدى حرص الصادق على الوصول إلى مصالحة مع النظام الحاكم، حتى لو كلفه ذلك طعن أصدقائه من الخلف. فبينما كان يدعو الإريتريين فى أسمرا

لطرد زملائه، كان فى كمبالا يتظاهر بالعمل على تطوير نشاطهم، وتفعيل دورهم. ما الذى حمل الصادق على السعى لإضعاف القوى العسكرية للتجمع، خاصة وهى لا توجه بنادقها إليه؟ ربما كان أحد الأسباب إخفاقه فى حشد الأنصار فى جيش التجمع بالصورة التى كان يتوقعها الآخرون، ويتمناها الصادق نفسه. فعندما كان الصادق فى قبضة النظام، لم يترك مجالاً إلا وأعلن فيه تباعده عن الجانب العسكرى من نشاط التجمع، ولهذا نحت تعبيراً خاصاً به لتصوير معارضته للنظام: الجهاد المدنى. ولكن ما أن خرج من السودان واستقر به المقام فى أسمرا حتى وجه نداء للأنصار لـ الهجرة إلى الشرق للمشاركة فى جهاد غير مدنى. وتأكيداً للصفة "الجهادية المهدوية لجيشه الجديد عين أبنه عبد الرحمن قائداً لذلك الجيش، وأطلق عليه لقب الأمير، أى أمير الجيش. رغم كل هذه الضوضاء لم يلتحق بالجهاد إلا ما يزيد قليلاً على مائة وسبعين مهاجراً. ذلك الوضع حمل جيش الأُمة للجوء إلى التجنيد من بين العمال الموسميين فى الحدود السودانية/ الأثيوبية فى مناطق (الحُمرا،عبد الرافع، ماى خضره). وكان المجندون يتراوحون، حسب الموسم، بين بضع مئات وألف مجند. ونحسب أن الصادق كان يتوقع أن يكون له جيش عرمرم يقتحم به الخرطوم كما فعل جده الأكبر العظيم، أو على الأقل كما حاول هو اقتحام الخرطوم خلال فترة حكم نميرى، وتلك مهمة لن يقوم بها بضع مئات. كبرى مشاكل الصادق هى رفضه الواقع، لا يعيش إلا واقعاً لا وجود له إلا فى خياله، فهو عندما يحول النضال العسكرى المسلح إلى جهاد مهدوى، بكل ما فيه من دعوة للهجرة وإمارات على الجيوش، لا يمضى بأطروحته إلى نهاياتها المنطقية. فالذين هاجروا للمهدى، بايعوه على زهد الدنيا وتركها والرضى بما عند الله رغبة بما عند الله والدار الآخرة، وعلى أن لا يفروا من الجهاد. وفى منشور الجهاد يقول المهدى: ﴿يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله إثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا فى الآخرة إلا قليل﴾ (التوبة ٣٨/٩). الذى يهاجر مثل هذه الهجرة لا يعود رديفاً مسالماً كما عاد الصادق، بل فاتحاً غازياً.

زاد من قلق الصادق أيضاً توسع قوات السودان الجديد فى إطار القيادة الموحدة لقوات التجمع، إذ بلغت فى ذلك الوقت عشرة أضعاف مجاهدى الأمة وكان ـ وما زال ـ عمادها

هو لواء السودان. ولا ريب فى أن الصادق، ومن يشاركونه الرؤى فى السودان، لا يمانعون فى أن يلعب الجيش الشعبى والقوى المتوحدة معه، دوراً فى إضعاف النظام واستنزافه من بعيد، ولكنهم لا يطيقون رؤيته وهو يلعب دوراً داخل حدود الشمال. لا يسألون أنفسهم إن كان السودان حقاً بلدين، فما هو المنطق الذى يبيح للميليشيات الشمالية أن تخوض المعارك فى كل شبر من أرض الجنوب منذ الاستقلال. لربما فهمنا استخدام النظام لهذه اللغة لتهييج مشاعر أهل الشمال باعتباره مستهدفاً من أى تحرك معارض من الشرق، ولكن ما باله يفكر على هذا النحو المعارض الذى ظل إلى حين يصف النظام بأنه نظام فاقد الشرعية، ويصف الحرب فى الجنوب بأنها حرب جائرة، ويتوحد مع الآخرين، على اختلاف مللهم وأعراقهم، لإنهاء الحكم غير الشرعى وللقضاء على الجور.

مناورات الصادق فى أسمرا، واتفاقه الغريب مع النظام فى جيبوتى، جعل قرنق يستشيط غضباً، مما حمله على شن هجوم عنيف على حزب الأمة فى مؤتمر كمبالا. قال: "إن عليهم (حزب الأمة) أن يلتزموا بقرارات التجمع وإستراتيجياته وإلا فليرحلوا. رداً على ذلك الهجوم كتب الصادق فى ٢٢ كانون أول/ ديسمبر ١٩٩٩ رسالة مطولة ردد فيها احتجاجاته السابقة على الإيقاد، وأكد قوله بعدم كفاءتها، كما دعا فيها إلى ضرورة الوصول إلى تسوية سياسية سريعة. أبرز الصادق فى رسالته أيضاً المخاطر الماثلة فى حالة تدخل المجتمع الدولى لفرض تسوية على السودانيين، وفى كلمات تنضح بالغرور قال إن حزب الأمة هو أكبر حزب سياسى فى السودان، ووصف بقية أحزاب التجمع بأنها مجموعات لا ترجى فائدة من ورائها. لم يكتف الصادق بذلك، بل مضى لإضافة مزعم واتهام لامكان لهما من الإعراب. زعم أن حزب الأمة، بخلاف كافة الأحزاب الشمالية الأخرى، أسهم إسهاماً كبيراً فى صياغة السياسات التى عالجت قضايا الجماعات السودانية المهمشة، وأن قيادة ذلك الحزب أدركت منذ عام ١٩٦٤ الجوانب السياسية، والثقافية، والاجتماعية، لأزمة السودان كما انعكست فى الحرب الأهلية. وكأنه أراد أن يقول أن ليس من جديد فى الأجندة السياسية التى طرحها قرنق منذ ١٩٦٤، السنة التى ظهر فيها الصادق كزعيم لحزب الأمة. أما الاتهامات فكانت تدور حول انتهاكات الحركة لحقوق

الإنسان، والتى نسبها الصادق إلى "أطراف دولية دون أن يسميها. ولربما أراد الصادق أن يخلق موازنة معنوية (moral parallel) بين ممارسات الحركة وممارسات النظام فى هذا الصدد، ذلك موضوع سبقه إليه غيره كما سلفت الإشارة.

من شأن تلك الاتهامات العشوائية (وهى عشوائية لعدم اتساقها منطقياً مع الرد على القضايا التى أثارها قرنق فى اجتماع كمبالا) أن تثير إلى أقصى الحدود غضب من وجهت إليه، لهذا قرر قرنق أن يلتقط القفاز، ويتحدى مزاعم المهدى حول الدور الذى قام به حزبه منذ عام ١٩٦٤ فى معالجة القضايا الأساسية للصراع فى السودان. كتب للصادق يقول: لقد كنت رئيساً للوزراء لفترتين منذ ١٩٦٤، وهذا شرف لم يحظ به أى سياسى سودانى آخر فى تاريخنا. إلا أنك أضعت فرصتين لإصلاح الأمور فى السودان. بالإضافة إلى ذلك، استدعى قرنق إلى الذاكرة كافة التجاوزات التى ارتكبها رئيس الوزراء السابق فى الجنوب، بما فى ذلك دوره الشخصى فى أحداث بور فى الستينيات، واستغلاله الميليشيات القبلية فى الثمانينيات، واستحداثه الدستور الإسلامى فى عام ١٩٦٨، وتغطيته على الفظائع التى ارتكبها رجال المليشيات العربية ضد قبائل الدينكا والتى كشف عنها الستار اثنان من أساتذة جامعة الخرطوم بضمير حى، وكان نصيبهما العقاب من حكومة الصادق. وكان قرنق أشد قسوة فى رده على مزاعم المهدى بأن حزبه هو أكبر الأحزاب فى السودان، وأن بقية الأحزاب أغصان ميتة ."(deadwood)قال: «قبل هروبك من الخرطوم نمى إلينا أن عجز حزب الأمة عن تجنيد المقاتلين للانخراط فى قوات التجمع يعود لإحتجازك رهينة بيد النظام، ولكن عندما خرجت فى النهاية ودعوت مريديك إلى الهجرة لم تجد أى استجابة تذكر. أقول لك، وأنا رئيس القيادة العسكرية الموحدة (لقوات التجمع) أن لواء السودان الجديد يضم بين صفوفه سودانيين شماليين أكثر من كل الذين جاء بهم نداء هجرتك. هذا إلى جانب الجنوبيين الذين أحسبهم أيضاً من السودانيين». أضاف قائلاً: «أن ادعاءك بأن زملاءك فى التجمع أغصان ميتة يحمل فى طياته أكثر بكثير من المعانى الظاهرية للكلمات. فهذه الأغصان الميتة تمثل القوى التى نأمل أن نبنى بها السودان خلال الفترة الانتقالية، إلا إن كنت تعتقد أنه مقدر للسودان البقاء للأبد تحت حكم حزب واحد، أو

بالأحرى حكم رجل واحد. ذلك هو المستحيل بعينه، ولذا فقد قبلنا جميعاً التعايش مع كافة صنوف الساسة، بمن فى ذلك أحمال التاريخ الجامدة (dedad-weights of history)». ذَكَّر قرنق صادق، من ناحية أخرى، أن الحركة لم تتنافس مع حزب الأمة فى أية انتخابات، قائلاً له إن «زعمك بأنه يحق لحزب الأمة، بحكم نتائج الانتخابات الماضية، أن يتصدر كافة أحزاب السودان، زعم غير مبرر، على الأقل فيما يخص الحركة». ونحسب أن زعيم الحركة أراد أن يقول لزعيم حزب الأمة أن ثمة تغيراً كبيراً وقع فى ديموغرافية السودان، وفى ولاءات أهله، ينبغى أن يؤخذا فى الاعتبار.

طغت الاتهامات المتبادلة على الساحة السياسية وأثارت قلقاً فى نفوس الحادبين على وحدة القوى المعارضة، ولربما كان هذا هو السبب الذى حدا بقرنق على عدم الرد على رسالة الصادق الثانية. ولكن الصادق كان عازماً على مواصلة نقده العلنى لقرنق، بل تهجمه على التجمع فى نبرة لا تخلو من القسوة والحقد. ففى حديث مع إحدى الصحف اليومية اللندنية وصف التجمع بأنه قِطٌ خامل لا يستطيع حتى الإمساك بالفيران..(١١٣) وانفتحت بالتالى معركة أخرى، لم تَعُد الجبهة فيها هى العدو اللدود لصادق المهدى، بل أصبح أشد الأعداء مُلادة هما التجمع الوطنى وجون قرنق. وحول الأخير دعا رئيس الوزراء السابق، فى حديث لإحدى الصحف اليومية القاهرية، إلى ممارسة الضغوط عليه ـ دون ذكر لمن سيتولى هذا الضغط ـ لإنهاء توجهه الحربى وحمله على التوجه نحو السلام.(١١٤) وفى نفس التصريح، جاء على لسان المهدى أن قرنق معزول تماماً فى الجنوب، بينما يسعى بقية الجنوبيين للسلام، كما كرر رفضه لأى تدخل أجنبى فى الصراع فى السودان، بما فى ذلك تدخل مجلس الأمن. وربما اعتقد الصادق أن التدخل الوحيد المسموح به فى موضوع السودان من جانب مجلس الأمن، هو ذلك الذى يعيد الحكام الشرعيين إلى مقاعد السلطة بالأسلوب الذى طالب به كوفى انان فى عام ١٩٩٧ . لن يدرك أبداً أى رجل رشيد، كيف يسيطر هذا البغض الشديد لـ تدويل الصراع فى السودان على رجل هو، بزعمه، من أشد أنصار المبادرة المشتركة (التى تقودها كل من مصر وليبيا)، وهو مؤلف اتفاقية جيبوتى (التى مهد الأرضية لها رئيس جيبوتى)، وهو الداعية

لوساطة إريترية جديدة، وفوق هذا وذاك هو أول حاكم سودانى سمح ببرنامج للغذاء تابع للأمم المتحدة بإيصال العون الغذائى والإسعافى لمواطنى بلده (وهو أمر يحمد له) من خلال إغاثة مدعومة دولياً (السودان OLS)، وإدارة يشارك فيها طرف خارجي.

فى صراعه ضد الجميع، وفى محاولة منه لتأثيم الرافضين لتوجهه نحو المصالحة، أخرج الصادق كرتاً آخر. ففى حديث لإحدى الصحف الظبيانية(١١٥) ذكر أن قرنق، بالتآمر مع الولايات المتحدة والحزب الشيوعى السودانى، قد صاغوا خطة سرية للوصول إلى حكم السودان والقضاء على الإسلام. ولا يمكن لشخص مكتمل العقل أن يصدق أمر هذا التآمر الثلاثى، فالزواج أو التدبير المنزلى (menage-a-trois) مستحيل بين هذه الأطراف الثلاثة. ولربما عنى الصادق بتعبير القضاء على الإسلام دعوة الحركة لفصل الدين عن السياسة. ولو فرضنا أن ذلك صحيح، فمن المستحيل أن يكون المهدى غير مدرك لحقيقة أنه منذ سنة ١٩٦٨ (عندما روج لفكرة الدستور الإسلامى) إلى سنة ١٩٨٦ (عندما وقع على إعلان كوكا دام الذى اتفق فيه كل الأطراف على إلغاء القوانين الدينية)، أن هناك دائرة أوسع بكثير من الحركة والحزب الشيوعى تدعو للفصل الدستورى بين الدين والسياسة.

ما هى الأسباب التى حدت بالولايات المتحدة على اتخاذ تلك السياسة المناهضة للإسلام؟ أورد الصادق للصحيفة أسباباً ثلاثة تفتقر جميعها إلى المنطق. قال إن الولايات المتحدة تسعى جاهدة إلى تحقيق ثلاثة أهداف: فصل السودان عن شمال أفريقيا وإدخاله ضمن حدود القرن الأفريقى، وإبعاد الإسلام تماماً عن السياسات فى السودان، وفتح باب التفاوض من جديد حول تصاريح استكشاف البترول لصالح الشركات الأمريكية. ولكن، هل يستلزم، بالضرورة، فصل السودان عن شمال أفريقيا وضمه إلى دول القرن الأفريقى محاربة الإسلام. فدول القرن تضم بلاداً مسلمة (الصومال وجيبوتى)، كما تضم بلدين آخرين (أثيوبيا وإريتريا) يمثل المسلمون نسبة كبيرة من سكانهما، ولا يلعب الدين فى كليهما أى دور فى صنع السياسات. أما حول تشوف الشركات الأمريكية للبترول السودانى، فلا نرى أين مكانها من قضية الأديان، ولعل للصادق فهما آخر للأسلمة يختلف عن فهم

البشر العاديين. فالإسلام لم يَحُل دون استغلال الشركات الأمريكية للنفط الإسلامى فى المملكة السعودية، ودول الخليج، وأندونيسيا، وأخيراً دول وسط آسيا المسلمة. مشكلة الصادق، فيما يبدو، هى إطلاق العنان دوماً للسانه، قبل أن يعمل فكره، ويقولون "لسانك حصانك .

فى إحدى المرات حاول الصادق إبراز ما أسماها وثيقة سرية للولايات المتحدة بخصوص مبادرة السلام السودانية. تلك الوثيقة لم تكن سراً بالنسبة للحركة، أو لدولتى المبادرة، أو لأى شخص يملك القدرة على الوصول إلى قاعدة المعلومات للكونقرس الأمريكي عبر الحاسوب وشبكة الإتصالات الدولية. ما هى فحوى الرسالة السرية؟ أثار تلكؤ الإيقاد فى إشراك التجمع فى عملية السلام، وتقافز النظام بين مبادرتى الإيقاد والمشتركة، غضب الولايات المتحدة، ولذا قررت القيام باختبار الموقف لكفالة دخول أطراف الصراع فى عملية السلام، وإحباط مناورات النظام للقفز بين المبادرات، والاستيثاق من أن المفاوضات ستؤدى، فى النهاية إلى حل شامل للقضايا الوطنية الكبرى، خاصة قضيتى الدين والدولة، وتقرير المصير. جاء فى الوثيقة السرية، أيضاً، أن مبادرات السلام المتعددة تتيح الفرصة للنظام لكيما يثير الانقسامات داخل صفوف التجمع، مما قد يسمح باستقطاب شخصيات المعارضة بالتدريج لإحساسهم بضعف موقفهم، كما أوضحت استحالة المضى فى مبادرتين متوازيتين، ولهذا اقترحت تعديلاً فى مناهج الإيقاد على النحو التالى:

١ـ إشراك البلاد الأفريقية الشمالية المجاورة فى عملية السلام.

٢ـ تصديق مصر على إعلان المبادئ الذى أصدرته الإيقاد.

٣ـ تقوية لجان التفاوض التابعة للإيقاد وتضمين قوى التجمع داخل عملية السلام، كجزء من وفد الحركة.

٤ـ إجراء مشاورات منظمة بين وسطاء الإيقاد والبلاد الأفريقية الشمالية المجاورة.

رفض المهدى فوراً ذلك الاقتراح حسن النية، على اعتبار أنه محاولة لتهميش المعارضة الشمالية، ولتقوية مكانة الحركة داخل إطار الإيقاد. ولعل الذى أغضبه فى الورقة هو الإشارة إلى استقطاب الحكومة لبعض المعارضين لإحساسها بـ ضعف موقفهم. وما أحس بهذا الضعف، أو سمح لنفسه بأن يستقطب، بين كل المعارضين، غير الصادق.

في رفقة الصادق لا ينتهي العجب، فقبل تصريحاته النارية هذه حول أهداف أمريكا، نفى لصحيفة كويتية يومية الأقوال التى تناقلتها الصحف العربية بأن اللعبة الأخيرة للولايات المتحدة فى السودان هى فصل الجنوب عن الشمال.(١١٦) كان ذلك التصريح قبل ثلاث سنوات من حملته المكثفة التى شنها فى عام ١٩٩٧ ضد الولايات المتحدة وفى ظل نفس الإدارة الديموقراطية فى واشنطون. قال الصادق للصحيفة أن الولايات المتحدة «تقف ضد الانفصال لما ستتولد عنه من مشاكل كثيرة يَصعُب حلها وأن تقطيع أوصال البلدان القائمة ليس من شيم قوة عظمى تسعى إلى تحقيق الاستقرار فى منطقة القرن الأفريقى». ولكن، بعد ثلاثة أعوام، قال نفس الرجل لصحيفة مصرية هذه المرة أن اليمين فى أمريكا يرغب فى فصل أفريقيا جنوب الصحراء عن شمال أفريقيا لاعتقاده أن حل مشكلة السودان لن يتحقق إلا داخل أفريقيا جنوب الصحراء.(١١٧) لم يوضح الصادق لسائله أو للقراء ما هو ذلك اليمين الأمريكى، ولم يُبَيِّن لهم كيف يلعب ذلك اليمين دوره فى صنع القرار داخل أمريكا، أو لماذا يعنيه فى كثير أو قليل ما يدور فى أفريقيا. ولربما لا نتلبث كثيراً عند تلك الأسئلة، إذ هناك ما هو أهم من الإجابات عليها التى نرتقبها من الصادق، بل نذهب تواً للقول أنه عندما تولى ذلك اليمين السلطة فى الولايات المتحدة (إدارة الحزب الجمهورى)، (واليمين، فيما نعرف، هو التيار المساند للحزب الجمهورى) عقد صادق عليه كل الآمال لإيجاد حل للصراع فى السودان. قال فى مؤتمر صحفى بالقاهرة: «تستطيع أمريكا القيام بدور فى حل الصراع فى السودان، عن طريق ممارسة الضغوط على الطرفين من أجل إنهاء الحرب، واستعادة الديمقراطية، ووضع آليات لكفالة تنفيذ الاتفاقيات التى توصلت إليها الأطراف المعنية».(١١٨) نحن حقاً فى مسرح اللامعقول، إذ كيف نصدق أن الرجل الذى ظل يصيح من سقوف المنازل منددا بـ تدويل الموقف فى السودان، هو نفس الرجل الذى تحول الآن إلى داعية لتدخل الولايات المتحدة للضغط على المحاربين السودانيين. بل كيف نصدق أن المحلل السياسى الذى توصل إلى أن أهداف اليمين الأمريكى هى تمزيق القارة إلى شمال وجنوب للاستئثار بقضية الجنوب بعيداً عن العرب، لا يجد اليوم من ينشد عونه على حل هذا المشكل غير حكومة اليمين فى أمريكا؟

وكان الصادق قد أعلن قبل بضعة أشهر من إعلانه هذا، عن نيته في زيارة الولايات المتحدة للتأثير على سياسات الإدارة الأمريكية تجاه السودان، موضحاً أنه من الممكن تعديل موقف الإدارة الأمريكية الجديدة (اليمين المؤامر) بخصوص الوضع في السودان.(١١٩) مثل هذا التصريح لا يعبر فقط عن إفراط الصادق في الثقة بالنفس، لكيلا نستخدم تعبيراً آخر، وإنما أيضاً عن غربته التامة عن الواقع. بالتأكيد لا ينكر المرء الميزات الفكرية التي يتمتع بها الصادق، ولا القاعدة الشعبية العريضة التي تسانده في السودان، ولهذين السببين وحدهما، يحرص المتابعون للشأن السوداني في واشنطون على تبادل الرأي معه، والتعرف على وجهة نظره. ولكن الصادق، المعجب بقدراته، لم يسع إلى واشنطون لإطلاع صانعي السياسة في أمريكا على وجهة نظره فحسب، بل أيضاً لإعادة توجيه السياسة الأمريكية نحو السودان، خاصة فيما يتعلق بموقف الإدارة الأمريكية من النظام الحاكم والحركة. فمن ناحية كان يرغب في إقناع الإدارة بأن النظام قد تغير كثيراً، وعلى الإدارة الأمريكية أن تنطلق في التعامل معه حسب قراءته للأحداث، ومن ناحية أخرى، كان يريد منها أن تعدل عن مساندة الحركة. فعند وصوله إلى واشنطون في حزيران / يونيو ٢٠٠١، لخص الصادق رسالته للإدارة السياسية الأمريكية في أربع نقاط:

١ـ إبلاغ المسئولين الأمريكيين عن هامش الحريات الذي توفر مؤخراً في ظل نظام الجبهة الحاكم، وحثهم على إعادة العلاقات الدبلوماسية الكاملة مع ذلك النظام.

٢ـ الدعوة إلى دور أمريكي بارز في جهود السلام (وهو الأمر الذي أعلنه كل من الرئيس بوش ووزير الخارجية كولين باول ولم تكن الإدارة الأمريكية في حاجة إلى حث عليه).

٣ـ نصح الإدارة الأمريكية بعدم تقديم أي دعم للحركة.

٤ـ إبلاغ الإدارة عن القصور الهيكلي في مبادرة الإيقاد (عدم الشمول) والمبادرة المشتركة (فقدانها لإعلان مبادئ)، رغم ما كان يردده في القاهرة والعواصم العربية بأن الأخيرة هي الخيار الوحيد "الفعال الذي يحقق السلام.

ما لم يدركه الصادق أن أمريكا ليست جمهورية من جمهوريات الموز، إذ لها عيون من أهلها داخل السودان، وتقارير من المنظمات الدولية والطوعية حول ما يدور فى السودان شمالاً وجنوباً، وتبادل للمعلومات مع دول الجوار عن التطورات التى تجرى فيه، بل وحديث مباشر مع حكومة السودان نفسها. ولو قال أنه ذاهب إلى أمريكا لنقل وجهة نظره حول الأوضاع في السودان، لهان الأمر، أما أن يطمع، كما قال، فى التأثير على السياسات فذلك أمر ليس طوع رغائبه وإرادته. الذى لم يفطن إليه الزعيم السودانى هو أنه لم يكن، بأى وجه من الوجوه، جزءاً من المعادلة الأمريكية لحل المشكل الراهن، فإن صح أن "اليمين الأمريكى يؤثر على سياسات الإدارة الحالية فيما يتعلق بالسودان (وهو صحيح إلى حد كبير)، فإن الذى ظل يحفزه على ذلك قضيتان أساسيتان: الاضطهاد الدينى والاختطاف القسرى (الاستعباد) الذى تقوم به الميلشيات القبلية. وفيما يتعلق بالقضية الأخيرة، كما أوردنا، لم يكن اليمين الأمريكى وحده هو الذى يتصدى للنظام، بل تصدت له أيضاً كل جماعات حقوق الإنسان والجماعات المناهضة للرق من ذوى الأصول الأفريقية مما خلق حلفاً نادراً بين اليمين واليسار الأمريكى. فما هى إمكانيات الصادق العملية، رغم قدراته على التأطير النظرى لكل مشاكل الكون، على حل تينك المشكلتين.

سافر صادق أيضاً إلى نيويورك لمقابلة كوفى أنان، الأمين العام للأمم المتحدة، لينقل إليه مساندته لترشيحه كأمين عام لفترة ثانية، كما لو أن حزب الأمة قد أصبح هو العضو المائة وستة وثمانين من أعضاء الجمعية العامة للأمم المتحدة، إن لم يكن العضو السادس عشر فى مجلس الأمن. أهم من ذلك، كما قال الصادق، إطلاع الأمين العام على التقدم الذى تم إحرازه داخل السودان (أى التقدم الذى أحرزه النظام الحاكم)، مما يخلق مناخاً ملائماً لتدخل فعال من جانب الأمم المتحدة فى صنع السلام فى السودان. أو تذكر دعوة الصادق لأنان لاقتلاع ذلك النظام اللاشرعى، أو تصريحه لجريدة الجمهورية بأن أى تدخل دولى، حتى وإن جاء من مجلس الأمن تدخل مرفوض؟ لم يَعنِ لرئيس الوزراء السابق الذى أصبح بطوعه وإرادته مفوضاً فوق العادة للنظام، أن يتحدث مع الأمين العام عن موضوع آخر ظل يهجس فى باله، بل حمله على القيام برحلة خاطفة إلى الخرطوم:

وصول العون الغذائى لجبال النوبة (والتى هى فى حسبان الصادق واحدة من مناطق نفوذ حزبه) . لا شك فى أن الأمين العام قد أصبح فى حيرة من أمره مع نفس الرجل الذى جاءه يتوسل قبل ثلاث سنوات فقط للتخلص من نظام الخرطوم فاقد الشرعية.

بوجه عام فإن أكبر القوى الضاغطة على النظام للوصول إلى حل عادل وشامل للمشكل السودانى هو الكونقرس، وقد تناولنا، وسنتناول فى مواقع أخرى من الكتاب، جهود الكونقرس فى هذا الصدد. ولعل أغلب الناس يعلمون (ويفترض أن يعلم الصادق) أن الكونقرس يولى اهتماماً كبيراً لقضايا أكثر تعقيداً من إمكانات صادق للإسهام فى حلها. من هذه القضايا، إنهاء القصف الجوى على المدنيين، والسيطرة على الميليشيات القبلية، ووضع حد لعملية استغلال عوائد النفط لأغراض الحرب، وضمان وصول الإغاثة للمتضررين، إلى جانب أم القضايا: مسألة الدين والدولة. فهموم الكونقرس لا تنحصر فى القضايا الآنية الملتهبة: وقف الحرب، بل تشمل قبل ذلك، إزالة دواعيها، السودان وتلك القضايا، فيما هو واضح، لم تكن تحتل أدنى مكان فى أجندة صادق الواشنطونية. وعندما يذهب زعيم سودانى لتلك العاصمة النائية ليتحدث مع صناع القرار والمؤثرين على صنعه، ويغفل قضايا الرق، والقصف العشوائى على المدنيين، والاضطهاد الدينى لغير المسلمين، والمجاعات فى محاور الحرب، يخسر معركته من الوهلة الأولى. وعندما يصبح جل اهتمامه منصباً على شجب أجندة قرنق الحربية، كما لو أن كافة الأسباب التى قادته للحرب قد انتفت، يثير شكوك من يخاطبهم، بل يؤكد لهم الصورة التى انطبعت فى ذهنهم عن القادة الشماليين، والتى ظل المتهم قرنق يسعى لإزالتها: صورة السياسى الذى لا تعنيه فى كثير أو قليل معاناة أهل الجنوب، ولا يترجى شيئاً من الله (وإن أمكن فبعون أمريكى)، غير استرداد السلطة ثم العودة للأساليب القديمة الرديئة (bad old ways) .

بعد تلك الرحلة، أثبت الصادق، بما لا يدع مجالاً للشك، أنه لا يستطيع العيش فى ظل الحقيقة، بل ليس بمقدوره أن يراها. انعكس ذلك فى تصريحاته للصحافة العربية التى إحتفل فيها بنجاح مهمته فى الولايات المتحدة الأمريكية. ذكر، مثلاً، أن اجتماعه مع رجال الكونقرس الأمريكى قد تكلل بالنجاح، رغم أن مجلس النواب الأمريكى قد أقر، أثناء

اجتماعه فى واشنطن مع من اجتمع معهم، قانون السلام فى السودان الذى جاءت نصوصه مخالفة تماماً لما طلبه صادق من الأمريكيين. صوت ٤٢٢ عضواً من أعضاء الكونغرس بالموافقة على هذا القانون، ولم يرفضه إلا عضوان. تحدث أيضاً عن اجتماعه مع تشيستر كروكر، الذى ذاع اسمه كمبعوث الولايات المتحدة الجديد للسلام فى السودان، حول ما يجب فعله لإنجاح مهمته، وعن ترحيب الرجل بآرائه، واتفاقهما فى الرأى بالنسبة لجميع القضايا الخاصة بالصراع فى السودان، ذلك التصريح أوردته الصحافة العربية، فى نفس اليوم الذى أعلن فيه كروكر عدم مبالاته بالمهمة، ورفضه لها. ولا يقبل العقل أن يتفق كروكر فى الرأى مع كائن من كان حول مهمة قرر رفضها مسبقاً. من تلك التصريحات المتناقضة، والحسابات الخاطئة، يتضح شيئان: الأول هو أن جزءاً كبيراً من تصريحات الصادق تفتقر إلى الانضباط الفكرى (intellectual discipline) الذى يعين على الوصول إلى نتائج منطقية. والثانى هو أن الصادق، عندما يمزق أوصال الحقيقة لا يفعل هذا لأنه يريد أن يكذب، وإنما لأنه لا يأبه كثيراً لما يقوله من يحاورهم. ففى نهاية أى حوار يقرر الصادق أن كل ما قاله المحاورون، أو صمتوا عنه، ليس بذى بال، ثم يفترض أن رأى الجميع قد استقر على ما قال. تلك، وأيم الحق حالة يعسر تحليلها، ويتعصى وصفها على أى مؤرخ سياسى، بل هى إلى نطاق علماء النفس أقرب. وياويل من ينبه الصادق إلى الفجوات فى ذاكرته، أو الارتطام المتوالى بين مقالاته. هؤلاء سيتلقاهم بلسان شحيذ، بدلاً من التدبر فيما جاءوا به من نقد.

هذا الارتطام بين مقالات الصادق وفعاله، كما قلنا، يتوالى، فمن ذا الذى يصدق أن الرجل الذى كاد أن يجعل العرب والأفارقة يتناحرون (قرار قمة الإيقاد فى جيبوتى) بحديثه عن المبادرات العربية والمبادرات الأفريقية، سيلجأ إلى عاصمة أفريقية كبرى للتقريب بينه وبين الحركة، ولكيما تلعب دوراً فى صنع السلام؟ والواضح أن زعيم حزب الأمة لم يحسب جيداً الأثر طويل المدى للمواقف العدائية التى اتخذها ضد الحركة، كما لم يفكر فى ردود الأفعال الأفريقية الصامتة تجاه تفريقه ذى الطابع العنصرى بين السودانيين إلى عرب وأفارقة. مع هذا لم يجد الصادق وسيطاً أفضل من الرئيس النيجيرى، اوباسانجو،

لتنشيط عمليات السلام في السودان. واوياسانجو هو نفس الرجل الذى لم يأبه الصادق كثيراً بمقترحه حول إنشاء منتدى أفريقي لشركاء الإيقاد، وقال عند رفضه للمقترح أن المبادرة المشتركة وحدها هي السبيل للوصول إلى إنهاء الصراع في السودان، وأن أي جهد لتنشيط الإيقاد، جهد لا طائل منه. كما طلب الصادق من الزعيم النيجيرى التوسط بينه وبين قرنق مخلب القط، حسبما أعلن الأمين العام لحزب الأمة قبل سفر صادق إلى أبوجا(١٢٠) نفس الخبر أكده مسئول كبير في حزب الأمة (آدم مادبو)، وأضاف أن الصادق وقرنق سيوقعان على مذكرة تفاهم في أبوجا.(١٢١) ولدهشة الجميع، ذكر زعيم حزب الأمة لصحيفة خليجية يومية أنه اندهش من وجود قرنق في أبوجا خلال زيارته (١٢٢)، ولعل فشله في توقيع مذكرة التفاهم المرتقبة هو الذى حمله على أن يكون مبطئاً في قول الحق، لكي لا نقول جلاداً للحقيقة. وكانت الحركة قد أصدرت بياناً توضح فيه ملابسات اجتماع أبوجا الذى فاجأ حتى بعض قياداتها.(١٢٣) وصف البيان مبادرة الصادق بأنها مبادرة تهدف إلى تمزيق التجمع (بعد خروجه منه)، ونقل قول قرنق للصادق في أبوجا أن مكانه الطبيعي هو التجمع، وليس كبائع (salesman)متجول للنظام. وفيما يبدو أن الصادق قد ردد على أسماع قرنق من جديد مقولاته بأن هامش الحريات في الداخل أصبح يسمح بقيام عمل معارض، وأن النظام صار أكثر جدية في رغبته للوصول إلى حل سلمي. ومن الغريب أن الذى ظل يفاوض النظام تحت إشراف دولي وإقليمي هو قرنق، وليس الصادق، ولهذا يفترض أن يكون أكثر قدرة على استشفاف هذا التحول في مواقف النظام نحو السلم. لهذا وجه قرنق سؤالاً للصادق، لماذا يظن بأن الحركة التي ظلت ـ ومازالت ـ تحاور النظام على مدى سبع سنوات، في حاجة إلى سمسار (broker)؟ وكان الصادق قد نفى أن يكون وسيطاً للنظام، ناسباً المبادرة إلى نفسه، بالرغم من أنه التقى البشير قبل رحلته إلى أبوجا.

يتساءل البعض، ولهم الحق في ذلك، عن الأسباب التي تدفع سياسياً نال أعلى درجات التعليم للاستغراق في كل هذه التكاذيب والوهوم والتناقضات؟ قد يقول البعض أن تلك التناقضات تعبر عن الانتهازية السياسية. وقد يرى آخرون أن التناقضات والمراوغات هي سمات لصيقة بعقل مضطرب. ولكن مهما كانت نظرتك إليه، فقد أصبح التعامل مع

الصادق يشكل إرهاقاً للصديق والعدو على حد سواء، وليس أدل على ذلك من موقفه من التجمع الذى ظل عضواً فيه حتى آذار/ مارس ٢٠٠٠ . ولا نشك فى أن قيادات حزب الأمة، خاصة من هم بداخل السودان، كانوا يسعون جاهدين لبقاء حزبهم فى التجمع، لولا المواقف اللولبية لرئيسهم تجاهه وتجاه النظام.

فى النهاية، وقع الطلاق بصورة رسمية بين حزب الأمة والتجمع أثناء اجتماع هيئة القيادة فى أسمرا فى آذار/ مارس ٢٠٠٠، عندما لم يترك الصادق أى خيار لزملائه سوى الموافقة على انفصاله عنهم. فى ذلك الاجتماع ناشدته كافة الأطراف (بما فيها الحركة) للبقاء فى التنظيم الجامع، إلا أن الصادق تشدد فى دعوته إلى ضرورة وقف الحرب والاتجاه إلى تأييد المبادرة المشتركة بدون انتظار لتنسيق جهودها مع جهود الإيقاد. طالب أيضاً بايقاف فعلى لكافة أعمال التجمع الخارجية، لأن المجال السياسى فى السودان قد صار ملائماً للعمل من الداخل. وذهب الصادق مذهباً قصياً عندما أعلن لإحدى الصحف القاهرية أن السودان يتمتع اليوم بقدر من حرية الصحافة لا نظير له فى الوطن العربى.[١٢٤] كان المرء يظن بأن نقطة الاستدلال على حرية الصحافة من جانب الرجل الذى كان رئيساً لوزراء السودان مرتين ليست هى الحريات الصحفية فى الوطن العربى، وإنما تلك التى نعمت بها الصحافة فى ظل الديموقراطية التى رعته وينبغى أن يرعاها. تلك الديموقراطية أخذ الصادق يصفها مؤخراً بـ "الديموقراطية كاملة الدسم، والدسم، لغة هو دُهن اللحم وشحمه، كما هو القَذَر. ولعلنا ننتخب المعنى الأول، لنضيف أن انسداد شرايين الديموقراطية ربما كان بسبب غَول المِرة (الكوليسترول) الذى أُنتجه هذا الدسم. وعلى كل، فإن الصادق، فى حماسه لتجميل وجه النظام، لم يتفكر فى الفروق بين ديموقراطية السودان «كاملة الدسم» وبين ديموقراطيات الوطن العربى.

أضاف الصادق أن إيقاف نشاط التجمع الخارجى سيُفرض عليه بسبب التغيير الذى طرأ على البيئة الإقليمية، الأمر الذى يستحيل معه للمعارضة الاستمرار فى العمل من داخل البلدان المجاورة، وعلى وجه التحديد أشار إلى الحرب الأثيوبية _ الإريترية. وبدلاً عن التشاور مع رفاقه حول تكتيكات جديدة تمكن التجمع من المضى فى نضاله الخارجى فى

البيئة الإقليمية المتغيرة، طالبهم بالتخلى عن الإستراتيجيات التى ساعدت على تقليم أظافر النظام الحاكم إلى حد كبير. فما كان لنظام الجبهة أن يغير ويبدل فى تكتيكاته وسياساته، حتى فيما أسماه الثوابت، لولا الضغوط التى مارستها عليه أطراف داخلية وأخرى خارجية. ولو كانت الحركة تفكر بهذا الأسلوب لانتهت إلى زوايا النسيان بعد سقوط منقستو. ومن الواضح أن الصادق كان يتمنى دخول التجمع فى محادثات مباشرة مع الخرطوم، وإطّراحه جانباً قراراته فى كمبالا حول شروط تهيئة المناخ للشروع فى تفاوض جدى وإيجابى. تلك الطريقة التى اقترحها الصادق، كما رأى التجمع، لا تفضى إلى سلام بل إلى استسلام.

الصورة الوردية التى رسمها الصادق للوضع داخل السودان، سرعان ما انكشف زيفها، وبدا النظام على حقيقته. فبالإضافة إلى استمرار القصف الجوى للأهداف المدنية فى الجنوب، وتوسيعه تجاه الشرق، دبر النظام الحاكم مكيدة للإيقاع بسكرتارية التجمع فى الخرطوم واتهمها بالتآمر مع الولايات المتحدة وكان أعضاء السكرتارية فى لقاء مع قلين وارين، (مسئول فى السفارة الأمريكية بالخرطوم) فى إطار المشاورات العديدة التى ظلوا يقومون بها مع البعثات الأجنبية، وخصوصاً البعثات الممثلة لدول شركاء الإيقاد. ومن الغريب أن تستنكر الحكومة فى بيان رسمى اجتماع الدبلوماسى الأمريكى مع تنظيم غير شرعى[١٢٥] هو سكرتارية التجمع بالداخل، فى حين أن ذلك التجمع هو نفس التنظيم الذى كان النظام يسعى للحوار معه عبر المبادرة المشتركة. وفى تصريح لجريدة سودانية، قال الأمين العام للحزب الحاكم أن الحكومة كان لابد أن تتخذ هذا الإجراء ضد التجمع، بعد أن ضاقت ذرعاً بنداءاته المتكررة لتفكيك النظام[١٢٦]، ولا شك فى أن الأمين العام كان أكثر صدقاً فى إبانة أسباب احتجاز سكرتارية التجمع بالداخل من وزير الخارجية. حقيقة الأمر، أن سكرتارية التجمع كانت ضحية لحرب افتعلها النظام مع الولايات المتحدة؛ عجز عن طعن الفيل، فآثر الطعان فيما حسبه ظلاً له. فموقف النظام تجاه سكرتارية التجمع كان رد فعل على شيئين: الأول هو زيارة سوزان رايس، مساعد وزير الخارجية الأمريكى لشئون أفريقيا، للمناطق المحررة بجنوب السودان دون التماس إذن من الخرطوم. وكانت السيدة رايس قد زارت فى نوفمبر ٢٠٠٠ مستشفى لوى الذى تعرض للقصف أكثر من مرة،

وأعلنت هناك أن الولايات المتحدة ستعمل أقصى ما في وسعها لإيقاف هذا النوع من الاعتداءات على الأهداف المدنية، كما ستعمل على وضع حد لـ استعباد النساء والأطفال. أضافت أن الحزبين (الجمهوري والديموقراطي) متفقان على فرض عقوبات ثنائية على النظام، وعلى تعبئة الرأى العام العالمي لحمل النظام السوداني للكف عن السياسات غير المقبولة التي يتبعها. الزيارة نفسها، والتي تمت دون إذن من، أو إخطار للخرطوم، أثارت كوامن النظام أكثر مما أثارتها كلمات رايس.

الشيء الثاني هو قرار الكونقرس الأمريكي الذى تزامن مع الزيارة. ففى تلك الأيام خول الكونقرس للرئيس الأمريكي حق اتخاذ ما يراه مناسباً من البرامج الموجهة لتقديم المساعدة المباشرة (غير العسكرية) للسكان الأصليين (indigenous) في المناطق التي لا تخضع لسيطرة حكومة السودان، كان ذلك في صورة إغاثة عاجلة للسكان أو تعزيز الاكتفاء الاقتصادى، أو بناء السلطة المدنية، أو إتاحة فرص التعليم، أو تعزيز حكم القانون. وبالرغم من أن الكونقرس قد اتخذ من قبل قرارات، وأصدر قوانين عديدة، حول هذه الأمور، إلا أن تنفيذ البرامج المنبثقة عن تلك القرارات كانت تباشره الإدارة (هيئة المعونة)، بالتعاون مع حكومة الخرطوم عبر برنامج شريان الحياة، أو عن طريق المنظمات الطوعية العاملة في الشمال (في حالة العون الإنساني للنازحين). هذه، إذن، هي المرة الأولى التي يوجه فيها الكونقرس الإدارة بالتعاون مباشرة مع أهل المناطق المحررة في الشرق والجنوب والجنوب الشرقي وجبال النوبة، أى المناطق التي لا تقع تحت سيطرة الحكومة في هذه الأقاليم. ومن البدهى، أن لا يشنف هذا القرار آذان أهل النظام، ولكن ما كان ينبغي للنظام أن يندهش مما أقدمت عليه سوزان رايس، أو أقره الكونقرس، بعد كل انتهاكات حقوق الإنسان التي عددتها رايس، كما أشار إليها مراراً وتكراراً عدد كبير من المنظمات الدولية المعنية بالأوضاع الإنسانية المتردية في السودان، بما في ذلك منظمات الأمم المتحدة. كل الذى حدث هو أن النظام وقع في أخدود ظل يحفره ويذرو ترابه، وكان أحرى به أن يتعلم الدرس الأول في قانون الحفر: إن ألفيت نفسك في حفرة، فأول ما تفعله لإنقاذ نفسك هو الكف عن المزيد من التحفار.

نعود لصادق المهدى لنقول، أنه رغم حثه رفاقه على الهرولة إلى الخرطوم بحثاً عن الهامش، ارتأى البقاء خارج السودان لأكثر من عام، واختار مصر وأسمرا ولندن كمحطات له، مما خلق انطباعاً أن زعيم حزب الأمة لم يكن واثقاً تماماً من صدق النظام الحاكم. بيد أنه ذكر فى تصريحات صحفية أن عدم عودته إلى السودان اقتضتها الرغبة فى متابعة مبادرات السلام فى الخارج، كما لو أن ذلك لا يصح أن يكون سبباً يتذرع به الزعماء الآخرون الذين طلب منهم العودة السريعة للسودان والكف عن العمل الخارجى. وخلال بقائه فى الخارج لمتابعة مبادرات السلام، تحول الصادق إلى صاحب قضية ذات بعدين: إدانة التجمع، والدق على أبواب القاهرة وطرابلس، لا حرصاً منه على تفعيل المبادرة المشتركة، وإنما رغبة منه فى تسميم الأجواء بين الميرغنى وقرنق، من جانب، وبينهما وبين مصر وليبيا من جانب آخر. بالإضافة إلى ذلك، مازال يساوره ظن بأن دولتى المبادرة سيقنعان الميرغنى، على الأقل، للعودة معه إلى الخرطوم، فإن كان فى تلك العودة انتحارا سياسيا، فليكن هناك من يشاركه متعة الانتحار عملاً بقول أهل السودان: الموت وسط الجماعة عرس. فيما عدا هذا، استثمر الصادق بقية الوقت الذى قضاه فى منفاه الاختيارى قبل عودته إلى الهامش فى شىء يتقنه، وكان يحسن صنعاً لنفسه وأهله وبلده لو توفر عليه: إلقاء المحاضرات فى المراكز الأكاديمية، والأندية السياسية، والمنتديات الدبلوماسية، ولكل عدد يزيد عن ثلاثة أشخاص يبدون الرغبة فى السماع إليه.

وفى القليل من الوقت الذى تبقى له، حاول الصادق الولوغ فى نشاط آخر يتوهم أنه قادر عليه: التوسط فى حل مشاكل الآخرين. فعلى سبيل المثال، قام فى أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠ بزيارة لإيران لإشراكها فى صنع السلام فى السودان، كما ذكر قبل سفره(١٢٧). ولن نقف هنا عند أقوال الصادق بأن المبادرة المشتركة وحدها هى الإطار الأمثل لحل المشكل السودانى مما يجعل إقحامه لإيران فى القضية إجهاضاً لتلك المبادرة، بل نقول أنه ربما ظن أن لإيران دوراً تلعبه بحكم قربها من النظام وبحكم التوجهات الرشيدة لرئيسها الحالى خاتمى فى التعامل مع قضايا العالم من حوله. من هذه الناحية، لا ضير من الاتصال بها. بيد أن الصادق أعلن أيضاً أن واحداً من أهداف تلك الزيارة هو إعادة العلاقات العربية

الإيرانية إلى مسارها الطبيعي، وفي تصريح لإحدى الصحف اليومية بالخليج كان من أغراض زيارته لطهران أيضاً التماس حل سلمي لمشكلة الجزر التي تتصارع عليها إيران والإمارات العربية المتحدة.[١٢٨] تلك قضية شغلت الأمم المتحدة، ومجلس التعاون لدول الخليج، والمؤتمر الإسلامي طويلاً، وعلى طول عهود الحكم في إيران منذ عهد الشاه، بلا طائل. يا ترى، هل ظن الصادق أن علاج مشكلة أبي موسى وطنب الكبرى وطنب الصغرى (الجزر الثلاثة الصغيرة في الخليج) أقل استعصاءً من علاج مشكل الغابات والمستنقعات في بلاده، ولهذا أولاه الاهتمام؟ لست أدري!

قوات التجمع، من جانبها، لم ترعبها المحاذير التي أثارها الصادق حول العمل العسكري، بل تمادت فيه وسجلت ضربات موجعة للنظام. الضربة الأولى كانت في المجال العسكري عندما نجحت في صد هجوم مكثف خطط له النظام بإحكام، لاستعادة المواقع التي استولى عليها التجمع في الشرق. قامت قوات التجمع أيضاً بهجوم مماثل في أبريل ٢٠٠٠ استولت فيه على همشكوريب، أهم مراكز تدريس القرآن في ريف السودان.[١٢٩] احتلال همشكوريب في البداية أربك النظام إلى حد كبير ودفعه إلى إعلانات جنونية، مثل الحديث عن تسليح الميليشيات القبلية في شرق السودان، وكأنه لم يعِ بعد نتائج تسليحها في الغرب. فطبقاً لما أورده المهندس إبراهيم حاكم، قرر النظام حشد عشرة آلاف مقاتل من أبناء البجة[١٣٠]. وسرعان ما تطوع صادق ليصف احتلال قرية همشكوريب بأنه مغامرة غير محسوبة، وبهذا انضم إلى حملة النظام التي شجبت الاستيلاء على القرية ووصفته بـ التدنيس لمكان مقدس. إلا أن الصادق تجاوز الحدود عندما جعل من مركز تحفيظ القرآن فاتيكاناً؛ قال: إن الذين يبغون تقويض النظام الحاكم عليهم أن يغزوا روما وليس الفاتيكان.[١٣١] وللصادق قدرات لاتحد في نحت الأوصاف، إلا أن قالته هذه يعيى فهمها القارئ. ففاتيكان السودان، من منظور الصادق نفسه، كان يجب أن يكون هو البقعة وليس همشكوريب، وروماه هي الخرطوم لا كسلا. والبقعة، فيما نعرف من أطالس الجغرافيا، أقرب إلى روما السودان من قرية نائية في شرقه. مع هذا، فلربما اعترى الصادق والنظام ذهول عندما أعلن البابا همشكوريب، الشيخ سليمان علي بيتاي انضمامه للكفرة الغزاة،

وقبوله أن يكون عضواً فى هيئة قيادة التجمع. النحيب والعويل الذى تبع الاستيلاء على مركز همشكوريب والمناطق المحيطة به، لم يكن بدافع الغيرة على ذلك المكان "المقدس، أو الرغبة فى الحفاظ عليه من الدنس، بقدر ما يرجع إلى الميزات الإستراتيجية التى اكتسبتها قوات التجمع بموجب ذلك النصر. ففى حديث لخبير فى شئون المنطقة إن نتيجة حرب السودان المستمرة ستتحدد، فى النهاية، بالسيطرة على تلك المنطقة التى تمكن من يسيطر عليها من التحكم فى الطريق الحيوى للبلاد، وخط السكك الحديدية الذى يقود للساحل، وأنابيب النفط الجديدة، بجانب منشآت اقتصادية هامة أخرى.(١٣٢)

لهذه الأسباب عبأ النظام أكبر حملاته فى الشرق مما دفعها إلى سحب بعض القوات من الجنوب، كما أقدم للمرة الأولى على استخدام المروحيات المدفعية (helicopter gunships) لقصف التجمعات المدنية فى الشرق حتى يقسر الأهالى على الفرار إلى داخل المناطق التى يسيطر عليها.

من المثير للعجب أن توافقت تلك الحملة مع قيام الرئيس الإريترى بزيارة للخرطوم للتوسط بينها وبين المعارضة. تلك العملية الغادرة أكدت للتجمع عدم جدية النظام فى السعى لإحلال السلام فى السودان، لهذا قرر مهاجمة رئاسة الجيش فى كسلا واحتلال المدينة يوماً كاملاً (٦ تشرين ثان/ نوفمبر ٢٠٠٠). ذلك الهجوم كان إشارة للنظام بأن قوات التجمع فى الشرق مازالت بخير، وما زالت قادرة على خوض الحرب، كما أن النظام رغم قدراته العسكرية الهائلة، ليس كما يظن، نظاماً لا يقهر. وطبيعى أن يصاب النظام بذهول بالغ من ذلك الهجوم، خاصة وقد كانت مهاجمة المدن واحتلالها مقصورة على محاور القتال فى الجنوب، وجبال النوبة، ومنطقة الأنقسنا. وبما أن النظام يعيش فى عالمه الخاص، نسب ذلك العمل إلى الجيش الشعبى، وليس لقوات التجمع، وكأن الجيش الشعبى ليس فصيلاً من قوات التجمع. وعلى غرار كافة حملاته الانتقامية المتهورة، اندفع النظام فى حملة عنصرية الطابع ضد كافة الجنوبيين والنوبة فى منطقة كسلا بحسبانهم طابوراً خامساً للحركة. كما أعلنت صحف الخرطوم عن اختفاء عدد كبير منهم، وشبهت إحدى صحف الخرطوم أحداث كسلا بنفس الأحداث التى وقعت فى جوبا وواو إبان حكم

المحجوب فى الستينيات.(١٣٣) تلك الأحداث دفعت كبير الأساقفة بالخرطوم، جبرائيل زبير للانتقال إلى كسلا للاطلاع على حقيقة الموقف بنفسه، كما بعثت المنظمة السودانية لحقوق الإنسان (SHRO) نداءً عاجلاً إلى العالم بأسره فى ١٤ تشرين أول/ نوفمبر، تطالب فيه بإدانة حملات الانتقام التى يمارسها النظام ضد الجنوبيين وأبناء النوبة فى منطقة كسلا، والتحقيق فى أعمال القتل الانتقامى التى تواتر الحديث عنها. وقالت المنظمة أن الحكومة تهدف أساساً إلى إثارة المشاعر العرقية بين السودانيين فى الشرق، وهو أمر حدث من قبل فى بعض المدن الشمالية. رغم ذلك الانتصار الباهر، أكد التجمع التزامه بالتسوية السلمية، ففى تصريح له، قال رئيس التجمع أن الهجوم على كسلا قد دحض الأسطورة القائلة بإمكانية تحقيق السلام من خلال الحرب، ونصح البشير بنبذ سياسة التهديد والوعيد.(١٣٤) من جهة أخرى، أعلن نائب رئيس التجمع، الفريق عبد الرحمن سعيد أن جميع الخيارات ستظل مفتوحة أمام التجمع ما لم يكن هناك تقدم ملموس فى حلبة السلام، وأن أى مدينة أو قرية، تملك القدرة على احتلالها، فستحتل.(١٣٥) فى نفس الوقت اتهم النظام كلاً من التجمع وإريتريا بعدم صدق النوايا فى التماسهم للسلام، ناسياً أنه هو الذى بادر بالهجوم على الجبهة الشرقية بينما كان الرئيس الإريترى فى الخرطوم يتحدث عن السلام.

وإن كان المرء يدرك غضب النظام بسبب المهانة التى لحقت به فى كسلا، إلا أن انضمام الصادق للنظام فى شجبه الهجوم على كسلا بدعوى تأثيره البالغ على المدنيين، كما قال، فأمر لا يسهل فهمه. فى شجبه ذلك عمد الصادق إلى تحدى الميرغنى بأسلوب ابتزازى لإدانة الغزو علانية. لم يكن أهل التجمع بالسذاجة التى يصدقون بها أن اهتمام الصادق بما وقع فى كسلا كان يعود إلى حرصه على سلامة المدنيين لأنهم يعرفون ما لا يعرفه غيرهم، فقبل ثلاثة أعوام من أحداث كسلا (١٣ نوفمبر ١٩٩٧) هاجمت قوات حزب الأمة قرية الفاو (خارج مدينة القضارف) فى شرق السودان وأسرت أربعة مدنيين، وصادرت السيارة (ب.ح ٢٨٦٥ حكومة) التى كانت تقلهم. برر حزب الأمة ذلك العمل بأنه إجراء ضرورى لتعزيز الانتفاضة فى كافة المدن السودانية، وكان صادق على رأس المحتفلين بذلك العمل الثورى. ضم أسرى تلك التجريدة موظفا مدنيا من مصلحة الجمارك

السودانية (عبد الملك محمد عبد الملك، مدير ديوان الجمارك بحلفا الجديدة) كان يصحب ابنته الصغيرة مريم لعلاجها في أحد المستشفيات القريبة حيث كانت تعاني من فشل كلوي. الآسرون تركوا الصغيرة تواجه مصيرها وحيدة، وعادوا بأسراهم إلى مركز قوات التجمع وعندما وصلوا إلى المركز بدأ الطبيب الميداني على الفور في معالجة الأسرى ومن بينهم موظف الجمارك، الذي كان ينزف بسبب الإصابات التي لحقت به أثناء عملية أسره. ما حدث بعد ذلك لا يشرف قوات حزب الأمة، ولا يتوافق مع الاهتمام الزائف لزعيمه بأرواح المدنيين عقب أحداث كسلا. وما كنا لنورد تلك القصة لولا تربص الصادق بخصومه، وإدغاله في أمورهم بلا مبرر، واستطالته في اللجاج بدلاً عن المحاجة والتفاطن معهم. كل هذه أمور لا تفيد الصادق، ولا تنفع حزبه، ولا يأبه لها النظام الذي تطوع الصادق لنصرته، بل لعله يتمنى له أن يمعن فيها _ لا لأنها تعود عليه بنفع _ وإنما ليجعل زعيم حزب الأمة يغرق أكثر فأكثر في وحل تناقضاته. نعود للقصة لنقول أن طبيب المستوصف الدكتور عبد السلام عكاشة (الحزب الشيوعي السوداني) أقدم _ بواعز إنساني بحت _ على إنقاذ حياة الأسير، وما أن علم بذلك أمير جيش الأمة (ابن الصادق) حتى بعث للمستشفى طبيب قوات حزب الأمة (د. الزين هاشم، وهو طالب أكمل دراساته الطبية إلا أنه لم يجتز الامتياز) لاسترداد المريض باعتباره واحداً من مقاتلي حزب الأمة الذين أصيبوا في الهجوم، ويدعوى أن الحزب كان يريد العناية بأمره على طريقته. توجس الدكتور عبد السلام شراً من الطلب، ولهذا اعترض على نقل المريض الذي كان يرقد على المشرحة، فما كان من طبيب الأمة إلا محاولة اقتلاع محقنة الأوردة من ذراع الأسير المريض. وكان وراء الطبيب بعض جنده، أو نقول ملازميه، لإعانته على أداء مهمته «الإنسانية» تلك. وفي الحال استنجد الطبيب بقوات لواء السودان لإنهاء ذلك العبث، ففعلت. ومن الطريف أن قوات الأمة أطلقت على تلك العملية عملية حمدان أبو عنجة. ثمة قصة أخرى تنبيء عن الزيف في حرقة فؤاد الصادق على مصير المدنيين في شرق السودان. فبعد «هجرته» إلى الشرق عرض الصادق على قرنق القيام بما أسماه لطمة عسكرية على النظام في هيئة هجوم خاطف على الخرطوم. ولتحقيق هذا الهدف وعد بدفع ١٠,٠٠٠ مقاتل إلى ساحة

القتال من خلال دعوة الهجرة التى أطلقها. وفيما بعد، قال قرنق لمساعديه أن هذا الرجل لا يعرف مدى قدرات النظام، ولا يعرف الصعوبة التى تقترن بغزو عاصمة مثل الخرطوم. اللطمة العسكرية التى روج لها الصادق، توارت عندما لم تفلح دعوة الهجرة فى جذب الجحافل التى كان يتوقعها.

بدلاً عن أن يوجه الصادق سهام نقده فى الخرطوم على النظام الحاكم ويوحد المعارضين ضده، كرس كل جهده فى الانتقاص من التجمع، وتخذيل الحركة الشعبية ورئيسها. ففى ٢٧ كانون أول/ ديسمبر ٢٠٠٠، وجه نداءً فى خطبة عيد الفطر من منبر المسجد لأربعة وعشرين جنوبياً للانضمام إليه فى مسيرة السلام، ولم يكن بين الذين خاطبهم (باستثناء رياك مشار وجون لوك) واحد يحمل سلاحاً ضد الحكومة، بل لم يعرف عن بعضهم حتى مناوأة النظام. غاية الصادق من تلك الدعوة كانت هى خلق جبهة جنوبية معارضة لقرنق لورد الحرب، إلا أنه لم يفتطن إلى أن عدداً من هؤلاء الجنوبيين الذين أراد الاستقواء بهم على قرنق كانوا يجاهرون بالعمل من أجل انفصال الجنوب، كما كان من بينهم أعضاء فى الحركة (سلوى جبريل، كرستين وليام دينق)، أو أعضاء فى أحزاب أخرى مثل يوساب (يوهانس أكول، باسفيكو لادو). ولا ندرى أى هاجس ذاك الذى جاء للصادق فى السحر لينبئه بأن هؤلاء بالذات سيتركون تنظيماتهم ويتداعون على مسيرته السلمية. لا نظن أن زعيم حزب الأمة كان ليجرؤ على مخاطبة ساسة شماليين متخطياً قيادات الأحزاب التى ينتمون إليها، ولكن الحديث بلا تدبر ولا مشورة جعل الصادق يسترخى للخطأ، ويفحش فى ذلك. فمثلاً كان من بين من دعاهم للتحلق حوله رجل أسماه ديفيد كوانجوك، والاسم الصحيح والتر كوانجوك. ولا غرابة فى أن يخطئ الصادق فى اسم جنوبى أو شمالى، إلا فى هذه الحالة، إذ أن الرجل عمل فترة طويلة كوزير فى حكومته. ترى ما الذى سيظنه الناس برئيس وزرائهم السابق إن أسمى وزير دفاعه الفريق عبد الماجد خالد، أو أسمى وزير خارجيته الدكتور عبد العال سناده؟ مثل هذا الخطأ يعكس شيئاً أكبر من الهنة أو الزلل، يكشف عن النظرة للوزير الجنوبى لا بوصفه شخصاً له اسم وصفات يتناعتها الناس، بل هو، فى حقيقة أمره، كمالة عدد. تلك هى التفاصيل التى

لا يزعج المهدى نفسه بها، ولا يشاور فيها من حوله حتى يعصموه من الزلل. ولربما كفى الصادق نفسه مؤونة الحرج لو كان يحسن السمع لغيره، فقبل ثلاثة أسابيع من دعوته السياسيين الجنوبيين غير المسلمين من منبر الجامع، قال جوزيف اوكيلو، رئيس اليوساب بالخرطوم أن حزبه يرفض الدعوة التى وجهها بعض الجنوبيين (وكثير منهم بين من دعا الصادق من المنبر) لعقد مؤتمر فى جنيف ذكر اوكيلو لصحيفة كانت تصدر بالقاهرة أن حزبه لن يشارك أبداً فى ذلك المؤتمر، مؤكداً أن الهدف الحقيقى منه ليس هو خلق تيار جنوبى مساند لحق تقرير المصير، وإنما إنشاء جبهة مضادة للحركة، وهذا لا يقود، كما قال، إلى أى تسوية سياسية شاملة.(١٣٦)

فى أواخر تموز/ يوليو ٢٠٠٠، اجتمعت هيئة القيادة بالقاهرة للتداول حول مقترح من دولتى المبادرة المشتركة بدخول الطرفين على الفور فى محادثات استكشافية مباشرة. وبعد نقاش طويل وافقت على ذلك المقترح بشرطين، الأول يتعلق بإلغاء مواد معينة فى الدستور، وبنود محددة فى قانون الأمن القومى، لما تفرضه من قيود على العمل الحزبى. والثانى يطالب النظام بالتعهد بالتنسيق بين المبادرة المشتركة ومبادرة الايقاد، لكيما يصبح هناك منبر واحد للتفاوض. الشرط الأول، بلا شك، يقضى بتغييرات ضرورية فى القوانين حتى تسير الديمقراطية فى مسارها الصحيح، كما يمثل تنازلاً من جانب التجمع عن عدد كبير من الشروط التى حددها فى اجتماع كمبالا لتهيئة المناخ للتفاوض. أما الثانى فقد قصد منه التجمع قطع الطريق على النظام للقفز بين المبادرات، لاسيما وللتجمع تجربة مريرة مع النظام عندما أصر على إقصائه عن مبادرة الإيقاد. وعلى ضوء هذين الشرطين فوضت هيئة القيادة رئيسها للاجتماع مع البشير متى ما استجاب نظامه لهما.

رغم هذا الموقف الواضح للتجمع حول مسيرة السلام، ورغم التنازلات التى تقدم بها لدفع هذه المسيرة، لم يَكُف الصادق عن تهجمه على التجمع وعلى قيادة الحركة، واتهامهما بتعويق مسيرة السلام، كما لم ينكف عن اتهامه لدول الإيقاد وشركائها بعزل المعارضة الشمالية عن عملية السلام. وبصرف النظر عن أن دول الإيقاد هذه تضم إريتريا التى تحتضن التجمع، وتضم جيبوتى التى رعت نداء الوطن، كما يضم الشركاء أمريكا التى

أثر الصادق على سياساتها، فقد كان أبلغ رد على دعاواه، البيان الذى أصدره منتدى شركاء الإيقاد فى أوسلو فى حزيران/ يونيو ٢٠٠٠ . فى ذلك الاجتماع أثارت الولايات المتحدة والنرويج قضية التنسيق بين المبادرتين، وإشراك جميع الأطراف فى الحوار. ففى البيان الختامى لاجتماع أوسلو وردت إشارتان هامتان: الأولى، هى الدعوة لـ تضمين كافة البلاد المعنية المجاورة للسودان فى الجهود الفعالة لإنهاء الصراع. والثانية هى حث رئيسى المنتدى (النرويج وإيطاليا) على الاتصال بالأحزاب السودانية المعنية، واللاعبين السياسيين الإقليميين، وكذلك المعنيين بقضية السودان من السياسيين فى القارة الأفريقية بوجه عام، للمعاونة على التنسيق بين مبادرات السلام المختلفة.(١٣٧) ذلك القرار يعترف أولاً بدور الأحزاب السودانية التى لا تشارك فى مفاوضات الإيقاد فى عملية السلام، وثانياً بدور دول الجوار التى لا تنتظمها الإيقاد (مصر وليبيا)، كما يدعو إلى إشراك الدول الأفريقية المعنية بأمر السودان فى دفع المبادرة مثل الدول التى سعى قرنق واوباسانجو إلى تضمينها فى المبادرة. هذا يعنى أن التمييز بين أفريقيا جنوب الصحراء، وأفريقيا شمالها، ما هو إلا وهم فى ذهن من قال به. نسأل، لم هذه التلتلة (الشدة) التى يأخذ بها الصادق الأمور، وبلا براح؟ الجواب لمن وصل إلى هذا الحد فى قراءة الكتاب يؤكد أن الصادق رجل يُغَمِّض دوماً على باطل يعلم ما فيه، طالما كانت له فى ذلك مصلحة.

المسعي الإريترى

فى الفترة ما بين ٩-١٣ أيلول/ سبتمبر، انعقد المؤتمر الثانى للتجمع (فى مدينة مصوع بإريتريا، وشهد حضوراً مكثفاً بالمقارنة مع المؤتمر الأول فى أسمرا (يونيو ١٩٩٥)، إذ ضم ممثلين لكل ألوان الطيف السياسى، جاء بعضهم من داخل السودان، كما جاء بعض آخر من سودانيى المهاجر والشتات. وكان للشعار الذى انعقد المؤتمر تحته: إنهاء الحرب وبناء السودان الجديد، دلالات واضحة. وفيما يتعلق بالسلام أكد المؤتمر أن الحل السياسى الشامل المتفاوض عليه هو أفضل الطرق للوصول إلى تسوية سياسية للصراع، وأن التجمع بطبيعة تكوينه وأهدافه هو وحده القمين بتحقيق سلام عادل، وديموقراطية معافاة فى السودان. فى ذات الوقت لم يستبعد المؤتمر خيارات التجمع الأخرى: النضال المسلح والعمل الجماهيرى،

خاصة أن رفض النظام أن يصيخ لصوت العقل. ولتفعيل عملية السلام قرر المؤتمر ما يلى:

١ـ تفويض هيئة القيادة بمواصلة البحث عن تسوية سلمية شاملة للصراع، بما فى ذلك المشاركة فى اجتماعات أولية ومباشرة مع النظام الحاكم.

٢ـ تأكيد التزام التجمع بالمبادرة المصرية الليبية المشتركة، ودعوته دولتى المبادرة للتنسيق بين تلك المبادرة ومبادرة الإيقاد للسلام.

٣ـ الترحيب بمسعى الحكومة الإريترية الرامى إلى تعزيز عملية الوصول إلى تسوية سياسية شاملة عبر التفاوض مع النظام.

إلى جانب ذلك، أقر المؤتمر وثيقة تاريخية هامة، بادر باقتراحها الميرغنى وقرنق تحت اسم: نحو إنهاء الحرب وبناء السودان الجديد. ضمت تلك الوثيقة، والتى عرفت بإعلان مصوع، مبادئ إرشادية لتسيير الأمور فى السودان خلال الفترة الانتقالية وما بعدها، تلخصت فيما يلى:

- الوحدة الطوعية القائمة على الإرادة الحرة لأهل السودان، والاعتراف بالتنوع الدينى، والسياسى، والاثنى، والثقافى، للمجتمع السودانى.
- المساواة بين المواطنين دون اعتبار للدين أو العرق أو النوع، ومنع التمييز والتهميش الذى عانت منه المرأة كثيراً والالتزام بمبدأ التمييز الإيجابى (Affirmative action)
- تحريم استغلال الدين لخدمة الأغراض السياسية، وحظر تكوين الأحزاب السياسية على أسس دينية وفقاً لما نصت عليه قرارات أسمرا.
- قيام الحكم على مبادئ احترام حقوق الإنسان، والفصل بين السلطات، وسيادة حكم القانون، والمحاسبة المؤسسية، واللامركزية الواسعة للسلطة بالقدر الذى ينهى هيمنة المركز على الأطراف وتهميشها.
- توفير بيئة ديموقراطية تتيح النمو المعافى والحر لكل الثقافات السودانية وتشجيع التفاعل بينها.

● تحقيق تنمية متوازنة ومتكاملة، تمكن البلاد من الاستغلال المثمر لمواردها الواسعة والمتنوعة لصالح الشعب السودانى بأسره، ومن أجل رفاهيته.

النجاح المدوى الذى أحرزه مؤتمر مصوع لم يرض بالطبع النظام الحاكم، ومن الغريب ألا ينبرى للتقليل من أهميته غير أكاديمى إسلامى يحسب فى عداد المنفتحين. كتب عبد الوهاب الأفندى فى مقال له مدهش فى جرأته أن "التجمع، بعد انفصال حزب الأمة عنه لا يستطيع الادعاء بأنه ممثل لكافة طوائف الشعب السودانى، وذلك لأنه أصبح ائتلافاً للأقليات، ولهذا لا يملك التحدث عن البلاد بأسرها. تبعاً لذلك، ما عليه إلا التقدم بمطالبه، شأنه فى ذلك شأن الأقليات الأخرى التى تبحث عن حقوقها، لا التعبير عن الإرادة الشعبية التى يجب احترامها[١٣٨]. كان من الممكن قبول هذا الحكم الواهى إن لم يصدر من محلل لم يعترف فى يوم من الأيام بالتجمع (حتى عندما كان حزب الأمة جزءاً منه) كمعبر عن الإرادة الشعبية التى يجب احترامها. كما من الغريب أن يقضى بذلك الحكم مؤرخ سياسى كتب قبل مقاله هذا بعدة شهور يدعو لتجميد نشاط كافة القوى السياسية التقليدية فى الساحة السياسية فى السودان، حتى تتفضل الجبهة وتنعم بالديموقراطية على شعب السودان.[١٣٩]

تبعاً لقرار المؤتمر لم تتوان إريتريا عن القيام بدورها فى جهود صنع السلام. ففى ٢٦ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠٠ تم أول لقاء بين الميرغنى والبشير، وتبع الاجتماع بيان من الدولة المضيفة جاء فيه أن طرفى الصراع قد اتفقا على الآتى:

١ـ تحقيق السلام والاستقرار فى السودان من خلال تسوية سلمية شاملة، وليس عن طريق العنف.

٢ـ الإنهاء السريع للحرب، والوفاء بالشروط المطلوبة لتحقيق وحدة ترتكز على إرادة الشعب.

أضاف البيان أن طرفى الاتفاق، آخذين فى الاعتبار مبادرات السلام الحالية، وافقا على الدخول فى مفاوضات مباشرة بهدف الوصول إلى تسوية سلمية شاملة. وفيما نرى، فإن هذه العبارة تعكس إشارة مقنعة لضرورة التنسيق بين عمليات السلام الجارية.

وبعد أسبوع من اللقاء الاستكشافى، زار الرئيس أسياس أفورقى السودان لمناقشة العلاقات الثنائية بين البلدين؛ إلا أن المشكلة السودانية الداخلية تصدرت جدول أعمال الطرفين. ففى حديث صحفى ذكر الرئيس الإريترى أن البشير وكبار المسئولين فى حكومته "أبدوا صدقاً فى النوايا، وقناعة بضرورة حل الصراع،[١٤٠] كما ناشد الرئيس الإريترى المعارضة بعدم تفويت تلك الفرصة، والاستجابة للدعوة لإيجاد حل لكافة قضايا الصراع. انتقد الرئيس الإريترى أيضاً خلال زيارته للخرطوم كلتا المبادرتين (الإيقاد والمشتركة)، قائلاً إن مبادرة الإيقاد ظلت اسماً بدون فعل يذكر منذ عام ١٩٩٤، أما بالنسبة للمبادرة المشتركة، قال أفورقى أنها لا تتضمن إلا وجهات النظر المنشورة فى الصحف، ولا تحتوى على أى أفكار أساسية مؤثرة. وفى حديث آخر قال الرئيس الإريترى أن نوعاً من التنافس يطغى على المبادرتين، ولا يستطيع السودانيون أن ينتظروا أكثر من ذلك.[١٤١] من جانبها، رحبت المعارضة بالجهود الإريترية، وكان الإريتريون قد تقدموا بمذكرة ضافية للحكومة تعبر عن هذه الرؤى. وفى معرض حواراته مع الإريتريين أكد التجمع على قضايا هامة، على رأسها موقف النظام من مبادرات السلام الأخرى، خاصة وقد ظل التجمع يقول مراراً إن مسارات السلام المتوازية تقود للتلاعب بقضية السلام. كما نادى مجدداً بإزالة النصوص الدستورية والقانونية التى تتعارض مع مبدأ احترام الحقوق الأساسية للأفراد والجماعات، وضرورة تحديد طبيعة ومهام الفترة الانتقالية.

وعلى ضوء اللقاءات الإستكشافية، ومحاورات الإريتريين مع قيادة التجمع تقدم الإريتريون باقتراحات محددة شملت: اعتراف التجمع بالنظام، إلغاء القوانين المقيدة للحريات، إجراء تعديلات على دستور النظام، مشاركة التجمع فى الحكم وفى البرلمان، وإعادة صياغة نظام الحكم بحيث يكون البشير رئيساً وقرنق رئيساً للوزراء. وقد أثارت النقطة الأخيرة ثائرة قرنق لأنها توحى بتحويل القضية إلى قضية شخصية، وكان الأوفق، فى رأيه، أن يشير المشروع إلى تكليف التجمع باختيار رئيس للوزراء بعد استحداث ذلك المنصب. ذلك الاقتراح، فيما نعلم، قبل به البشير، ولكن فى اللقاء الأول (بعد عامين) لمناقشة المقترح قال أحد قيادات الأمن السودانى للإريتريين: دعكم مما قاله البشير. ما تقترحون هو تفكيك للنظام، ولن يحدث هذا إلا فوق أجداثنا.

توافق المسعى الإريترى مع عودة المهدى للخرطوم فى ٢٣ نوفمبر/تشرين ثان ٢٠٠٠، أى بعد عام من اتفاق جيبوتى ليفيد، كما قال، من هامش الحريات المتوفر لتكوين جبهة شعبية عريضة لدعم برنامج العمل الوطنى[١٤٢]. ولكن بعد شهر من وصوله فى عاصمة البلاد، لم تتسع تلك الجبهة إلا للحزب الحاكم. فعلى سبيل المثال، أعلن الأمين العام للمؤتمر الوطنى أن الطرفين بصدد الوصول لاتفاق حول نظام الحكم، والدستور، والسلام، وأخيراً ضم حزب الأمة للحكومة. [١٤٣] ومع تأكيد الصادق لصحة ما جاء فى تصريح الأمين العام للحزب الحاكم، إلا أنه فيما يبدو كان يتجاهل الغمغمات التى أخذت تبرز على السطح داخل حزبه بشأن زواج المصلحة هذا. فمثلاً، ذكر أدم مادبو، وهو واحد من كبار قياديى حزب الأمة، أن المحادثات الجارية لا تخرج عن أنها مبادرات شخصية لا تعبر عن قرار جماعى[١٤٤] من الحزب. ورغم بيان الأمين العام للحزب الحاكم، لم يهرع النظام لإنقاذ الصادق من ورطته بعد أن أوقعه فى حبايله، ففى يناير/كانون ثان ٢٠٠١، لا بد أن تكون الدهشة قد اعترت الصادق، عندما أعلن غازى صلاح الدين (وهو أحد مخططى اتفاقية جيبوتى للسلام) فى حديث للتلفزيون السودانى أن المصالحة لا تعنى الانضمام للحكومة. ذكر أيضاً الأمين العام للمؤتمر الوطنى (الذى كان يتابع المفاوضات مع حزب الأمة) لصحيفة عربية أن المعارضة أخطأت الفهم لمبدأ المصالحة "هم يريدون تفكيك النظام بينما نريد نحن الإبقاء عليه، وفى إطار ذلك يتم الوصول إلى رؤية مشتركة.[١٤٥] والتفكيك واحدة من مسكوكات الصادق اللفظية، وكان يشرحه باستبدال دولة الحزب بدولة الوطن. فى ذات الوقت، جاء النائب الأول لرئيس الجمهورية بالعجب. قال:إن التعددية الحزبية ستخرج من قلب نظام الحكم الحالى، وبعد مراجعة كاملة للأحزاب القائمة. فالشارع السودانى غير مقتنع بأداء الأحزاب فى الماضى وما زال يبحث لنفسه عن برنامج وطنى.[١٤٦] ذلك التصريح لا يزيح الستار عن غرور بالغ، وإنما عن تخبط مريع،خاصة عندما يصدر من الشيخ الجديد للنظام. كنا نحتسب أن السودان، منذ أن أنعم الله عليه بدولة الإسلام، قد وجد طريقه، ولكن ها هو مازال يبحث عن برنامج وطنى. تلك التصريحات بما فيها من إرباك وغلواء هى أبلغ دليل على أن الجبهة ما زالت تحسب نفسها المُرَشِّد

للحياة السياسية السودانية دون غيرها، وليس للآخرين مكان داخل تلك الساحة إلا كمعاهدين صاغرين. وحقاً، لم يخطئ أبداً من قال إن النظام قد وجد فى الصادق المعادل الشمالى لرياك مشار؛ وهذا هو المصير الذى حذره منه صحابه فى التجمع، القطط العاجزة عن الإمساك بالفيران. يتعجب المرء ما الذى دفع مثل هذا الخبير فى سيكولوجية الجرذان إلى ترك سفينة طافية على السطح ليلحق بأخرى تكاد تغرق بمن فيها فى اليم. وبما أن بدائع الصادق لا تنتهى، فبعد قرابة عامين من عودته عندما قرر ابن عمه مبارك المهدى شق الحزب والانحراط فى النظام، قال الصادق: لماذا الاندفاع نحو "الفطيسة (لحم الميتة)، والذبيحة قادمة.(١٤٧) هل يمكن أن يكون قائل هذا هو نفس الرجل الذى جاب الأرض من أقصاها إلى أقصاها يبشر بتغيير النظام لسياساته، ولتوسيعه لهامش الحريات، ويدعو الدول التى مازالت تنتابها الشكوك حول سياساته لأن تتخلى عن تلك الشكوك وتُطبّع علاقاتها معه؟ ثم بعد إدانته لما أسماها "الأجندات الحربية ما هو السكين الذى بقى للصادق ليقطع به حلقوم الذبيحة، وهو حلقوم لا يقطع باللسان. لم يكتفِ الصادق بتحذير الذين اندفعوا لأكل الفطيسة، بل وصف أيضاً البشير (حليفه فى جيبوتى) بضعف الثقافة السياسية، واتهم حكومته بالسعى إلى وأد الأحزاب، وإلى مصادرة أملاكها، واغتيالها سياسياً وفكرياً "، كما ندد بالحزب الحاكم الشمولى الذى يرضع من ثدى السلطة.(١٤٨)

وقبل عودته للخرطوم عقد الصادق لقاءات صحفية عدة فى القاهرة، أثار الاهتمام، بشكل خاص، واحد منها: لقاؤه مع طاقم تحرير مجلة المصور الأسبوعية لإطلاعهم على موقفه قبل عودته إلى الخرطوم.(١٤٩) قال الصادق، فى الرد على سؤال من أحد محاوريه عن موقفه من حليفه الترابى الذى وقع معه اتفاقاً فى جنيف على التعاون لإقصاء البشير. قال الصادق عن حليفه السجين: «إما أن يصر الترابى على موقفه الحالى وتكون نهايته كطالبان، أو يلتمس التسوية السياسية مع البشير بنفس الأسلوب الذى اتبعه أربكان فى تركيا»، ولعله كان يشير إلى التنازلات التى قدمها أربكان للجيش التركى العلمانى، حتى يُبقى على حزبه. وقد أوردنا فى الفصل السابع ملامح الاتفاق الذى تم بين الصادق والترابى فى جنيف، والذى كان يهدف إلى إسقاط البشير وتقاسم السلطة فيما بينهما مع

آخرين، يكون لهم زاد المجاهد السياسى. لم يقتنع السائل بتلك الإجابة المبهمة، ولذا أضاف : ماذا عن علاقتك الأسرية به؟ جاءت إجابة الصادق على السؤال على نحو غريب يخلو من أدنى المشاعر، قال: «إن العلاقات الشخصية ليس لها دخل بالسياسة، ولعلك تتذكر أن القانون العثمانى للحكم كان يخول للسلطان المنتخب حديثاً التخلص من جميع أشقائه بقتلهم. وأنت تدرك جيداً ما أعنيه». حقاً من الذى قال أن الدم أشد كثافة من الماء؟ من المستحيل أن يكون الداعية لهذا المنهج العَصملِى فى الحكم هو نفس الرجل الذى وقع مع الترابى اتفاقاً لخلع البشير، وهو أيضاً ذو القربى الواشجة معه، كما هو رفيق دربه فى السياسة منذ الستينيات.

إحياء المبادرة المشتركة

بعد بضع سنوات من الكمون تقدمت دولتا المبادرة المشتركة إلى التجمع والحكومة السودانية بخطة تتضمن تسع نقاط، فى ٢٨ يوليو/تموز ٢٠٠١، سلمت نسخة منها إلى صادق المهدى. احتوت النقاط التسع على دعوة لعقد مصالحة وطنية ترتكز على الديموقراطية التعددية، وإعادة النظر فى الدستور والقوانين، وإقامة حكومة مؤقتة تستند إلى قاعدة شعبية عريضة، وإنشاء نظام للحكم قائم على اللامركزية، واحترام مبادئ حقوق الإنسان المنصوص عليها فى المواثيق العالمية والإقليمية، والوقف الشامل لإطلاق النار. رحبت قوى التجمع بالمبادرة، إلا أنها لفتت نظر الدولتين إلى غياب قضيتين أساسيتين عن الخطة هما: حق تقرير المصير، وفصل الدين عن السياسة، كما أعادت إلى الذاكرة موضوع دمج مبادرتى السلام (الإيقاد والمشتركة) حتى لا تصبح قضية السودان عظمة نزاع بين الوسطاء العرب والأفارقة. أبلغ التجمع دولتى المبادرة أيضاً أنه حين يقبل على الحوار مع النظام الحاكم، لا يفعل هذا بهدف عقد مصالحة معه، أو الانخراط فى مؤسساته، وإنما من أجل الوصول إلى تسوية سياسية شاملة. من جانبها، رحبت الحكومة بالخطة بدون أى تحفظات، طبقاً لما صرح به وزير الخارجية السودانى فى مؤتمر صحفى بالخرطوم فى ٤ يوليو/تموز ٢٠٠١، كما رحب بها المؤتمر الشعبى (حزب الترابى)، رغم عدم اتصال دولتى المبادرة بحزبه، ودعا لتشكيل حكومة مؤقتة. وبلا شك، لم تَرُقِ للحكومة موافقة

التجمع المشروطة، لأن الفكرة التى كانت تسيطر على عقلها هى كيف يمكن أن تستوعب المعارضة داخل الأطر القائمة، وآخر ماكان يدور بذهن النظام هو الاتفاق بين أكفاء على سبل إدارة دفة الحكم فى السودان على نحو يحقق السلام العادل والاستقرار السياسى فى السودان. ولربما كان هذا هو السبب الذى حدا بالبشير ليعلن، فى تصريح استفزازى، أن جبهة الإنقاذ لن تصفى إلا على جثته. وأن الإنقاذ وقوانينها ستبقى.[١٥٠] هذا النوع من التصريحات زاد من شكوك المعارضين فى جدية النظام حول الحل السلمى، أو رغبته فى إقامة ديموقراطية حقيقية تلتزم بمبدأ تعدد الأحزاب. ذلك التصريح أكد من جديد أن النظام الحاكم لا يعنى بالمبادرة المشتركة إلا بقدر ما تحقق هدفه الاستراتيجى: البقاء مهيمناً على الحكم، وإن تعذر ذلك، فاستغلالها كسلاح تكتيكى لكسب مزيد من الوقت لإطالة بقائه فى الحكم. لم يتعلم النظام حتى تلك اللحظة، أن الأسلوب الوحيد الذى يصبح به جزءاً من الحل، بعد أن ظل على مدى اثنى عشر عاماً عاملاً أساساً فى تعقيد المشكلة، هو التخلى عن روح الانتصارية الجوفاء (Vacuous triumphalism).

الاتفاق بين عدوين لدودين

دُهش السودانيون جميعاً عندما وقعت الحركة (ناب عنها باقان أموم وياسر عرمان)، والمؤتمر الوطنى الشعبى الذى أنشأه الترابى (ناب عنه عمر الترابى والمحبوب عبد السلام) على مذكرة تفاهم (MOU) فى سياق الجهود الرامية إلى بلورة اجماع وطنى بين كافة القوى السياسية فى السودان بهدف الوصول إلى تسوية تاريخية، وحل شامل وسلمى للأزمة الوطنية. فى تلك المذكرة اتفق الطرفان على ما يلى:

١ ـ أزمة السودان منذ الاستقلال، تعود إلى هيمنة المشاريع السياسية الأحادية الرؤى وغياب مشروع وطنى مجمع عليه، وما النظام السلطوى الشمولى الراهن إلا امتداد للتجارب الماضية.

٢ ـ إن خلق بيئة خصبة للسلام والديموقراطية يتطلب تنشيط المقاومة السياسية الشعبية ضد النظام الحالى حتى يمكن الوصول إلى سلام عادل وديموقراطية حقيقية تصون الحريات والحقوق الأساسية، وتمكن من التداول السلمى للسلطة.

٣ ـ ضرورة إبرام عقد اجتماعى جديد يستند على الطبيعة التعددية للمجتمع السودانى، مما يحمى المجتمع من سياسات التمييز بين المواطنين على أساس الدين، أو الثقافة، أو العرق، أو الجنس، أو الإقليم.

٤ ـ تأكيد حق تقرير المصير كحق إنسانى مشروع لجميع السودانيين.

٥ ـ إدانة النهج الانقلابى لإسهام الانقلابات العسكرية فى تفاقم الأزمة الوطنية، وفشلها فى إدارة السودان وفى إيجاد حل وطنى دائم وشامل للصراع. كما ينبغى المحاسبة على الفساد والجرائم التى ارتكبت بحسبانها أمراً ضرورياً لمستقبل الحياة العامة.

٦ ـ اعتماد اللامركزية الإدارية، بالقدر الذى يراعى الحجم الجغرافى للبلاد، وخصائصها الإقليمية.

٧ـ المشروع الوطنى لإنهاء الحرب، وتحقيق السلام العادل، وإقامة ديموقراطية حقيقية، يتطلب التعاون الاقليمى، وتأسيس علاقات جيدة مع البلاد المجاورة، وعدم التدخل فى شئون الدول الأخرى، واحترام النظام والسلام الدولى، كل ذلك من أجل الحفاظ على استقرار السودان.

٨ ـ تبقى الحركة ملتزمة بعهدها مع التجمع، وترحب برغبة المؤتمر الشعبى، لإجراء حوار بناء معه.

٩ ـ إلغاء كافة القوانين المقيدة للحريات وحالة الطوارئ، وإطلاق سراح كافة المعتقلين السياسيين، ويعد ذلك كله من متطلبات الوصول إلى بيئة ديموقراطية صحيحة.

١٠ ـ صياغة برنامج عمل مشترك يؤدى إلى تحقيق الأهداف السابق ذكرها.

نقول وتقدرون فتضحك الأقدار، ويقول الفرنجة (God works in strange ways). لاشك فى أن زماناً جاء على أهل الجبهة، كانوا لا يتمنون فيه من العلى القدير إلا تمكينهم من الرقص على قبر قرنق، وها نحن فى زمان آخر استنتج فيه البعض أن قرنق أفضل لهم فى حياته من مماته. وعلنا نعيد إلى الذاكرة مسعى الترابى، بعد محنته لإيلاف الحركة، ورد الحركة عليه بمذكرة تتضمن سبع نقاط (الفصل السابع). أوضح الترابى الأسباب التى حملته

على ذلك التقارب فى حديث لصحيفة أسبوعية تصدر فى لندن على النحو التالى: أتمنى الدخول فى حوار سياسى مع الحركة، وخاصة أن كافة المناقشات التى دارت مع النظام قد شوهت بشيئين ظلا يسيطران على فكر النظام: الاعتبارات الأمنية والاعتبارات العسكرية. وفى نفس الحديث أكد الترابى أن وحدة شقى القطر لن تتحقق فى غياب الديموقراطية[١٥١]. لم تك تلك هى المحاولة الأولى للترابى إذ سعى فى ١٩٩٥ إلى لقاء مع قرنق بوساطة كريمة من جورج حجار، وكان حجار، حتى مماته، مسكوناً بأمر السودان. ذلك اللقاء الذى كان محدداً أن يتم فى ١٠ مايو ١٩٩٥ وأعد له باقون أموم عقب لقاءات مع حجار فى لندن (فبراير ١٩٩٥)، لم يتم بسبب إصرار قرنق على أن لا يعتبر اللقاء مبادرة خارج عملية الإيقاد، أو محاولة للقفز عليها.

أياً كان الأمر، أثار اجتماع جنيف بين الحركة والشعبى لغطاً داخل صفوف التجمع حول مدى الحكمة فى توقيع مذكرة التفاهم، وعقد البعض مقارنة بين توقيع باقان أموم (الأمين العام الحالى للتجمع) على ذلك الاتفاق، وتوقيع سلفه، مبارك المهدى على اتفاق جيبوتى. لذلك الاتهام ما يبرره، على الأقل من الناحية الإجرائية. ردت الحركة على ذلك الاتهام بأن الترابى أولاً لا يمثل النظام، بل أصبح قائداً لقوة معارضة لا يستهان بها تعمل ضد النظام من داخل السودان. ثانياً، يمثل نبذ الترابى لنظرية الجهاد تحولاً فكرياً هاماً لايمكن للحركة أن تغفله. ثالثاً، أثبتت مذكرة التفاهم، بما تناولته من قضايا، أن هناك عناصر فاعلة داخل التيار الإسلامى مستعدة للحوار حول المسلمات الأيديولوجية التى حاربوا من أجلها لأكثر من أربعين عاماً، وخصوصاً خلال العقد الأخير. رابعاً، لا يتفق منطقياً تحريم الحديث مع الترابى بحكم أخطائه السابقة، حتى بعد تجريده من كافة صلاحياته ومجاهرته بحرب النظام، مع مواصلة الحوار مع البشير، رغم استمساكه بكل الثوابت، وإصراره على الحرب من أجل ترسيخ تلك الثوابت. خامساً، ثبت بأكثر من دليل أن الجناح الذى يقوده البشير يضم أكثر عناصر النظام ارتباطاً بالممارسات المشبوهة مثل انتهاكات حقوق الإنسان، وجرائم الحرب، واحتضان الإرهاب. سادساً، أعلن الشعبى فى مذكرة التفاهم عن موافقته على مبدأ المحاسبة على كل الأخطاء التى ارتكبتها الأطراف المختلفة، بما فيها

الجبهة، لتمهيد الأرض لغرس ديموقراطية سليمة معافاة. سابعاً، أخذت مذكرة التفاهم فى الاعتبار كل الشروط القَبلية التى اقترحها التجمع لخلق مناخ ملائم للمفاوضات، كما شجبت الانقلابات العسكرية كوسيلة للتغيير السياسى، وأدانت شيوع الفساد فى الحياة العامة. ثامناً، هذه هى المرة الأولى التى تدخل فيها قوة معارضة فى حوار مع التيار السياسى الإسلامى، ناهيك عن أن يكون على رأس ذلك التيار زعيمه المؤسس، الأمر الذى سيكون له أبلغ الأثر على التطور السياسى للسودان فى المستقبل.

رد فعل النظام تجاه مذكرة التفاهم اتسم بالغضب كما هو متوقع، فقد وصف وزير الإعلام، غازى صلاح الدين، مذكرة التفاهم بأنها اختراق من جانب حركة قرنق لـ الحركة الإسلامية على نحو غير مسبوق. وفى حديث شابه الانفعال، قال الوزير مخاطباً الأمة عبر التلفزيون السودانى (٢٢ فبراير/شباط) أن محاولة أى جماعة للتعامل مع الحركة المتمردة، وتأسيس تحالف استراتيجى معها، لن يؤدى فى النهاية إلا إلى اعتبار تلك الجماعة حركة متمردة، تماماً مثل حركة قرنق. يبعث ذلك الحديث على الحيرة، خاصة عندما يجىء من جانب المتحدث الرسمى باسم الحكومة الذى يسعى جاهداً للدخول فى محادثات مع التجمع، رغم كلما ظل يقوم به التجمع من محاولات للإطاحة بالنظام، أو يردده عن اقتلاع النظام من جذوره. ومن سخرية الأقدار، أن يكون غازى هو أول زعيم جبهوى يوقع اتفاقاً مع حركة التمرد فى ٢٠ يوليو ,٢٠٠٢ واحد من مفكرى النظام وضع ذلك الصراع المحير بين الترابى والبشير فى منظوره الصحيح، قال حسن مكى أن الصراع هو صراع كلاسيكي على القوة والسلطة، وليس بصراع للأيديولوجيات، وأن مذكرة التفاهم لم تَحِد عن الإسلام، ولكنها عكست الأسلوب العملى البراقماتى الذى ينهجه الترابى. وأضاف أن دعوة الترابى لإعمال الديموقراطية والتعددية تجعل التنبؤ بموقف البشير فى ظل بيئة ديمقراطية صريحة وحرة أمراً عسيراً. كما يتعذر فى نفس الوقت الدفاع عن موقف الترابى لأنه لم يأخذ فى حسبانه أنه شحن أتباعه بجرعات مكثفة من المفاهيم عن كفر قرنق.[١٥٢]

هل هذا هو الترابى الذى نعرفه؟

السؤال الأخير الذى طرحه حسن مكى، وتردد مثله داخل صفوف الحركة والتجمع وبين أصدقائهما، سؤال مشروع. فقد ظل الهدف الأسمى الذى يحارب الترابى من أجله خلال أربعة عقود هو إقامة دولة إسلامية فى السودان متطرفة فى إسلامويتها. لهذا حملت كافة المحاولات الرامية إلى وضع دستور إسلامى، ناجحة كانت أم فاشلة، ميسم الترابى. ومما لا مراء فيه أن الرجل كرس سنى حياته الراشدة كلها للمشروع الإسلامى، فالترابى، تعريفاً، هو أب الإسلام السياسى الحديث فى السودان. بالإضافة إلى ذلك، لا يجادل أحد فى أن الترابى هو الذى أعاد فى عام ١٩٩٠ تعريف الحرب الأهلية لتصبح جهاداً، وهو الذى عبأ عقول شباب الجبهة بأفكار منسوبة للدين نزعت عنهم استقلالهم الفكرى، إن لم يكن إنسانيتهم حتى أضحوا بنادق موجهة. هو أيضاً الذى وعد شهداءهم بالحور العين. وحقيقة، إن كان للحركة أن تنتقى لها عدواً شيطانياً (archenemy)، لما وجدت خيراً من الترابى يطابق هذا الوصف. لهذا، لاعجب إن جاءت مذكرة التفاهم ضرباً من اللامعقول فى نظر الكثيرين. ولكن الترابى أيضاً هو الذى أفتى بآخره أن الجهاد فى جنوب السودان حرب غادرة، وأزال من دستور السودان النص على دين الدولة. هل فعل هذا من باب التَقية الباطنية، أم من أجل مصلحة سياسية محضة؟ أقدر على الرد على هذا السؤال ضاريات الودع، ولعلهن يقلن حمدُو فى بطَنُو، وإن كانت الثانية، فما هى مصلحة الترابى السياسية فى اتخاذ ذلك المسار؟

أبنَّا الأسباب التى حدت بالحركة للاتفاق مع هذا العدو اللدود، ولعلنا نخمن ما الذى دفع الترابى (عبر ممثليه) للتوقيع على ذلك الاتفاق، وانعكاسات ذلك على هويته السياسية فى السودان. نقول حدساً أن وراء تغيير الترابى لخط سيره، رغبته فى إعادة النظر لصورته كمفكر إسلامى يمتد نفوذه لخارج السودان بعد أن تلطخت تلك الصورة بارتباط اسمه بالطغيان والإرهاب. وإن صحت هذه النظرية، فإن ذلك يصبح انتصاراً لقوى العقل والتسامح فى البيئة السياسية السودانية. نتظنى أيضاً أن الاثنى عشر عاماً التى قضاها الترابى يمارس فيها سلطة مطلقة قد فتحت عينيه على حقائق الحياة فى السودان فأدرك أن

القهر لن يكون أبداً السبيل الأمثل لإقامة مشروع حضارى، أو غير حضارى. لربما أدرك أيضاً أن الحركة الإسلامية كلها أخذت تسير فى طريق مسدود، هذا الظن يجعل منه حقيقة قوله لخلصائه إن الطريق الذى تسلكه الحركة الإسلامية اليوم سيضيع عليها ما بنته فى أربعين عاماً وإن صح ذلك، يصبح التعاون مع الحركة والتجمع بمثابة بوليصة تأمين للمستقبل؟

هناك من لا يستريح لتغليب الشك لمصلحة الترابى، ويقترب من الأمر على طريقة أهل القانون: النظر إلى صحيفة السوابق (record of previous convictions) بيد أن السياسة لا تخضع دوماً للمنظومات القانونية. ولعل أكثر الناس حِقداً على الترابى لا يملك أن ينكر قدرته على البقاء، كما لا يحق لأحد أن يغمطه أشياءه. يقول البعض أن الترابى يسعى، بعد خيانة أتباعه السابقين، إلى تقليص جبهات العداء واستئلاف قرنق استعداداً لطرحه أرضاً بالضربة القاضية بعد القضاء على البشير. وحَدَسوا أيضاً أن الترابى، واثق من قدرته على التغلب على البشير أولاً، ثم باقى قوى المعارضة الشمالية فى الوقت المناسب. تلك فكرة ساذجة، لأنها تستهين بذكاء الترابى، وتستصغر قدرات قرنق. فإن كان المراد من كل هذه العملية هو موت الشاه على طاولة النرد، فإن الشاه لن يموت أمام لاعب متمهر. ثم ما الذى بقى للترابى من عمر (والأعمار بيد الله) حتى يدخل نفسه فى لعبة تنهكه وتنهك البلاد لعقود طويلة، أو تقود لطلاق لا رجعة فيه بين الشمال والجنوب. حقاً ليس مثل الترابى من يدرك نقاط القوة ونقاط الضعف الكامنة فى حكومة الجبهة، وليس مثله من هو أقدر على كبح جماح التطرف بين أتباعه. ومهما كانت الأسباب التى دفعته لوفاق مع الحركة، فثمة شيئان يتضحان:

الأول: هو دفع تيار إسلامى هام بصورة أكثر جدية تجاه السلام والديمقراطية بصورة شبيهة بتلك التى أرستها قرارات أسمرا. والثانى: هو تعميق الشقوق فى منليث (Monolith) الجبهة السياسى. كان غازى صلاح الدين محقاً عندما وصف العلاقة الجديدة بالاختراق، مع فارق هو أن الاختراق هذه المرة، كان اختراقاً سياسياً متبادلاً تراضى عليه طرفان بكامل وعيهما. وحتى إن كان اختراقاً بالمعنى الذى وصفه غازى، كان أخلق بأحد

مهندسى عملية استغواء مفاوضى الحركة فى أبوجا ونيروبى، أن يعرف بأن هذا واحد من أحكام اللعبة. وعلى أى فإن اجتماع العنصرين (التوجه نحو السلام والانشقاق وسط الحركة الإسلامية) من شأنه إفساح الطريق، ليس فقط أمام تعزيز العمل لتفكيك النظام الحالى، وإنما أيضاً لتحقيق التعددية المدنية الشاملة. تلك التعددية تصبح غير ذات معنى إن لم تقبل وجود الإسلام السياسى بحجمه الطبيعى، ودون استئثار بالدين، أو احتكار للحديث باسمه. ولربما كان هذا هو الذى يجعل الممسكين بالسلطان داخل الحكم أكثر عداءً للترابى من خصومه الحقيقيين والافتراضيين. فالإسلام فى نظر هؤلاء هو الأداة المثلى للسلطة والثروة، وهؤلاء هم الذين أسماهم بنجامين فرانكلين، الأوغاد.

الخلاف بين البشير والترابى كشف عن شيء آخر: المراوغة والخداع اللذين يتصف بهما الإسلام السياسى فى الوطن العربى. ففى أبريل/نيسان ٢٠٠٠، زار الخرطوم وفد ضم أبرز قادة هذا التيار يتصدرهم الشيخ عبد المجيد الزندانى، من اليمن. الهدف من تلك الزيارة كان هو التوسط بين الشقيقين المتناحرين من أجل إنقاذ برنامج العمل الإسلامى. وكالعادة اتهم الوفد الزائر أعداء السودان والإسلام بالتآمر لاغتيال المشروع الإسلامى الرائد، بعد أن أخفقوا فى ذلك عبر الحرب، ولهذا، كما ادعى الوسطاء، اتجه أعداء الإسلام إلى إثارة الفرقة والخلافات بين مؤسسى ذلك المشروع.[١٥٣] هذا القصور المعرفى عن إدراك مشاكل السودان، والاختزال المخل لماهيتها، لايؤهل هؤلاء المتعالمين للتوسط فى حل مشكلة بين عسكريى جزر القمر ومدنييها، ناهيك عن حل مشاكل بلد كالسودان تعقيداته بقدر أمياله المربعة المليون. ثم كيف يحق لهؤلاء الحديث فى كل منبر اعتلوه عن سماحة الإسلام، دون أن يروا ثمة خطأ فى طغوان نظام منسوب للإسلام، على المسلمين وغير المسلمين على حد سواء، بل يسمون ذلك الطغوان بـالمشروع الإسلامى الرائد. من جهته رفض الترابى تلك الوساطة ودعا إلى الإفراج عن كافة سجناء الرأى والعقيدة.[١٥٤] لم يسعد الوسطاء اقتراح الترابى بالإفراج عن المعتقلين السياسيين، كما لو أنهم ظنوا أن قمع الخصوم السياسيين عمل من أعمال البر والإحسان فى الإسلام. أثار ذلك التطفل أيضاً ثائرة صادق المهدى فنصح علماء السوء بالنظر إلى دواخل أنفسهم أولاً وتعريض التجربة الإسلامية المعاصرة بأكملها إلى التحليل العميق قبل التوسط بين إسلاميى السودان.[١٥٥]

المبادرات الأمريكية اللاحقة

أسلفت الإشارة لعدد من المبادرات السلمية التى طرحتها الإدارة الأمريكية، وباءت جميعها بالفشل، ولكن استمرار الصراع، وشيوع حالة من اليأس، واستفحال المآسى الإنسانية، إلى جانب ضغوط المنظمات الطوعية، دفعت كلها واحداً من أهم مراكز البحوث الأمريكية: مركز الأبحاث الإستراتيجية والدراسات الدولية (CSIS) لتدارس الوضع المتدهور فى السودان، وقام بتمويل الدراسة معهد الولايات المتحدة للسلام (USIP) الذى يرعاه الكونقرس. وفى يوليو/تموز ٢٠٠١ قدم المركز ورقته التى صدرت تحت عنوان : إعادة تنشيط النقاش حول قضية السودان، وإصدار توصيات عملية للإدارة الجديدة لحوار مفتوح فى محفل عام وقد دعى لذلك الحوار الناشطون المعنيون بقضية السودان من الأكاديميين، والدبلوماسيين وبعض أعضاء الكونقرس.

استفاد فريق العمل الذى يتصدره فرانسيس دينق وستيفين موريسون، رئيس برنامج أفريقيا التابع للمركز، من إسهامات أكثر من خمسين مشاركاً، ومن المعلومات التى أوردها بعض الخبراء الملمين بالوضع فى السودان. وبناءً على تلك الدراسات خلص الفريق إلى أن «المشكلة» الأساسية التى يتعلق بها كل شيء فى السودان هى الحرب، ولذا حث الإدارة الأمريكية على المشاركة بفاعلية فى ممارسة ضغوط قوية متعددة الأطراف، بالتعاون مع القوى الأوروبية المهتمة بالأمر من أجل إنهاء الحرب الأهلية فى السودان. أكد الفريق أيضاً أن سياسة الاحتواء والعزلة التى اتخذتها الإدارة السابقة (إدارة كلنتون) قد وضعت الحواجز أمام إنهاء الحرب فى السودان، ولم تساعد فى إصلاح نظام الخرطوم، أو التخفيف من حدة الأزمة الإنسانية، ومن الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان فى السودان. وكبديل للسياسات السابقة اقترحت الورقة تبنى إستراتيجية محكمة تستند إلى الدبلوماسية، والتشاور الوثيق مع كافة الأحزاب، والإغراء والمحاسبة، والتخطيط لمبادرات دولية متعددة الأطراف . توصل الفريق أيضاً إلى استنتاجين هامين: الأول هو، أن إنتاج النفط قد دفع الميزان العسكرى لصالح النظام، والثانى هو أن المبادرات الإقليمية المتعارضة لاتبشر بأى خير فى المستقبل. على ضوء هذه الاستنتاجات اقترح فريق العمل برنامجاً يتضمن ثمانى نقاط لعرضه على الإدارة الجديدة (إدارة بوش):

١ ـ تركيز الولايات المتحدة فى سياستها السودانية على صنع السلام.

٢ ـ انضمام الولايات المتحدة بفاعلية للمملكة المتحدة، والنرويج، والدول المجاورة للسودان للضغط على الأطراف المتحاربة لكيما تكون أكثر جدية فى مفاوضات السلام.

٣ ـ إطلاق الولايات المتحدة لمبادرة سلام إقليمية جديدة.

٤ ـ السعى للوصول إلى اتفاق حول ترتيبات الفترة الانتقالية يستند إلى مبدأ سودان واحد، ونظامين.

٥ ـ عرض إغراءات متنوعة، وممارسة ضغوط مختلفة، بغية دفع الطرفين إلى التفاوض بنية حسنة.

٦ ـ تنظيم خطة دولية، على أعلى المستويات من أجل بناء جنوب يحكم نفسه بنفسه (self- goverening South)

٧ ـ إعطاء أولوية قصوى لإجراءات بناء الثقة بين الطرفين، ومعالجة قضايا حقوق الإنسان والمشكلات الإنسانية بوجه عام.

٨ ـ السعى لإنهاء المفاوضات الجارية بين السودان والولايات المتحدة والخاصة بالإرهاب بصورة ناجحة وإعادة العلاقات الدبلوماسية.

سَعُد كل مراقبى الأوضاع فى السودان، وكذلك العديد من النشطاء السياسيين الغيورين عليه، ببعض النتائج التى توصل إليها الفريق، لاسيما تلك التى تعطى أولوية قصوى لإنهاء الحرب. مع ذلك، أثارت حفيظة هؤلاء أولاً ماحسبوه مسلكاً انهزامياً تجاه النظام، وثانياً النقد الظالم لسياسات الإدارة السابقة.(١٥٦) ومن بين ما وُصِم بالخطأ فى اقتراحات فريق العمل :

١ ـ ربما يكون صحيحاً أن النفط سيغير دفة الحرب فى السودان بصورة أساسية على المدى الطويل، ولكن الموقف العسكرى فى الجنوب والشرق يوضح أن الحكومة ما زالت أبعد ما تكون عن التحصين، كما أنها فشلت حتى تلك اللحظة فى حماية مواقع إنتاج النفط وخطوط نقله.

٢ ـ إن دعوة الطرفين المتحاربين إلى التفاوض على أساس من صدق النوايا يفترض مقدماً أن الطرفين على خطأ، وهذا غير صحيح. فجميع الأدلة تشير إلى أن فشل جميع المفاوضات، بدءاً بمفاوضات كارتر فى ديسمبر/كانون أول ١٩٨٩، وانتهاءً بمفاوضات إيقاد، يعود لاعتقاد النظام بأن فى مقدوره إحراز نصر عسكرى. وكل ما كان يترجاه النظام من المفاوضات هو المزيد من الوقت لكيما يلتقط أنفاسه. ويتفق تماماً مع ذلك التكتيك المراوغ، تلكؤ النظام فى المبادرات، وانتقاله من مبادرة إلى أخرى.

٣ ـ الافتراض بعدم إمكانية إيقاف ممارسات النظام الفظيعة ضد شعبه، بما فى ذلك الغارات التى يقوم بها لاقتناص الرقيق، والقصف الجوى على الأهداف المدنية، إلا بعد تحقيق السلام، يترك ضحايا تلك الممارسات تحت رحمة نظام يواصل تلك الجرائم بلا هوادة. ولا يرجع توقف النظام، من حين إلى آخر، عن ممارسة تلك الجرائم إلا إلى تصاعد الضغوط الخارجية عليه.

٤ ـ تجاهل المعارضة الشمالية، وتقليص الصراع إلى مجرد صراع بين النظام الحاكم والحركة يجانف الحقيقة على أرض الواقع. فالحرب ليست مقصورة على الجنوب وحده، بل شملت شرق السودان، والجنوب الشرقى ومنطقة جبال النوبة. من جانب آخر يضفى إغفال التوصيات لأحزاب الشمال شرعية للنظام غير مستحقة، إذ يجعل منه المتحدث الوحيد باسم الشمال.

تلك الرؤى كانت تتفق تماماً مع رأى الحركة الذى نقلته، فى رسالة مكتوبة، وسخرت فيه من فكرة إصلاح النظام لأنه، فى رأيها، أصبح فاسداً لدرجة لايجدى معها الإصلاح (too deformed to be reformed) أكدت رسالة الحركة أيضاً أن النظام لايمكن استئناسه بالوعظ، والحض على مكارم الأخلاق، أو تنبيهه للوعى بمصالحه، لأن توجهات النظام العسكرية لا تعزى لعدم وطنيته، أو افتقاره للقيم الأخلاقية، وإنما هى مستمدة أساساً من قاعدة فكرية تتسم بالوطنية العنصرية والفاشية الدينية. وحول الجنوب، قالت رسالة الحركة، أن النظام يعتبر أن الله قد أوكل له مهمة دينية، وأمده بقوة سماوية لإصلاح

مجتمعنا الوثنى، وكل ما يريده الآن هو تقليص فاتورة النصر عن طريق تحقيق أهدافه بغير طريق الحرب، أى عن طريق إكراه الحركة على توقيع أى اتفاقية. وفى النهاية حذرت الحركة من أن أى اتفاق كهذا سينتهى إلى زوايا النسيان مثل جميع الاتفاقيات النظيرة فى تاريخنا الحديث.(١٥٧)

من الجلى أن فريق العمل كان يسعى لدفع عجلة الأمور نحو تسوية الأوضاع فى السودان، أولاً بتجزئة عملية السلام إلى مرحلتين: المشكلة الجنوبية فى البدء، ثم المشكلة الوطنية الشاملة من بعد. وثانياً تقليل الضغوط على النظام بشأن بعض القضايا مثل إنتاج النفط، والقصف الجوى على المدنيين، اقتناص النساء والأطفال، انتهاكات حقوق الإنسان، لحثه على الدخول فى محادثات السلام بصورة بناءة. ولكن، على أرض الواقع، أثبتت التجارب العديدة خلال أحد عشر عاماً أن النظام الحاكم لا يبغى من وراء مبادرات السلام إلا كسب المزيد من الوقت، ولذا، فسيسعد أيما سعادة بأى خطة سلام تساهم فى تخفيف الضغوط عليه.

التوصيات التى أصدرها فريق العمل تجاهلت تماماً التحالفات السياسية الطويلة بين الحركة والقوى الفاعلة فى الشمال، والتى دفعت السودان بعيداً عن النماذج النمطية التاريخية للصراع، باعتباره صراعاً بين الشمال والجنوب، وكأن المقترحات، من حيث تريد التعجيل بحل المشكل السودانى، تعود بذلك المشكل إلى المربع الأول، وتحول الحركةَ، على الرغم منها، إلى مجرد حزب جنوبى لا يملك الحق مثل غيره من القوى السياسية فى تحديد مصير الوطن. هذا على وجه التحديد ما ظل النظام يعمل لتحقيقه طوال عمره حتى يستأثر بالحديث باسم الشمال كله، وكان فى مقدور النظام اكتساب تلك الشرعية الوهمية منذ زمن بعيد، لولا ضغوط الرأى العام الدولى. ولئن بدأ النظام، أو تظاهر بالبدء، فى تغيير مساره فلم يجئ هذا كحلم ليلة فى منتصف صيف، وإنما كان نتيجة لتلك الضغوط. فسياسةَ الاحتواء والعزلة وحدها هى التى ألجمت طالبان السودان عن المزيد من الخروج على الشرعية الدولية، بل على القيم الإنسانية.

تلك المذكرة غير الموفقة أربكت السودانيين، وأخذ البعض يتحدث عنها، باعتبارها بالون اختبار أطلقته الإدارة الأمريكية الجديدة. وليس هناك أبعد عن الحقيقة من هذا الظن، فالإدارة لم تكن قد بلورت سياستها حتى تلك اللحظة، لأن السودان لم يكن فى قائمة همومها، بالرغم من كل ظنون المعلقين فى الخرطوم. وما كان للإدارة الجديدة أن تبدى أدنى اهتمام بما يدور فى السودان، لولا ضغوط اللوبيات المختلفة عليها. ومن المفارق، أنه حين كان فريق العمل منكباً على إعداد ورقته، تقدم ثمانية من أعضاء مجلس الشيوخ (خمسة من الحزب الحاكم وثلاثة من الحزب المعارض)[١٥٨] باقتراح يدعون فيه حكومتهم للعب دور قيادى فى عملية السلام بالسودان، على ضوء مشروع قانون السلام بالسودان الذى أقره مجلس النواب. والقانون كما يبدو من عنوانه، يهدف إلى تسريع خطى السلام فى السودان. ولاشك فى أن أهداف مشروع القانون كانت تتوافق مع مذكرة فريق العمل حول أهمية اضطلاع الولايات المتحدة بدور قيادى فى عملية السلام، إلا أنها تخالفه الرأى حول تخفيف الضغوط على الخرطوم. وصف مشروع القانون تلك الأهداف على الوجه التالى: أن الاضطلاع بعملية سلام قوية وشاملة تقودها جهات دولية تحميها من التلاعب، هو السبيل الأمثل للوصول إلى حل دائم للحرب، وضمان احترام حقوق الإنسان، وقيام سودان قادر على الاعتماد على ذاته. ولكن على خلاف فريق العمل الذى تعامل مع النظام بقفاز مخملى، كانت وثيقة أعضاء مجلس الشيوخ صريحة فى وصف محنة السودان الحالية، ومباشرة فى توجيه اللوم إلى من يستحقه. شجب مشروع القانون اتباع الحكومة لسياسة فرق تسد لإخضاع الشعب، وإحباطها جهود المصالحة التى تشرف عليها جهات دولية. كما أدان غارات المليشيات القبلية على الدينكا بهدف استعبادهم، واستخدام النظام لعوائد البترول فى المجهود الحربى، ومعارضته لكافة الخطط الرامية إلى نقل مواد الإغاثة تحت إشراف برنامج شريان الحياة، وحرمانه التام لمناطق بعينها (جبال النوبة) من الإغاثة. بالإضافة إلى ذلك، استنكر الشيوخ انتهاكات حقوق الإنسان من كل الأطراف واقتناص الميليشيات للنساء والأطفال الذى يحرض عليه النظام، أو على الأقل، يغض الطرف عن ممارسته، ووجهوا باتخاذ الإجراءات التالية:

١ ـ استخدام أدوات ضغط اقتصادية ودبلوماسية لإجبار الحكومة على الدخول فى عملية السلام بنية حسنة.

٢ ـ توجيه الدعم للمناطق التى لا تخضع لسيطرة الحكومة لعونها على إرساء دعائم سلطة مدنية ديموقراطية قوية، وبناء قدرات تلك المؤسسات.

٣ ـ تقوية الآليات الخاصة بإيصال الإغاثة إلى تلك المناطق.

٤ ـ التعاون بين الولايات المتحدة وشركائها الاقتصاديين، وبينها وبين المؤسسات الدولية، لتحقيق هذه الغايات.

لا شك فى أن الإدارة الجديدة (إدارة بوش) مَدينة سياسياً إلى التيار اليمينى المحافظ فى الحزب الجمهورى، وعلى رأسه اليمين المسيحى. ولا شك أيضاً، فى أن ذلك التيار يمثل أكثر القوى تشدداً تجاه حكومة البشير، خاصة فيما يتعلق بسياستها فى مجال الحريات الدينية. بيد أن ذلك التيار الدينى-السياسى ليس هو وحده الذى ظل يحفل بقضية السودان، فكما سلفت الإشارة، نشأ ائتلاف غير مسبوق ضد نظام الخرطوم يضم اليمين واليسار فى الولايات المتحدة. ففى مقال خبرى للواشنطون بوست جاء أن الوازع الاخلاقى هو الذى يوجه ذلك التحالف الذى يمتد من المؤتمر البرلمانى للسود (Congressional Black Caucus) إلى التحالف المسيحى، إلى القسس الكاثوليكيين الأصوليين. "هذا النوع من التحالف يُسعد أى سياسى أن يتخطى الصفوف ليكون فى مقدمته[١٥٩]. يؤكد هذا الزعم، تداعى خمسة من أعضاء الكونقرس، بقيادة زعيم الأغلبية الجمهورية فى مجلس النواب، ديك آرمى (تكساس)، إلى مؤتمر صحفى فى ٢٢ مارس/آذار ٢٠٠١ للاتفاق على إنشاء ما أسموه المؤتمر البرلمانى حول السودان (Sudan Congressional Caucus)، بهدف الضغط على حكومتهم وعلى شركات البترول.

هذه المنظمات الطوعية غير الحكومية لربما كانت أكثر فاعلية فى تأثيرها على الإدارة من الكونقرس نفسه، أولاً لتدفق المعلومات إليها بصورة أسرع بحكم التحامها المباشر بالمناطق التى يعنيها أمرها (عبر المنظمات الطوعية)، وبالقواعد الشعبية المؤثرة على

أعضاء الكونقرس. وثانياً لأنها تملك، بحكم ذلك الالتحام، التأثير المباشر على سياسات الإدارة والكونقرس، إذ ما من أسبوع يمر دون أن تطلب هذه المنظمات والكنائس من أنصارها ورعاياها الكتابة إلى أعضاء الكونقرس الذين يمثلون مناطقهم، أو إلى الإدارة، لحثهم على عمل شيء أو آخر. ولم يكن النظام، مع تظاهره بتحدى دول الاستكبار، غائباً عن تلك الساحة إذ كلف أحد مكاتب العلاقات العامة لتحسين صورته فى أمريكا، كما واظب على الاستعانة بالسفراء والدبلوماسيين الأمريكيين السابقين فى الخرطوم، خاصة تيموثى كارنى، والممثل السابق للمخابرات المركزية ملتون بيردون، ورجل الأعمال الباكستانى منصور إعجاز، لتحييد التوجهات المعادية للنظام فى واشنطون.(١٦٠) ورغم ما دعا له فريق العمل، كان أول بيان أصدره الرئيس بوش بياناً محبطاً لآمال النظام، وصف السودان فى ذلك البيان أنه بمثابة منطقة كوارث (disaster area)، خاصة فيما يتعلق بحقوق الإنسان. أضاف بوش قائلاً: «سنقف بصلابة من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان من كوبا إلى الصين وجنوب السودان»،(١٦١) وتخصيص بوش جنوب السودان بالإشارة يعنى أنه كان يستمد أفكاره حول السودان من رؤى جماعات الضغط المسيحية للمشكلة. كما أعلن الرئيس بوش أن حكومته ستواصل الضغوط على النظام الحاكم فى السودان لحمله على إنهاء الحرب، وإيقاف الاضطهاد الدينى.(١٦٢) ذلك البيان كذب الظنون حول نسبة مقترحات فريق العمل للإدارة الجديدة، ولا شك فى أن محترفى نظرية المؤامرة لا يأخذون أى حدث على محمله الظاهرى، فحتى فريق العمل نفسه لم يصف مبادرته إلا أنها اقتراحات للإدارة الجديدة. عقب إعلان بوش للمبادئ التى ستهدى سياسته نحو السودان، قام بتعيين مدير وكالة التنمية الدولية، اندرو ناسيو، كمنسق خاص للشئون الإنسانية فى السودان، وذلك لكفالة وصول المعونات إلى ذوى الحاجة إليها فى السودان، دون تلاعب من جانب "الذين ينهبون تلك البلاد، على حد قوله. عند إعلانه تعيين ناسيو. قال بوش أيضاً: يجب أن نوجه أنظار العالم إلى الأعمال الوحشية التى تجرى فى السودان. من ناحية أخرى، صرح وزير خارجية الجديد، كولين باول، بأنه سيولى قضية السودان اهتماماً خاصاً، وفى جلسة استماع بالكونقرس وصف باول الأزمة السودانية بكلمات تؤلم. قال: أعلم

تماماً أنه ليس على ظهر البسيطة مأساة تقارب فى الحجم المأساة التى تتكشف للعيان فى السودان. مع هذه التصريحات القوية، كمنت مشكلة الإدارة فى تحديد الآلية التى تستطيع التعامل عبرها مع هذه المأساة، إذ كان أمامها خياران، الخيار الأول هو موقف الكونقرس الداعى للضغط على نظام الخرطوم، والتعاون المباشر مع المعارضة، وهذا خيار لن يستسيغه النظام السودانى قطعاً. الخيار الثانى هو مذكرة فريق العمل بمركز الدراسات الداعية لإنهاء الحرب، وعدم الالتفات فى الوقت الحاضر إلى القضايا الأخرى، بما فى ذلك قضية الديموقراطية. ذلك خيار يتفق مع هوى النظام الحاكم فى الخرطوم، ولهذا قضت عليه الجماعات الأمريكية الضاغطة فى مهده.

وبحلول آيار/مايو بلورت الإدارة رؤيتها الخاصة حول المشكل السودانى، وتمثلت تلك الرؤية فيما يلى:

١ ـ تعيين مبعوث رئاسى خاص بالسودان لإعادة تنشيط عملية السلام.

٢ ـ الاستمرار فى تقديم المعونات الغذائية، والإعلان عن منح الولايات المتحدة أربعين ألف طن من الحبوب، بالإضافة إلى المعونات المقررة، لمجابهة الفجوة الغذائية فى الجنوب.

٣ ـ منح التجمع ثلاثة ملايين دولار، فى إطار برنامج "المبادرة الخاصة بإقامة السلام فى السودان، لتعزيز قدرته على التفاوض مع النظام الحاكم، وإعداد نفسه لمرحلة ما بعد انتهاء الصراع.

٤ـ مساندة مبادرة الإيقاد، والسعى إلى إزالة الحواجز التى تعوق عملية السلام.

٥ـ وضع شرطين لتطبيع العلاقات مع الخرطوم هما: إيقاف النظام للقصف الجوى على الأهداف المدنية، والتخلى عن دعم الإرهاب الدولى نهائياً (irrevocably) هذه الأولويات تتفق تماماً مع ما ظلت تدعو له الجماعات الضاغطة، ولعلها لا تتفق مع الأجندة التى سعى لها الصادق إلى واشنطون، وتوهم أنه أقنع الإدارة الجديدة بها.

قبل إعلان بوش لسياسته نحو السودان سارع نظام الجبهة بالترحيب بالإدارة الجديدة، ففى أول تصريح له عقب تولى بوش للسلطة، قال البشير إن حكومته لن تحاسب الرئيس

الجديد على خطايا سلفه، كما أعرب عن أمله فى أن تعيد الإدارة الجديدة صياغة سياستها تجاه الأزمة السودانية، وأبدى استعداداً لمناقشة القضايا التى تؤرق بال الولايات المتحدة.(١٦٣) ذلك تصريح يستعصى على المرء فهمه، لأن القضايا التى ظلت تؤرق بال الولايات المتحدة (قبل ١١ سبتمبر)، بل بال المجتمع الدولى كله، هى قضايا داخلية، بالمقام الأول، ولا يستلزم علاجها حواراً مع واشنطون. رغم هذه الكلمات الاسترضائية قال البشير لصحيفة خرطومية، فى نفس اليوم الذى طالب فيه بوش بإنهاء الحرب أن تحرير مدينتى الكرمك ومريدى سيكون على رأس أولوياته، ثم يتبع ذلك تحرير القدس.(١٦٤) إزاء هذه التصريحات المرتبكة، أصبح التساؤل مشروعاً عما إذا كانت للنظام سياسة لإنهاء الحرب فى الداخل، أو للتوافق مع عدوه المفترض فى الخارج: الولايات المتحدة الأمريكية. ثم ما الذى كان يعنيه بتحرير القدس نظام عاجز عن "تحرير أرضه، أو إنهاء حرب فى بلاده راح ضحيتها حتى اليوم ٢ مليون شخص، وشرد بسببها أربعة ملايين من البشر، فى حين لا يتجاوز عدد القتلى فى كل الحروب العربية ـ الإسرائيلية أربعين ألفاً من عام ١٩٤٨ إلى عام ٢٠٠٢ . مثل هذه الأقوال مقبولة إلى حد فى الديماغوجية السياسية، وحتى فى تلك الحالة لا تصدر إلا من رئيس دولة لا يخضع للمحاسبة على ما يقول، فالحكام الذين يتعرضون للمحاسبة يزنون دوماً كلماتهم. ولكن، كما رأينا، لم يعنِ البشير بذلك التصريح، غير التكابر بما ليس هو أهل له، ونحن لا نرمى الرئيس السودانى بالبهائت. فعقب ذلك التصريح استدعى المسئول عن شئون السودان بوزارة الخارجية الأمريكية سفير السودان بواشنطن (القائم بالأعمال خضر هارون) لتقديم إيضاح عما عناه الرئيس السودانى بتحرير القدس، وعن التصريح الذى صدر فى نفس اليوم من متحدث باسم الجيش السودانى عن إنشاء معسكرات لتدريب "كتائب القدس. رد السفير كان ممعناً فى الغرابة، وصف بيان رئيسه وإعلان المتحدث باسم جيش بلاده بـالريطروطيقا، ودعا مسائليه أن لا يعيروا الأمر اهتماماً. وبما أن الرد لم يقنع الخارجية الأمريكية، طالب الناطق الرسمى باسمها بنفى رسمى، على الأقل بالنسبة لموضوع كتائب التدريب، وهذا ما حدث بالفعل.

أتاح تطور الأحداث في المنطقة للإدارة الجديدة نوعاً من المرونة لتطبيق سياساتها، افتقدها كلنتون في العام الأخير من حكمه. في هذا الصدد نذكر نهاية الحرب الأثيوبية - الأريترية، والتقدم النسبي الذى أُحرز في تنفيذ اتفاق لوساكا المتعلق بحرب الكونغو لحل أزمة منطقة البحيرات الكبرى. ولكن، لكيما ينجح أى مسعى جديد للسلام كان لا بد من اتخاذ خمسة إجراءات متزامنة هى:

١ ـ أن يلقى التدخل الأمريكي دعماً من جانب شركائها الاستراتيجيين في شمال وشرق أفريقيا، خاصة أصحاب المبادرات السلمية منهم.

٢ ـ أن توحد المعارضة صفوفها، وتقدم نفسها كبديل فعال وقوى لنظام الجبهة.

٣ ـ أن يتصاعد الضغط على النظام الحاكم، وبشكل خاص حول الانتهاكات الصارخة لحقوق الإنسان، واستغلال عوائد النفط لخدمة الأغراض العسكرية. ويعنى هذا أن تكون آليات التحكم في النفط (على الأقل فيما يتعلق باستخدام عوائده) جزءاً لا يتجزأ من أى ترتيبات للفترة الانتقالية.

٤ ـ أن يدرك النظام أن المصالحة لا تعنى الاستيعاب، إذ ليس هناك ما يحصن الوحدة ويستديم الديمقراطية، غير نظام تعددى حقيقى غير أيديولوجى.

٥ ـ أن تنبذ المحاولات الرامية للفصل بين قضية الحرب، وبين التسوية السياسية الشاملة، حتى لا يخلق انطباع خاطئ بأن السودان ملك لحزبين هما: نظام الجبهة الحاكم الذى افترض أنه يمثل الشمال ككل، والحركة التى اُفترض أنها تمثل الجنوب وحدها.

ثمة مأزق آخر عانى منه كل من المعارضة والحكومة، ألا وهو الوهن الذى أصاب كليهما. لهذا فإن قدر للنظام أن يسقط من تلقاء نفسه، فإن ذلك لا يعنى بالضرورة أن التجمع سيصبح البديل الوحيد له، طالما أنه لم يسهم بصورة مباشرة في ذلك السقوط. هذا، أكثر من أى سبب آخر، كان يتطلب من التجمع مواصلة العمل بخياريه الأخريين: النضال المسلح، والعمل الجماهيرى، بدلاً من الاسترخاء، أو الظن بأن السلام سيجىء كهبة من السماء، أو مِنة من النظام.

من بين كل مقترحات مركز الدراسات تبنت الإدارة الجديدة فكرة تعيين مبعوث رئاسى رفيع المستوى لمتابعة القضية السودانية، ووقع اختيار الرئيس بوش على السناتور الجمهورى السابق، جون دانفورث (ميسورى). وعند إعلانه تعيين دانفورث (٦ سبتمبر ٢٠٠١) قال بوش أن مهمة المبعوث ستكون جد عسيرة فى بلد تقود حكومته حرباً وحشية ومخزية ضد مواطنيها.[١٦٥] وفيما يبدو، تركت الإدارة لدانفورث أن يحدد مسار وساطته، بعد دراسة الواقع على الأرض، إذ لم تكن للإدارة خطة طريق محددة للسلام، رغم التصريحات الداوية التى أطلقها بوش ووزير خارجيته. فى ذات الوقت كان هناك اتجاهان واضحان يتفقان حول الهدف والوسائل: الكونغرس والجماعات الضاغطة، كلاهما يريد القضاء على النظام، أو على الأقل إنهاء هيمنته بالصورة التى تم بها إنهاء هيمنة نظام الأبارتايد فى جنوب أفريقيا، أى أن يفكك النظام نفسه عبر المفاوضات (Negotiate itself out) أقبل دانفورث على مهمته بأسلوب لم يسبقه إليه أحد: حدد أربع قضايا قابلة للتنفيذ (doable) يمتحن بها جدية الأطراف، وأطلق على هذه الأهداف الأربعة اسم إجراءات لبناء الثقة (Confidence- Bulding Measures, CBMs) كما أعلن أن نجاحه أو فشله فى تحقيق هذه الأهداف هما اللذان سيقرران إن كان سيستمر فى وساطته، أو يتوقف. تمثلت القضايا الأربع فى: إيصال الإغاثة لمنطقة جبال النوبة والتى ظل النظام رافضاً لضمها لبرنامج شريان الحياة، الاتفاق على ممرات آمنة فى مناطق القتال لضمان إيصال الإغاثة لمستحقيها، التحقيق حول قضايا الرق، ايقاف القصف الجوى على المدنيين. هذه بلا شك قضايا ذات طابع إنسانى، وكلها من تداعيات الحرب، إلا أنها ليست سبباً لها. على أن تلك القضايا تكتسب أهمية خاصة لأنها تقع على رأس اهتمامات الجماعات الضاغطة فى الولايات المتحدة. ومن المفارق أن القضية الوحيدة التى لم يضعها دانفورث فى حقيبة تبضعه (shopping list) هى قضية الاضطهاد الدينى بالرغم من إثارته للموضوع فى لقاءاته مع الحكومة والمعارضة ورجال الدين المسيحيين والمسلمين. نقول مفارقة لأن تلك القضية كانت تهيمن على أجندة اليمين المسيحى الذى ينتمى إليه دانفورث نفسه. وفى حسباننا أن دانفورث قد رأى، بحكمته، ترك هذا الموضوع للمشاورات المقبلة، خاصة وهو لب المشكل وعظمة النزاع.

أول انتصار أحرزه دانفورث كان فى جبال النوبة. ونذكر أن كل المحاولات الماضية لضمان وصول الغذاء إلى أهل الجبال الذين أهلكتهم المجاعات، بما فيها تدخل كوفى أنان، قد باءت بالفشل. انتقل دانفورث، يصحبه اندرو ناسيو، مبعوث الرئيس بوش للشئون الإنسانية فى السودان، إلى المنطقة ثم عادا باقتراح محدد يتضمن وقف إطلاق النار لتسهيل عملية وصول الغذاء وتوزيعه على المنطقة، ولإتاحة الفرصة للزعامات التقليدية للسعى بين القبائل فى المنطقة لرأب الصدوع. وفى التاسع عشر من يناير ٢٠٠٢ تم التوقيع على اتفاق حول جبال النوبة بين الحكومة والحركة فى بيرقنستوك بسويسرا تحت رعاية حكومتها (وقع على الاتفاق من الجانب السويسرى السفير جوزيف بوشر، ومن الجانب الأمريكى سيسيل دينيس فيردنز). وكدأبهم دائماً أخذ بعض المعارضين يتساءلون: ما وراء ذلك الاتفاق؟ وما الذى سيكسبه الأمريكان منه؟ وكأن ليس فى إستنقاذ أرواح مئات الآلاف من السودانيين من الهلاك، ما يجيب على السؤال، ويبعث على الابتهاج. ولكن ما حيلتنا مع أهل الوساوس.

موضوع الرق عولج هو الآخر بسهولة غريبة، وهى غريبة لأن النظام ما برح حتى زيارة دانفورث ينكر وجود أى ممارسات استرقاقية فى بحر الغزال، أو على الأقل كان ينسب تلك الممارسات لقبائل منفلتة، دون أن تكون له يد فيما ظلت تقوم به القبائل، أو قدرة على السيطرة عليها. ولربما كان فيما أوردناه حول هذه الظاهرة فيما يتعلق بجذورها، ودور الحرب فى اشعالها، بل حول مفهوم الرق حديثاً وقديماً، ما يكفى. وعلى أى، أوفدت الحكومة الأمريكية فى أبريل ٢٠٠٠ فريق يقوده بين كيمبيل، المدير السابق للمعونة الأمريكية، إلى جانب خبراء من بريطانيا، فرنسا، ايطاليا، النرويج للتحقيق فى ظاهرة الرق.[١٦٦] وفى الثانى والعشرين من مايو سلم الفريق تقريره الوافى عن ظاهرة الاسترقاق لوزير الخارجية الأمريكى. تضمن التقرير معلومات تفصيلية عن الأحداث، وإفادات واسعة من الأفراد والجماعات فى المنطقة، وتأكيدات لدور الحرب فى تأجيج عمليات الاختطاف القسرى. وحول النقطة الأخيرة، أفاد التقرير أن تلك العمليات كانت تتم بهدف خلق منطقة عازلة بين المناطق التى تسيطر عليها الحركة، وتلك التى تسيطر عليها الحكومة، بهدف

إقصاء الجنوبيين الذين قد يمثلون رصيداً بشرياً وإستراتيجياً للحركة. أشار التقرير أيضاً إلى أن واحداً من أهداف تلك الحملات هو توفير جائزة للميليشيات القبلية التى لم تكن تتقاضى رواتب كالجيش، أو تحثها حوافز أيديولوجية على خوض الحرب مثل قوات الدفاع الشعبى. وفى توصياتها طالبت اللجنة الحكومة بمعاقبة جميع الذين ساهموا فى عمليات الاسترقاق، كما وجهتها بالسعى لدى القبائل للإفراج الفورى عن كل الرهائن.

ولا شك فى أن النظام قد أصيب بحرج بالغ عندما أعلن جميس اقوير، رئيس اللجنة السودانية لاستئصال اختطاف النساء والأطفال (Sudan Committee for the Eradication of the Abduction of Women and Children) التى أنشأتها الأمم المتحدة بالتعاون مع حكومة السودان، أن عدد المختطفين فى الفترة ما بين عامى ١٩٨٤–٢٠٠١ بلغ عشرين ألفاً، وهو رقم يقارب ما أوردته إلى ونسيف (أربعة عشر ألفاً بين عامى ١٩٨٦–١٩٩٨)[١٦٧]، إلا أنه لا يقارب الأرقام المبالغ فيها، التى جاءت بها منظمة التضامن المسيحى (مائة ألف). وكانت تلك المنظمة قد جعلت من موضوع الرق فى السودان، وشجعت غيرها على جعله، تجارة اضطر معها الناطق الرسمى باسم الحركة، سامسون كواجى، للقول: كفوا عن هذا العبث (استرداد المختطفين مقابل فدية)، وأنفقوا المال على تنمية الجنوب[١٦٨]. وكان كواجى يتحدث عن الأموال التى جُمعت فى أمريكا وكندا لافتداء أسرى مزعومين، فى حين كان جزء كبير من تلك الأموال ينتهى فى أيدى أفراد يتاجرون بذويهم، يشاركهم فى ذلك نفر محدود من قيادات الجيش الشعبى الميدانية فاقدة الضمير. رغم إفادة أقوير، ثابر النظام على التهوين من عدد المختطفين، كما كان ينكر من قبل وجود ظاهرة الاسترقاق اصلاً. ففى تصريح لأحمد المفتى، رئيس اللجنة المكلفة بمتابعة القضية، جاء أن عدد المختطفين لا يتجاوز الثمانية آلاف[١٦٩]، وكأن استرقاق ثمانية آلاف مواطن فى دولة تنسب نفسها للحضارة وللإسلام، أمر غير ذى بال. ولعل إجلاء هذه الحقائق يعيد إلى الذاكرة ما نبه إليه الأستاذان عشارى محمود وسلمان بلدو قبل أربعة عشر عاماً، فكان جزاؤهما التوبيخ، عملاً بالحكمة البلهاء التى تقول ليس كل ما يعرف يقال. هذه حكمة من لا يفكرون بعقولهم. ففى قصة شينوا اشيبى رجل الشعب

(Man of The People)، قال الراوى: ترداد القول الشين عما يدور داخل القرية فى خارجها يهدم القرية كلها. هكذا، كما يقول اشيبى، يفكر بعض الناس ببطونهم، لا عقولهم.

قضية القصف الجوى على الأهداف المدنية كانت هى العقبة الكئود التى كادت تتعثر عندها جهود دانفورث، خاصة وذلك القصف لم يعد فقط جزءاً من تكتيكات النظام العسكرية، بل أيضاً عملاً إستراتيجياً يهدف إلى تقويض الحياة المدنية فى الجنوب. وربما لم يتعلم النظام بعد، كما قلنا، الدرس الأول فى قانون الحُفَر. ففى نهاية فبراير ٢٠٠٢ قام الجيش السودانى بضرب أحد التجمعات المدنية فى الجنوب، ولسوء حظه كان تجمعاً لطالبى الغوث فى أحد مراكز الأمم المتحدة للإغاثة (برنامج الغذاء العالمى). نتيجة لذلك الحادث قُتل سبعة أشخاص وجُرح مائتان، مما قاد إلى إدانة الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبى للقصف. من جانبها، أعلنت الولايات المتحدة وقفها لكل الاتصالات مع النظام ما لم يقدم اعتذاراً عن الحادث وتوضيحاً لدواعيه. وفى الثامن والعشرين من فبراير اعتذر النظام على الحادث وأبدى استعداده لقبول وقف القصف الجوى على الأهداف المدنية تحت رقابة خارجية[١٧٠]. وهكذا حال عنز السوء: وكان كعنز السوء قامت بظلفها إلى مدية تحت التراب تثيرها. وفى نهاية مارس وقع الفريقان اتفاقاً يقضى بإيقاف القصف الجوى للأهداف والمنشآت (Facilities) المدنية حسبما تُعَرِّفها اتفاقيات جنيف. واتفاقيات جنيف واضحة فيما تعنيه بالمدنيين، كما أن تعبير المنشآت المدنية (المدارس، المستشفيات، مراكز الإغاثة) ينبغى أن يكون واضحاً للذين والوا بالقصف مدرسة كاودا فى جبال النوبه، ومستشفى محفظة السامرى (Samaritan Purse) بالجنوب، ومراكز الإغاثة فى الاستوائية وبحر الغزال. كعهده دوماً، سعى النظام لإدخال مؤسسات النفط فى قائمة المنشآت المدنية، إلا أن الحركة رفضت هذا التفسير، باعتبار أن النفط قد أصبح جزءاً من المجهود الحربى للنظام، وليس هو، بأى حال، رافعة للاقتصاد الوطنى. لهذا، أكدت موقفها القديم بأن كل مناطق ومؤسسات إنتاج وتصدير ونقل النفط ستظل هدفاً عسكرياً مشروعاً. مع هذا الرأى اتفق المسئولون الأمريكيون عندما صرح واحد منهم بأن أى خسائر مدنية تقع فى مناطق إنتاج النفط يجب أن تعتبر أضراراً موازية أو غير مباشرة[١٧١] (collateral damage).

لماذا دار في خلد النظام أن الإدارة ستكون أقل قسوة عليه من إدارة كلنتون؟ ربما كان على رأس الأسباب ظنه بأن تعاونه الأمنى، والذى بدأ منذ عهد كلنتون قد جَبَّ كل ما قبله. وللتعاون الأمنى بين البلدين تاريخ طويل منذ ١٩٩٦ حين ضاق النظام ذرعاً بالقيود الأمريكية عليه، وبدأ الوعى ينساب فى عقول بعض أهله بأنهم يسلكون طريقاً وعرة. ففى الثالث من مارس ١٩٩٦ اجتمع الفاتح عروة مع مسئول من وكالة المخابرات المركزية فى فندق حياة ريجنسى فى آرلنقتون، فيرجينيا، لإبداء الرغبة فى التعاون بين الطرفين على تقليص نشاط بن لادن، والذى كان يقيم حتى تلك اللحظة فى السودان، خاصة بعد أن رفضت السلطات السعودية استلامه لأنه لم يعد من رعاياها.(١٧٢) ولا ينتمى عروه لتيارات الجبهة، وإنما جاء به البشير كمستشار له فى الأمن نسبة لخبراته الأمنية السابقة فى عهد نميرى، ربما محاولة منه لتحييد بعض أجهزة الجبهة الأمنية التى أصبحت لها أجندتها الخاصة. لم يلبث عروة طويلاً فى موقعه كمستشار للرئيس فى شئون الأمن، بل دحرجه إلى أعلى خبراء الدحرجة فى النظام، والذين يبدو أن الرئيس نفسه لم يكن فى مأمن من أحابيلهم، وعُين، فى البدء، وزيراً للدولة للدفاع، ثم سُمى من بعد سفيراً بالولايات المتحدة. وإزاء ضغوط بعض أعضاء الكونقرس على الإدارة لرفض ترشيحه لإرتباط اسمه، فيما زعموا، بأحداث وقعت فى جوبا عندما كان وزيراً للدولة للدفاع، عُين سفيراً فى الأمم المتحدة. وبما أن ذلك الموقع ليس هو أكثر المواقع الدبلوماسية مناسبة لعروة، بات واضحاً أن المبتغى من إيفاده إلى ما وراء الأطلسى ليس هو الأمم المتحدة، بل الولايات المتحدة. ولا شك فى أن عروة لعب دوراً هاماً فى تيسير الاتصالات الأمنية مع الولايات المتحدة، والتى انتهت بإرسال فريق كامل من المحققين من الوكالة المركزية للمخابرات (C.I.A) والمكتب الفيدرالى (F.B.I). قضى ذلك الفريق تسعة أشهر فى السودان، جاب فيها القطر كله ليطلع على ما يريد الاطلاع عليه، أو بالحرى ما أراد النظام تمكينه من الإلمام به. بيد أن الحال تبدل كثيراً بعد أحداث الحادى عشر من ايلول /سبتمبر ٢٠٠١، عندما وجه الرئيس بوش إنذاراً لكل دول العالم أن تكشف عما تعرف عن بن لادن، أو... منذ ذلك التاريخ فُتحت الأبواب، وشُقت الصدور، واشرأبت الأعناق، وتاقت الأنفس إلى عناق المستكبرين. ولا ريب

فى أن التعاون قد أثمر بالنسبة لـ "المستكبرين، إذ صرح مسئول أمنى أمريكى بما يلى:قبل أحداث الحادى عشر من سبتمبر منحنا النظام السودانى الدرجة (C) على تعاونه، أما الان فيمكن ان نمنحه الدرجة(A).(١٧٣)

ظن النظام بعد أن كاد يبلغ مرحلة القطبية فى موالاته للشيخ بوش، أن اسمه سيرفع من قائمة الإرهاب، وأن الإدارة التى منحه رجال أمنها الدرجة (A) ستكف عن ملاحقته فى قضايا حقوق الإنسان. وكما تعامل الصادق مع الولايات المتحدة وكأنها جمهورية من جمهوريات الموز، ظن البشير أنها دولة، مثل دول أخرى، يحركها الرئيس ورجال أمنه. مادرى أن كل رجال الرئيس (All the Presidens Men) لم يفلحوا فى استنقاذ نيكسون من هجمة الكونقرس والصحافة، ومنظمات المجتمع المدنى عليه. نعم، خاب توقع النظام، ففى حديث له فى العشرين من حزيران/يونيو احتفاء بذكرى أحد مناضلى حقوق الإنسان فى أمريكا (لوى سوليفان)، قال بوش «وقف الإرهاب خارج السودان لا يُغنى عن الجهد لوقف الحرب داخله. لقد قدم السودان مساهمات مفيدة فى الحملة على الإرهاب العالمى، وعليه أن يفعل المزيد. كما أنه لا يمكن مواصلة الحديث عن السلام، فى الوقت الذى تعرقل فيه الحكومة تعرقل وصول الإمدادات الغذائية للجوعى». وحين قرر بوش فى ٣١ أكتوبر،٢٠٠٢ تمديد وضع السودان فى قائمة الدول الراعية للإرهاب لعام آخر، أعلن، وزير الخارجية باول أنه "مازال لدى السودان طريق طويل ليسلكه قبل رفعه من قائمة الدول التى ترعى الإرهاب. ولربما كان أخطر ما أبداه بوش من رأى عند تمديده لوضع السودان فى قائمة الإرهاب قوله أن بعض السياسات والأنشطة التى تمارس فى السودان تمثل «عملاً عدائياً ضد مصالح الولايات المتحدة وتهديداً مستمراً ذا طبيعة استثنائية وفوق العادة(unusual and extraordnary) لسياسة الولايات المتحدة وأمنها القومى». تلك هى المرة الأولى التى اعتبرت فيها الإدارة الأمريكية ما يدور فى السودان تهديداً مباشراً لأمنها القومى.

مهما يكن من أمر فى السادس والعشرين من أبريل ٢٠٠٢، وبعد نجاحه فى استخراج وفاق بين الطرفين على سبل معالجة القضايا الإنسانية تقدم دانفورث بتقريره للرئيس بوش. ذلك النجاح دفع دانفورث لدعوة الرئيس لمواصلة جهوده من أجل السلام بصورة نشطة

وتعاونية (energetic and collaborative) مع الآخرين. من هم الآخرون، أهم دول الإيقاد، أو مصر، أو دول الاتحاد الأوربى التى أخذت تلعب دوراً فاعلاً فى موضوع السودان (بريطانيا والنرويج)، أو تعنيهم جميعاً؟ الرد على هذا السؤال كشف عنه فى مؤتمر صحفى ولتر كاينشتاينر، مساعد وزير الخارجية للشئون الأفريقية، قال الدبلوماسى الأمريكى أن حكومته ستدعم مبادرة الإيقاد، وتتعاون مع لاعبين رئيسيين فى أوربا مثل بريطانيا والنرويج، ودول الإيقاد، كما ستتعامل مع جيران السودان مثل مصر.

أوصى دانفورث أيضاً بأن يكون دور الولايات المتحدة حافزاً (catalytic)، بمعنى أن لا تكون لها مبادرتها الخاصة بالسلام فى السودان، إلا أن بعض توصياته كانت تتعارض تعارضاً أساساً مع مبادرة الإيقاد. فقد جاء فى توصياته مثلاً، أن يبقى السودان موحداً لأن الخرطوم لن تقبل أبداً الاعتراف بحق تقرير المصير للجنوب، وشريطة أن تحترم فيه كل التعددات. ولا خلاف بين القوى السياسية فى الشمال والجنوب حول الوحدة، وإنما خلافهم حول شرائطها وماهيتها. أما تقرير المصير فقد أصبح واحداً من ثوابت السياسة السودانية وليس بصحيح أن الحكومة ترفضه. وإن كان هذا هو ما استشف دانفورث من محادثاته معها (وهِى حكومة تتحدث بأكثر من لسان)، فلا شك أن ماشاكوس قد أثبتت خطأ استنتاجه وخَتلان محدثيه فى الخرطوم. تطرق التقرير، من جانب آخر، إلى موضوع اقتسام عوائد النفط بين الحكومة والجنوب بصورة استفزت الحركة. هذان الجانبان فى تقرير دانفورث دفعا الحركة للقول ان إقرار الوحدة لابُد أن يكون بطوع أهل الجنوب عبر الاستفتاء، وأن إغفال الإشارة لحق تقرير المصير لا يُلغى فقط الإرادة الشعبية، وإنما يُفقد الحركة واحداً من أهم كروتها فى التفاوض. أضافت أن فى موقف دانفورث حول تقرير المصير تجاوزاً للحدود لأنه قفز فوق ما اجتمعت عليه إرادة المعارضة الشمالية، بل والحكومة حول تقرير المصير(اتفاق فرانكفورت). أما الاقتراح باقتسام عوائد البترول بين الجنوب والحكومة، فعدته الحركة إهانة لها وللجنوب، بل للسودان كله. وفى لهجة حادة، قالت الحركة أن مقترحات المبعوث حول النفط تعكس منهجا ساذجاً فى التعامل مع حكومة تخرق العهود بنفس السرعة التى تبرمها بها.

وبالطبع، رحبت الحكومة بتقرير دانفورث، إلا أن فرحتها لم تدم، ففى الثانى والعشرين من مايو، وبعد إطلاعه على التقرير، أعلن الرئيس بوش فى بيان صادر من البيت الأبيض ما يلى: «يجب أن نرى أفعالاً لا مجرد كلمات. فحكومة السودان لا يمكنها أن تقدم وعوداً جوفاء (حول السلام) بينما تتواصل الحرب». أضاف الرئيس قائلاً: «يجب وقف التدخل فى تسليم العون الغذائى، يجب إيقاف مهاجمة المدنيين، ويتعين على الحكومة الإيفاء بشكل كامل بكل تعهداتها لدانفورث.. ويجب أن تدرك بأنها لا تستطيع أن تكسب الحرب، وعليها أن تسعى للسلام». أثار التقرير أيضاً الجماعات الضاغطة فى أمرين: الأول هو إغفال موضوع حق تقرير المصير، والثانى هو تعامل التقرير مع طرفى النزاع وكأنهما يتحملان نفس القدر من المسئولية عن تدهور الأوضاع الإنسانية. عن أولئك عبر السيناتور براونباك بقوله: «الطرفان ليسا متساويين فى المسئولية، فالذى ينادى به الجنوب يتفق مع مبادئنا حول الحرية والديمقراطية، فى حين أن العنف الذى يشهده الشمال موجه للإرهاب والكبت والانتهاك الجسيم لحقوق الإنسان».

الإيقاد: عود على بدء

فى العشرين من يوليو/تموز ٢٠٠٢، وفى مدينة ماشاكوس بكينيا وقع مالم يكن فى الحسبان، فبعد خمسة أسابيع من التفاوض المضنى بين النظام والحركة تحت رعاية الإيقاد ومشاركة المراقبين، وقع أول اختراق (breakthrough) فى المحادثات. تميز ذلك الاجتماع عن سابقاته بمشاركة فعاله من شركاء الإيقاد، والذين تقلصوا إلى ثلاثة (الولايات المتحدة، بريطانيا، النرويج) أُطلق عليهم اسم الترويكا، ثم صار اسمهم بعد انضمام إيطاليا إليهم الترويكا + واحد. الدول الثلاثة تقدمت بمشروعها للحل، وكان مشروعاً هجيناً. فبالرغم من اعتماده على إعلان المبادئ، سعى المشروع لإسقاط الإشارة إلى حق تقرير المصير، وكبديل لذلك تبنى مقترح معهد الدراسات (دولة واحدة ونظامين). من جانب آخر، حاول الوسطاء الالتفاف على قضية فصل الدين عن الدولة باقتراح شبيه لما ظل النظام يتقدم به منذ مفاوضات أبوجا. ذلك المقترح نقله إلى مصر الجنرال سمبويو فى زيارتين متتاليتين، تبعهما لقاءان للرئيس موى مع الرئيس المصرى فى القاهرة. أما القضايا التى تعنى

التجمع، خاصة أحزاب الشمال، فقد رأى أحد الشركاء (بريطانيا) أن تترك لما بعد حسم قضية الحرب. وكان جلياً أن هناك ثمة تبايناً، إن لم يكن تناقضا، بين مواقف أطراف الترويكا. فبريطانيا كانت تفضل حكما إقليمياً للجنوب، دون دخول فى موضوع حق تقرير المصير للجنوب، أو التعددية الحزبية فى الشمال، كما توافق النظام على رأيه فى أن فى استثناء الجنوب من تطبيق الشريعة ما يكفى. ومن الواضح أن ممثليها قبل المفاوضات قد قرروا التغافل التام عن ما ظلت تقول به الحركة من أنه إن كان للسودان أن يبقى موحداً فلابد من أن تصبح كل مؤسسات حكومة الاتحاد (union government)، وليس الجنوب وحده، مناطق خالية من الشريعة (Sharia - free zones) هذا الموقف الذى تبناه السفير الآن فولتى كان يتناقض حتى مع موقف الوزيرة البريطانية كلير شورت، وزير الدولة البريطانى للتعاون الخارجى والتى أبدت تفهماً كبيراً لموقف الحركة، وظلت تنسق مواقفها فى هذا الشأن مع رصيفتها هيلدا جونستون.

أما أمريكا فقد راق لها (أو بالحرى لممثليها فى المفاوضات) طرح معهد الدراسات حول دولة واحدة ونظامين، ولم تبالِ كثيراً بالإبقاء على النص الدستورى حول الشريعة كمصدر للتشريع فى الشمال، طالما أُعفى الجنوب منها. ذلك الموقف أيضاً يختلف كثيراً عن موقف الكونغرس والجماعات الضاغطة، والذى أبانته بوضوح تام فى جلسة الاستماع حول السودان التى عقدت بالكونغرس فى الخامس من يونيو٢٠٠٢. وبغياب أى رؤى واضحة للإدارة حول طرائق تحقيق السلام فى السودان، بقى أمر السودان محل اهتمام المستويات الوسيطة فى وزارة الخارجية. فقضية السودان ليست هى الصراع العربى - الإسرائيلى، أو قضية العراق، أو كوريا الشمالية التى يُقرر أمرها فى أعلى مستويات صنع القرار. ولعل البواعث الشخصية فى حالة السودان، لا الاعتبارات الإستراتيجية أو المواقف المبدئية، هى التى حفزت هؤلاء الدبلوماسيين على اتخاذ المواقف التى اتخذوها. من تلك البواعث، مثلاً، التفاخر بالنجاح فيما عجز عنه الأوائل. لربما كان السبب أيضاً هو سوء التقدير، ظناً منهم أن أى سلام خير من الحرب. وإن صح هذا الافتراض، يصبح موقف الممثل البريطانى على وجه التحديد فى غاية الغرابة، فأولاً، بريطانيا - وليس غيرها - هى التى ما انفكت حتى بعد استقلال السودان، تؤكد الطبيعة الخاصة للجنوب. ثانياً بريطانيا هى التى أورثت

السودان دستوراً شبه علمانى، ظلت كل الأنظمة الديموقراطية فى السودان تلوذ به، بحيث إن المرتين اللتين استبدل فيهما ذلك الدستور بدستور مستمد من الدين كانتا فى ظل حكم عسكرى. وكأن مندوب بريطانيا، لأسباب خفية على البشر، قرر أن نظام الجبهة هو الممثل الشرعى لكل مسلمى السودان الشمالى. ذلك الموقف تبدل إلى حد ما بعد زيارة كلير شورت إلى رمبيك وإطلاعها على حقيقة الموقف على الأرض. ومما لا شك فيه أن توالى الرقابة على المراقبين من جانب أعضاء الكونقرس المهتمين بقضية السودان، ثم من الجماعات الضاغطة عبر الولايات المتحدة، لم يترك للمراقب الأمريكى هامشاً كبيراً للمبادرات الفردية، فى حين انعدم هذا الأثر على المبعوث البريطانى لعدم وجود مثل هذه الجماعات الضاغطة فى بريطانيا. ثم جاء توقيع الرئيس الأمريكى فى ٢١ أكتوبر ٢٠٠٢ على قانون السلام السودانى الذى أقره مجلس النواب منذ بضعة أعوام إلا أن مجلس الشيوخ و الإدارة لم يقراه لاحتوائه على بند معين يفرض حظراً على شركات النفط العاملة فى السودان. وكان من رأى الإدارة أن مثل ذلك الحظر سيفتح شهية جماعات أخرى فى الولايات المتحدة، مثل جماعات حماية البيئة، لتطبيق هذه السابقة على الشركات الكبرى المتهمة بتلويث البيئة. وبعد تعديل ذلك النص بصيغة مرضية للإدارة أجيز القانون برمته.

دعا القانون الإدارة إلى دور فاعل من أجل تحقيق السلام فى السودان، كما أدان فى ثمانى فقرات حكومة السودان، خاصة فى مجالات الحرب، حقوق الإنسان، إعاقة وصول الغذاء للمحتاجين. نبه القانون أيضاً إلى أن الطريق الأمثل لتحقيق سلام عادل وشامل هو مبادرة الإيقاد، خاصة إعلان المبادئ الذى أرسته وقبل به الطرفان. وطالب القانون الرئيس بأن يخطر الكونقرس بعد ستة أشهر من توقيعه عليه، إن كان الطرفان يفاوضان بحسن نية، وإن ثبت أن الحكومة لم تكن حسنة النية فى التفاوض أو عرقلت وصول المعونات الإنسانية فعلى الرئيس، بعد إخطار اللجنة المختصة فى الكونقرس، فرض عقوبات دبلوماسية واقتصادية، ودولية (حظر من مجلس الأمن) على حكومة السودان. هذه العقوبات تسقط إن جاءت عرقلة الاتفاق، أو انعدام حسن النية من جانب الحركة. وفى الجوانب الإنسانية كلف القانون الرئيس الأمريكى باتخاذ إجراءات عن طريق مجلس الأمن فى الحالات التى تعرقل فيها الحكومة

المعونات الدولية تحت برنامج شريان الحياة. وكبديل للمادة حول فرض الرقابة والحظر على الشركات العاملة فى مجال النفط التى إعترضت عليها الإدارة يطالب القانون وزير الخارجية الأمريكى بأن يقدم كل ستة أشهر تقريراً عن تمويل عمليات النفط فى السودان وأثر هذه العمليات على أهالى مناطق إنتاج البترول، ودور استخدام عوائد النفط فى الحرب، وإلى أى مدى جاء التمويل من سوق المال الأمريكى. على أن أخطر نص فى القانون، والذى لم يلق اهتماماً كبيراً من المعلقين هو ذلك الذى يصم النظام السودانى بجريمة الإبادة (geno cide). ويلزم الاتفاق الدولى ضد الإبادة البشرية الدول الموقعة عليها (وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية) باعتبار الإبادة، فى زمن الحرب أو زمن السلم، جريمة تلتزم الدول الموقعة متابعة مرتكبيها ومعاقبتهم. إلحاق تهمة الإبادة بالنظام، أكثر من أى نص آخر فى قانون سلام السودان، ستظل هى السيف المعلق على رأس النظام.

ذلك الدعم شد كثيراً من أزر الحركة فى استمساكها بالنقطتين الجوهريتين فى خطابها السياسى: حق تقرير المصير، والفصل بين الدين والدولة على المستوى الاتحادى، إن كان للسودان أن يبقى موحداً فى المرحلة الانتقالية. وأبلغت الحركة الوسطاء والرقباء أن ذلك هو الحد الأدنى (Bottom Line)، ولهذا ظل الاتفاق فى كف عفريت حتى الثامن عشر من يوليو، حيث أخذت الحركة تعد العدة لإصدار بيان تعلن فيه الأسباب التى قادت إلى انهيار المفاوضات. هذه حقائق يتوجب على من ظلوا ينسجون الأباطيل حول الضغوط الأمريكية، أو الحلول المفروضة الوعى بها. وفيما نخمن، ظن هؤلاء أن هناك طبخة جاهزة أعدت فى واشنطون وما على الحركة (التى هى طوع بنان واشنطون حسب اعتقادهم) إلا ازدرادها على كره. ولعل النظام نفسه جاء إلى المفاوضات وهو واثق كل الثقة أن الحركة ستبصم بأصابعها العشرة على ما تقدم به الرقباء، ولكن ما أن خاب الظن حتى أخذ وفد النظام يعيد حساباته. وفى الساعة الحادية عشرة أعلن موافقته على:

١ ـ قيام دولة واحدة بنظامين أى دولة من ثلاثة كيانات (الجنوب، الشمال، الكيان الاتحادى)، والاعتراف للجنوب بحق تقرير المصير عند نهاية الفترة الانتقالية، حتى وإن أدى ذلك إلى الانفصال. فى ذات الوقت أكد الطرفان التزامهما بوحدة السودان على أسس

جديدة، ودعمهما لخيار الوحدة وفق نظام الحكم المتفق عليه فى البروتوكول. على أن الحركة لم تفلح فى إقناع النظام بأن تتمتع ولايات الشمال التى ينتظمها الكيان الشمالى بنفس الحقوق التى تتمتع بها ولايات الجنوب، أو أن يكون هناك كيان جامع ينتظم ولايات الشمال.

٢ ـ قيام فترة انتقالية مدتها ست سنوات، تسبقها فترة تمهيدية (٦ أشهر) للإعداد للمرحلة الإنتقالية. وكانت الحركة قد اقترحت فترة عامين، فى حين طالب النظام بفترة انتقالية تمتد إلى عشرة أعوام، ومن ثَمَّ اقترح الوسطاء فترة الست سنوات.

٣ ـ بقاء الكيان الجنوبى منطقة خالية من القوانين الدينية.

٤ – تكوين لجنة قومية تمثيلية (National Representative Commission) لمراجعة الدستور ووضع أطر دستورية / قانونية جديدة قبل بدء المرحلة الانتقالية.

٥ ـ قيام فترة قبل انتقالية (per-interim) مدتها ستة أشهر بعد توقيع الاتفاق لإكمال الإجراءات الدستورية والقانونية التى تمهد للفترة الانتقالية.

٦ ـ بقاء الشريعة والعُرف كمصدرين للتشريع فى الشمال.

٧ ـ تكوين حكومة قومية لتمارس الوظائف، وتجيز القوانين، على المستوى القومى.

٨ ـ جعل المواطنة لا الدين، أساساً للحقوق والواجبات بما فى ذلك حق تولى جميع المناصب بما فيها منصب رئيس الجمهورية.

٩ ـ تكوين لجنة دولية للإشراف على تنفيذ هذه الإجراءات تضم الطرفين والوسطاء والرقباء وممثلين لدول الجوار والمنظمات الإقليمية يتفق عليهم الطرفان.

وكان المراقبون قد أعلنوا للطرفين بأن هذا الحل ينبغى أن يأخذ به الطرفان، وإلا اضطروا للذهاب للمرحلة «ب»، دون أن يبينوا ما يعنون بالمرحلة «ب». وبقبول النظام للصيغة المقترحة، قدم كل من الطرفين بعض التنازلات. التنازلات، من ناحية النظام، كانت هى قبول حق تقرير المصير للجنوب، مهما كانت نتائجه، وإخراج الجنوب والدولة الاتحادية من نطاق الأحكام المستمدة من الدين، وتعديل الدستور والقوانين عبر آلية قومية.

تلك الأمور ظل النظام دوماً يرفضها حتى فى إطار المبادرة المشتركة، وبين يدينا تصريحات الرئيس وأقطاب النظام عن أن دستور وقوانين النظام لن تُلغى إلا على جثثهم. من الجانب الآخر، تنازلت الحركة عن طرح العلمانية، وقبلت نظاماً لا يضمن للجنوب وحده، بل للدولة الاتحادية أيضاً، الخروج من ربقة القوانين الدينية. كما أقرت، فى باب الدولة والدين من الاتفاق، حُرمة الأديان (وليس ديناً واحداً)، والأعراف، والمعتقدات، ودورها كمصدر إيحاء وقوة خلقية لشعب السودان. بذلك الاعتراف نفت الحركة عن نفسها الأفكار الذائعة حول العلمانية، بحسبانها إقصاءً للدين عن الحياة. ولعله من المفيد أن نُضمن فى هذا الكتاب (كملحق) الموقف المبدئى الذى أعلنته الحركة فى ورقتها التفاوضية التى تقدمت بها فى ماشاكوس، حسب الترتيب الذى وردت به ماشاكوس الإطارى.

اتفاق ماشاكوس أشعل النيران فى أكثر من مكان، ولا غرابة فى أن يفاجأ الناس باتفاق جاء بعد تشدد ذاع صيته. فمن جانب الحكومة، كان الاتفاق مفاجأة، لها توابع زلزالية. ومن ناحية الحركة، وقع تململ كبير وسط القيادات الميدانية، والتى فوجئت بالاتفاق هى الأخرى. بعض تلك القيادات لمست فى الاتفاق، رغم ما حققه من مكاسب للجنوب، مفاجأة غير سارة وتساءلوا: هل الهدف من الحرب التى خاضتها الحركة ضد نظام الجبهة هو مشاركتها الحكم فى النهاية؟ فوجئ قرنق نفسه بسؤال نظير من مراسل هيئة الإذاعة البريطانية فى كمبالا: أوهل كان الهدف من حربك الطويلة ضد البشير هو المشاركة فى حكومته بالخرطوم؟ أجاب قرنق، بشيء من الحرفنة، «عندما أعود للخرطوم فلن تكون الحكومة هى حكومة البشير، بل حكومتنا جميعاً». وعلى كل، فبعد تنوير مستفيض حول الممكن وغير الممكن فى عالم السياسة، وحول الظروف الإقليمية والدولية، ثم حول الحد الأقصى لقدرات الحركة على امتصاص الضغوط، أقرت القيادات الاتفاق الإطارى، ووجهت بالحذر فى مناقشة التفاصيل، فما زال قول الدوق ويلنقتون سارياً: الشيطان فى التفاصيل. الاجتماع مع القيادات كانت له نتائج أخرى، من أهمها هو تجديد الحركة لعهدها بالعمل على وحدة السودان على أسس جديدة، وخروجها بنشاطها السياسى فى الشمال للعلانية على إمتداد القطر من نمولى إلى حلفا.

تُوج اتفاق ماشاكوس بأول لقاء بين البشير و قرنق فى كمبالا فى ٢٧ يوليو ٢٠٠٢. ذلك اللقاء سبقته خمس محاولات من قبل للجمع بين الرجلين منذ عام ١٩٨٩، باءت جميعها بالفشل. المحاولة الأولى قام بها رجل الأعمال البريطانى تاينى رولاند، فى بداية حكم الجبهة بأسلوب لا يخلو من السذاجة والفجاجة، وكان تاينى يومها يطمع فى وراثة شيفرون. أبلغ تاينى قرنق بأن الرئيس موى يود لقاءه فى منتجعه الرئاسى فى ناكورو دون أن يشير إلى ترتيب لقاء مع البشير، فى حين أبلغ موى والبشير بأن قرنق على استعداد للقائهما. وعندما تكشف أمر الاجتماع مع البشير لزعيم الحركة عند وصوله إلى ناكورو، أبلغ الرئيس الكينى بأنه غير مستعد لذلك اللقاء الذى لم يعرف عنه شيئاً حتى تلك اللحظة، مما جعل موى يستشيط غضباً من أحابيل رجل الأعمال البريطاني. المحاولة الثانية كانت فى كمبالا عندما دعا الرئيس موسيفينى الطرفين للقاء فى أوج محادثات أبوجا، مما أشرنا إليه فى هذا الفصل. وجاءت المحاولة الثالثة من الرئيس مانديلا فى وقت كانت فيه محادثات الإيقاد فى أكثر مراحلها استعصاء (مناقشة قضيتى الدين والدولة، وحق تقرير المصير) .ومرة أخرى رأى قرنق فى توجه البشير لعقد لقاء جانبى أثناء اجتماعات الإيقاد محاولة لإجهاض تلك المبادرة، وأن أى اتفاق يتم خارج إطارها، سيكلف الحركة الكثير. وبالفعل كانت هناك همهمات فى أعلى المستويات فى نيروبى لم يكن فى مقدور الحركة أن تغفلها. رغم ذلك سافر زعيم الحركة إلى لقاء مانديلا فى منتجعه الريفى، وفيما يبدو، كان أمام مانديلا طرح من النظام لاقتسام السلطة بين الطرفين، ذلك العرض رفضه زعيم الحركة قائلاً لمانديلا: قضيتنا ليست قضية سلطة، وإنما هى إنهاء الآبارتايد الدينى فى السودان، وأردف قائلاً للزعيم الأسطورى:لقد قُدمت لك عشرات العروض للمشاركة فى السلطة شريطة التخلى عما تدعو إليه، ولكنك آثرت البقاء فى السجن سبعة وعشرين عاماً. نحن الآن لا نفعل غير استلهام نضالك. أجاب مانديلا: الآن أفهمك.(Now I understand you) أما المحاولة الرابعة فكانت على إثر قمة الإيقاد فى نيروبى حين طلب الرئيس موى من قرنق لقاء البشير للتشاور حول وقف إطلاق النار وتسريع خطى الإيقاد. وفى الوقت المحدد للقاء حضر قرنق، وتغيب البشير قائلاً لمضيفه موى: لقد رفض هذا الرجل مقابلتى ثلاث

مرات، فلماذا تتوقع منى أن ألتقيه الآن، وكأن البشير كان يقول دقة بدقات، والبادى أظلم. ثم جاءت المحاولة الخامسة من جانب الزعيم القذافى والرئيس موسوفينى، لعقد اجتماع رباعى فى طرابلس. وعند لقاء قرنق وموسفينى مع الزعيم الليبى فى كمبالا للتمهيد للقاء الرباعى، كان محور حديث زعيم الحركة مع القائد الليبى هو الدولة الثيوقراطية فى السودان. وفى الحال، أخرج القذافى صورة لدستور النظام الجديد ١٩٩٨، وتساءل ألا يخفف إلغاء الإشارة للدين والدولة، واعتماد المواطنة كأساس للحقوق والواجبات فى هذا الدستور من الطبيعة الدينية للنظام؟ ولكن قرنق، فاجأ القذافى بنصوص فى نفس الدستور تحتوى على مالم يطلع عليه الزعيم الليبى أو يتدبر معانيها جلياً مثل النص على المشروع الحضارى، ودور الجيش فى الدفاع عنه، وأهم من ذلك المواد حول التزام المحاكم بتطبيق الشريعة ثم الإشارات إلى أن الحكم عبادة. كان رد القذافى مثيراً: "هذا ليس دستور، هذا قرآن. فى نفس الاجتماع قال موسيفينى لمعمر: نحن نقدر لك موقفك تجاه الوحدة الأفريقية، ولكن إن كان مفهومك للوحدة هو أن يصبح موسيفينى معمراً، فلن يكون لى شأن بتلك الوحدة. بنفس القدر أنا مع وحدة السودان، ولكن إن ظن عمر أن وحدة السودان هى أن يصبح جون قرنق عمر، فمن حق قرنق أن يرفضها. كان ذلك سبباً كافياً لأن ينتهى الحديث عن لقاء بين البشير وقرنق، حتى يفرغ الزعيم الليبى من معركته مع الخرطوم. تلك المعركة انتقل بها القذافى إلى الخرطوم حيث شن حملة عنيفة على تديين السياسة أشرنا إليها فى الكتاب.

وعند بداية محادثات ماشاكوس عاود الرئيسان الاتصال بقرنق للقاء البشير، وكان رده إيجابياً شريطة أن لا يتم اللقاء قبل انتهاء المفاوضات. كان فى تقديره أنه لو نجحت المفاوضات فسيُعزى النجاح للقاء رئيسى الطرفين المتفاوضين مما سيسحب البساط من تحت قدمى موى، وليس للحركة مصلحة أو رغبة فى إغضاب موى. ولو فشل اللقاء، لانعكس ذلك الفشل على المفاوضات، ولحملت كينيا أيضاً المسئولية عن فشلها للقاء كمبالا. ولكن، عندما قدر للمفاوضات أن تنجح، جاء اللقاء فى أجواء إيجابية، مما أعطى دفعاً قوياً للمفاوضات التى تلت، وأزال الحواجز بين الرئيسين، كما ساعد على إدراك أعمق للمواقف.

وكان البشير فيما تجلى من تصريحاته عقب عودته من كمبالا سعيداً بذلك اللقاء، بل كان فى أقصى سعادته عندما أعلن للملأ أن قرنق ليس انفصالياً، وأنه سيتعاون معه لإحلال السلام.

الهواجس والمخاوف سرت أيضاً بين صفوف التجمع، وطفح بعض منها على صفحات الصحف. لم يقلل من حدة تلك المخاوف البيان الذى أصدره رئيس التجمع يرحب فيه بالاتفاق. فعلى حد قوله: إن كان كل الذى أتى به الاتفاق هو وقف نزيف الدم، لاستحق المباركة. أضاف رئيس التجمع أن الاتفاق لابد أن يحاط بإجماع وطنى حتى لا ينتكس، ولكيما يصبح الحل شاملاً. ولكن الجوانب التى فطن لها رئيس التجمع لم تكن، فيما تجلى، ذات أهمية عند الساخطين. لم يفطن الساخطون أيضاً إلى أن ذلك الاتفاق قد عرى النظام الذى جعل من الحرب الأهلية جهاداً فى سبيل الله من آخر أرديته الأيديولوجية. ففى بروتوكول ماشاكوس اعترف النظام أن الصراع فى السودان هو أطول صراع فى أفريقيا، وسبب خسائر فادحة فى الأرواح، وهدم البنية التحتية للقطر، وأهدر الموارد الاقتصادية، وأدى إلى معاناة لا يمكن وصفها، خاصة فى جنوب السودان. كما اعترف أن هناك "مظالم تاريخية وعدم مساواة فى التنمية بين أجزاء القطر المختلفة لابد من ردها (ديباجة الاتفاق). من الإيجابيات الأخرى، قبول النظام مراجعة دستوره، وتكوين حكومة قومية فى ظل دستور جديد، وتحديد أمد للفترة الانتقالية من بعد أن كان يمنى النفس بإعداد مشروعاته الحضارية لربع القرن القادم. كل هذه الإيجابيات لم يبصرها الذين استهالتهم الفجاءة، فتلبثوا عند قبول الحركة إقرارالشريعة كمصدر من مصادر التشريع فى الشمال، والتمحك عند كلمات مثل ما الذى يعنيه البروتوكول بإنشاء لجنة تمثيلية قومية لتعديل الدستور، أو ما الذى يعنيه تعبير حكومة قومية أو حكومة واسعة القاعدة، وكأن ليس لهذه الكلمات معانٍ فى معاجم اللغة، أو تجارب السياسة. من النقاط الأخرى التى وقف عندها الساخطون على الاتفاق، الادعاء بأن الحركة قد خرجت عن مواثيق التجمع بقبولها لفترة إنتقالية تختلف، شكلاً وكيفاً، عما نصت عليه تلك المواثيق حول الفكرة الانتقالية.[١٧٤]

لا يجد المرء عناءً في إدراك قلق التجمع من اتفاق لم يتوقعه، ولم يشارك في صنعه. غير أن هذا القلق يأخذ بُعداً آخر عندما يذهب إلى اتهام الحركة بالتنصل عن المواثيق، أو بعدم استمساكها بما نصت عليه قرارات أسمرا، او برضوخها للضغوط الخارجية. القلق بهذه الصورة لا يصدر إلا ممن يعيشون في كوكب آخر. فعلى سبيل المثال، نشك كثيراً إن كان الذين سعوا لأن يجعلوا من قرارات أسمرا حول الفترة الانتقالية نقطة مرجعية يؤسس عليها أى اتفاق مع النظام حول التحول السياسى، قد تدبروا حقيقة ما كان يدور فى أوساط التجمع منذ عام ٢٠٠٠، بعد قبول المبادرة المشتركة، ثم المسعى الإريترى من بعدها. هدف المبادرتين كما نعلم لم يكن هو اقتلاع النظام من جذوره، كما كانت تقول أدبيات التجمع، بل قبوله كنظام أمر واقع والتوافق معه على صيغة للحكم تحقق الحل السياسى الشامل للمشكل السودانى. فما الذى يجعل الوفاق، على تلك الصيغة، أمراً مختلفاً عن ذلك الذى تم فى إطار مبادرة الإيقاد؟ لقد كان أمام التجمع والحركة دوماً خياران: الخيار الأول (السقف الأعلى) هو اقتلاع النظام، والخيار الثانى (الحد الأدنى) هو التواطؤ مع النظام على حل وفاقى. ولئن عجز التجمع عن تحقيق السقف الأعلى، فلم يكن ذلك لعجز الحركة عن أداء الدور المنوط بها، ليس فقط فى مجال النضال المسلح، بل أيضا فى محاصرة النظام فى أفريقيا وبقية دول العالم ذات الأثر، وإنما كان لعجز غيرها عن تحقيق ما هو أدنى من العمل المسلح: تعبئة الجماهير، وإذكاء حماسها لمحاربة النظام فى الداخل. الأمر الثانى الذى نُعى على الحركة هو قبولها الإبقاء على الشريعة كمصدر للتشريع فى دستور الشمال. الساخطون، بلامرية، محقون فى قولهم بأنه ماكان ينبغى للحركة وحدها أن تقرر فى أمر لا يعنيها مباشرة. ولكن ليست هذه كل الحقيقة، فرأى الحركة كان واضحاً منذ البداية حول قضية الدين والسياسة (انظر الملحق). ولهذا فالذى جاء فى البروتوكول لا يعبر عن رأى الحركة، أو رأى الحكومة وإنما هو مقترح بديل تقدم به الوسطاء والمراقبون للتقريب بين وجهتى النظر. ولو كان النظام قد جاء إلى المفاوضات وهو مهزوم مندحر، لكان فى مقدور الحركة أن تملى إرادتها عليه. ولعل أقسى أنواع التنازلات على طرفين متحاربين هى تلك التى تتم فى حالات توازن العجز (stalemate). وفى هذه الحالة بالذات، لا شك فى أن

الوسطاء والمراقبين قد قدروا ما يلى : طالبت الحركة بحق تقرير المصير فكان لها ما أرادت؛ وطالبت بكيان مستقل للجنوب فى الفترة الانتقالية يضع دستوره على الوجه الذى يريد، ويحكم نفسه بنفسه، فاستجاب الطرف الآخر لمطلبها؛ ثم أصرت على أن قبولها المشاركة فى حكومة اتحادية مشروط بأن يكون دستور الاتحاد صامتاً عن مصادر التشريع، فاستجابت الحكومة لما أرادت. فما شأن الحركة، إذن، بدستور الشمال، خاصة والحكومة التى تفاوضها حكومة تنسب نفسها للإسلام؟

قد يقول قائل: لماذا لم تعلن الحركة رفض الاتفاق بسبب هذا النص، ولتذهب للجحيم كل المكاسب التى أحرزتها للجنوب، وعلى المستوى الاتحادى. وقد تذهب الظنون بالقائل إلى أن مناضلى الحركة الذين ظلوا يكتوون بنار الحرب على مدى عقدين من الزمان سيكونون على أتم استعداد لمواصلة النضال حتى آخر جندى فى الجيش الشعبى حتى تلغى الشريعة فى الشمال أيضاً. ولربما كان هذا الاستعداد فى حيز الممكن لو كانت قوات التجمع تقف فى مشارف القضارف، تأهباً للانقضاض على الخرطوم، أو لو كانت جماهير التجمع فى الشمال تؤرق بال النظام فى عواصمه وتمهد لإقناعه. هذا كما نعرف، لم يكن هو الحال، لا الأمس ولا اليوم. فحتى اللحظة لم نسمع عن تظاهرة قادها الساخطون للمطالبة بإلغاء الشريعة فى الشمال. مرة أخرى، لا تقع المسئولية عن إجهاض العمل العسكرى فى الجبهة الشرقية، والتقاصر عن النضال الجماهيرى داخل مدن الشمال، على الحركة الشعبية. بل لعل تجميد العمل الجماهيرى الذى بلغ شأوا رفيعاً حتى فى أشد حالات النظام عنفواناً، لا يعود إلى انخذال الجماهير أو تخاذل قياداتها فى الداخل، وإنما، فى المقام الأول، إلى استنهاك القيادات الشمالية لكل طاقاتها فى الحديث عن الحل السلمى، والتوسل للسفارات الأجنبية، والضن بالحد الأدنى من الدعم للعمل الجماهيرى. وكان لهذا التقاعس ثلاث نتائج: الأولى إحباط الجماهير التى أخذت تصدق ما تسمع عن فرج قريب، والثانية، التأكيد للنظام بأن التجمع نمر من ورق، بصرف النظر عن قوته الكامنة، والثالثة تزايد إقناع الوسطاء أن ذلك التحالف العريض تحالف بلا فاعلية. وفى نهاية الأمر، لا يحسم الحروب إلا رجحان ميزان القوة لصالح طرف من المتحاربين، ولئن تقاعس أى من المتحاربين عن استخدام أدواته الفاعلة ليحبَطن عمله لا محالة.

المَحْكُ عند الفقرة من البروتوكول التى أشارت إلى مصادر التشريع فى الشمال، والزعم أن ذلك النص يقود إلى استغلال الدين من أجل السياسة، هو من ناحية أُغلوطة، ومن ناحية أخرى أُبطولة. هو أُغلوطة لأن استغلال الدين من أجل السياسة لا يحتاج، حسب تجارب السودان، لنص فى الدستور يجعل الشريعة مصدراً للتشريع. فهوس الستينيات (عقب انتفاضة أكتوبر) وقع تحت ظل دستور شبه علمانى، وإلغاء نظام الجبهة للنص على دين الدولة فى دستور ١٩٩٨ وجعل المواطنة (لا الدين) أساساً للحقوق والواجبات لم يقلل من طغوان النظام باسم الدين، ومن استمراره فى إضفاء صبغة دينية على كل سياساته القهرية. فالقضية، إذن، لا تتعلق بنص محدد فى الدستور، وإنما تتعلق بمعركة سياسية ضد الاستغلال الفاحش للدين يجب أن يخوضها أهل الشمال فكرياً، وسياسياً، وجماهيرياً، بأنفسهم لا بدم مستعار. نحن مع هذه المعركة، لا لاعتبارات أيديولوجية وإنما لأسباب قانونية بحتة. فحينما نعرف أن تسعين بالمائة من قوانين السودان لا تستمد من الشريعة، ندرك كما أسلف الذكر، بطلان القول بأن الشريعة هى المصدر (المعرف بالألف واللام) للتشريع.

أما الأُبطولة، فتكمن فى التمادى فى الزعم أن فى ورود النص فى البروتوكول خروجاً على مقررات أسمرا. فقرار أسمرا حول الدين والسياسة هو، فى حقيقته، محاولة للالتفاف على طرح العلمانية الذى ظلت تدعو له الحركة. كل ما قال به قرار أسمرا حول الدين والسياسة هو تضمين كل المبادئ والمعايير المعنية بحقوق الإنسان والمضمنة فى المواثيق والعهود الإقليمية والدولية لحقوق الإنسان كجزء لا يتجزأ من دستور السودان، وأى قانون أو مرسوم أو إجراء مخالف لذلك يعتبر باطلاً وغير دستورى. إلى جانب كفالة القانون المساواة التامة بين المواطنين تأسيساً على حق المواطنة واحترام المعتقدات والتقاليد. وعدم إنشاء أحزاب سياسية على أساس دينى، واحترام تعدد الأديان وكريم المعتقدات، والسماح بحرية الدعوة السلمية للأديان، ومنع الإكراه أو أى فعل يحرض على إثارة النعرة الدينية أو الكراهية العنصرية فى أى مكان أو منبر أو موقع فى السودان، وتأسيس البرامج الإعلامية والتعليمية والثقافية القومية على الالتزام بمواثيق وعهود حقوق الإنسان الإقليمية والدولية.

فى هذا النص لم يرد حرف واحد حول إلغاء أى نص فى الدستور يحدد للشريعة موضعاً فى مصادر التشريع. ومن المفارق أن نفس القرار تضمن نصاً يهدم كل ما سبق بالنسبة للمرأة. جاء فى ذلك النص: يلتزم التجمع الوطنى الديموقراطى بصيانة كرامة المرأة السودانية، ويؤكد على دورها فى الحركة الوطنية السودانية، ويعترف لها بكل الحقوق والواجبات المضمنة فى المواثيق والعهود الدولية بما لا يتعارض مع الأديان ."هذا النص، فى حقيقته، يؤكد أن التجمع قد رضى ضِمناً بأن تكون الشريعة أحد مصادر التشريع، خاصة والذى كان يدور فى أذهان من أدرجوا تلك الإضافة، هو حقوق المرأة فى الزواج والميراث. من المفارق أيضاً أن التجمع لم يقدم فى أى من مبادرات السلام على المناداة بإزالة المادة ٦٥ من دستور ١٩٩٨ الخاصة بمصادر التشريع، طِلابُه فى تلك المبادرات قُصر على إزالة القوانين والنصوص الدستورية المقيدة للحريات السياسية. لهذا يصبح الزعم أن فى اعتراف البروتوكول بالشريعة كمصدر من مصادر التشريع فى الشمال خروجاً على قرارات أسمرا، باطل، بل هو تلبيس. فرأى التجمع فى هذا الأمر، ملتبس على أحسن الاعتبارات. مع هذا فنحن مع إزالة النص، أولاً لعدم جدواه، وثانياً لإمكانية استغلاله.

نجىء من بعد على الاتهامات الصريحة والمغلفة فى أجهزة الإعلام العربى بأن اتفاق ماشاكوس هو نتاج لمؤامرة أمريكية. وعلنا نسأل فى البدء، مؤامرة على من؟ أفهل فى تحقيق السلام الذى عجز الوسطاء على مدى عقدين من الزمان عن تحقيقه، مؤامرة على السودان؟ أم هل فى قبول حق تقرير المصير للجنوب الذى توافق عليه كل السودانيين، حكومة ومعارضة، مؤامرة على الشمال؟ أو هل فى التعهد بإعادة بناء السودان بعد إنهاء الحرب وإلغاء الديون التى أرهقت كاهله مؤامرة عليه؟ ثم لماذا يفاجأ البعض بالحماس الأمريكى لحل المشكلة، وكأن أمريكا كانت غائبة عن ساحة السياسة السودانية، كان ذلك فى مجال العمل الإنسانى بالجنوب والذى أنفقت فيه وحدها، كما قلنا، ١,٢ بليون دولار فى الفترة ما بين ١٩٨٥ ـ ١٩٩٨، أو فى العمل السياسى (التصدى لخروقات حقوق الإنسان فى الشمال والجنوب فى اللجنة الدولية، فرض الحظر على النظام بسبب من تلك الخروقات، إصدار قانون من الكونقرس حول السلام فى السودان، مد الجسور للتعاون مع النظام بعد ١١ سبتمبر) . وحتى

إن افترضنا صحة الاتهامات بأن لإنتاج البترول صلة لحماسها الأخير لإحلال السلام، فما الضير في هذا؟ أصحاب نظرية المؤامرة هؤلاء يعيشون، هم الآخرون في كوكب آخر، كانوا من داخل التجمع أو من خارجه. فأمريكا اليوم، حملت جزرة أو عصا، هي قوة لا يستهين بها أحد. قد يكون من حقنا جميعاً الامتعاض من وضع دولي أصبحت فيه دولة واحدة هي المهيمن على السياسة الدولية، والمسيطر على المال، والسلاح، ومجتمع المعرفة الدولي، وأسرار علم الضوء والجينوم البشري. وحتى دولة صغيرة في حجمها مثل النرويج، وكبيرة بقيادتها الأخلاقية،[١٧٥] ما برحت تلعب دوراً فاعلاً في إحلال السلام في العالم، مثال ذلك القضية الفلسطينية (اتفاقيات أوسلو)، قضية التاميل (المفاوضات التي تدور الآن تحت رعايتها في سيريلانكا)، نيكارجوا. هذا هو العالم الذي يحيط بنا. وليس من مصلحة سياسي حباه الله بعقل أن يغفل الواقع الماثل، فالسياسي الذي يفعل هذا لا يؤذين إلا نفسه.

هذا الإغفال واكبه، بل سابقه، نفاق عند الحاكمين وبعض المعارضين على حد سواء. فالحاكمون الذين بسطوا الملفات، وكشفوا عن الحسابات المالية البنكية، وفتحوا كل مغلق لوكالات الاستخبارات الأمريكية هم أقل الناس جدارة بالحديث عن الضغوط الأمريكية. ومثلهم المعارضون الذين ما فتئوا يتساءلون عن النبأ العظيم: أهداف أمريكا من الاهتمام بقضية السودان، في ذات الوقت الذي لم يجدوا فيه ـ بعد أن تلفتوا يمنة ويسرة ـ داعماً لنشاطهم السياسي والدبلوماسي غير البرامج الأمريكية لدعم قدرات التجمع building capacity في عملية السلام، والتحرك الدبلوماسي، والإعداد للفترة الانتقالية. تلك ليست غيبوبة سياسية، وإنما هي إمعان في خداع النفس لإرضاء الغرور الفكري. ولعل بعضاً آخر، من الحاكمين والمعارضين، قد أوقعوا أنفسهم في وهم صاقعة النجم، وكلهم حسن غني بذاته، وقاهر لعداته. ولكن، في عالم اليوم، لسوء حظنا جميعاً، فإن الذي "يحمي الشهادة والنضم هي صواريخ توم كروز. ذلك واقع لا ينكره إلا المغالطون والمغامرون. الحروب لا تنهيها المغالطات، وتؤجج من نيرانها المغامرات. فلمصلحة من يريد المغالطون والمغامرون أن يحترق السودان، لا سيما إن كان هناك من في مقدورهم إطفاء تلك النيران.

أياً كان الأمر، سادت الحكمة في النهاية في أوساط التجمع، عقب التنوير الذي قام به قرنق لهيئة قيادة التجمع، واللقاءات التي تمت مع القيادة الإريترية، خاصة عندما أبدت

الأخيرة حماساً كبيراً للاتفاق. وفى الرابع عشر من أغسطس/آب ٢٠٠٢ أصدرت هيئة قيادة التجمع بياناً ختامياً أمنت فيه على بروتوكول ماشاكوس، وأشارت إلى معالجاته لبعض القضايا، وإلى ما شابه من نواقص. دعت هيئة القيادة أيضاً إلى إشراك التجمع فى العملية التفاوضية بكاملها، وإلى أن يتحقق ذلك قررت بأن تتبنى الحركة الموقف التفاوضى للتجمع على أن يتم التشاور مع هيئة القيادة حول أى اتفاق نهائى تتوصل إليه الحركة الشعبية لإقراره قبل اعتماده نهائياً.

من جانب دولتى المبادرة المشتركة، كان عنصر المفاجأة فى توقيع الاتفاق قبل التشاور معهما مصدر غضب لم يخفياه، وما كان ينبغى أن تكون هناك مفاجأة بعد الشرح الوافى للتطورات الأخيرة فى محادثات الإيقاد والذى قدمه الجنرال سمبويويو لمن التقاهم فى القاهرة. أما فيما يتعلق بجوهر الاتفاق فربما يكون أكثر ما أثار الدولتين فى نصوص البروتوكول هو موضوع حق تقرير المصير للجنوب، بخياراته التى قد تشمل الانفصال. ولكن سرعان ما تفرق السبيل بدولتى المبادرة، حيث أعلنت ليبيا تأييدها للاتفاق، وقال قائدها: لن نكون سودانيين أكثر من السودانيين، فى حين اكتفت مصر بمباركة دور الاتفاق فى إنهاء الحرب، إلا أنها أكدت موقفها حول وحدة السودان. وإن كان الصوت الرسمى أقل خفوتاً فى معارضته، إلا أن صحافة القاهرة (باستثناء مقالات محدودة) كانت مغرقة فى التشاؤم. تراوحت الظنون بين الاتهام المكرور أن الاتفاق طبخة أمريكية، وأن ليس لطرفيه يد فى صنعه، وبين الإفتراض الذى لا يقوم على ساق بأن الجنوب ـ أن انفصل ـ فلا محال من وقوعه فى براثن إسرائيل مما يهدد الأمن القومى العربى. الاتهام المكرور حول المؤامرات الأمريكية لا نملك جديداً للرد عليه، أكثر مما قلنا، وحتى إن صح أن اتفاق ماشاكوس، كان طبخة أمريكية، فلن يكون إلا إضافة لطبخات أخرى سياسية تجمع حولها الآدبون من أهل البوسنة شمالاً إلى أهل فلسطين جنوباً.

قضية السلام فى السودان، منذ استقلال البلاد، لم تحظ بمثل الاهتمام الدولى الذى حُظيت به أخيراً، لاسيما منذ استيلاء الجبهة على الحكم. كان ذلك لأسباب عديدة أشرنا إليها فى المواقع المناسبة من هذا الفصل، ولكن نظام الجبهة، من حيث لا يحتسب، أسدى

خدمة كبرى للسلام. فلولا وضع العالم له ولانتهاكاته لحقوق الإنسان تحت المجهر، لهلكت نفوس بلا قَوَد في دولة "شرع الله. ولولا تلك الضغوط عليه ليجنح للسلم بجدية وصدق، لتوقف النظام عند أول عادته: الذي يريد الحكم فعليه أن يقتلعه بالقوة. هذا الاهتمام وصفه صادق المهدي بالتدويل، وأصبحت له فيه تصنيفات: التدخل الحميد، والتدخل الضار؛ وفي كلتا الحالتين، كان الصادق وحده هو النطاسي البارع الذي يشخص الداء، ويقرر وصفة العلاج. بسبب هذا التهويش اختلط الأمر على كثيرين في داخل السودان وخارجه. وقد يكون موقف الساسة الشماليين الذين تظاهروا بالإصابة بالرعب من تدويل الصراع في السودان، ذريعة يتلمسون بها الأعذار لعجزهم عن حل الصراع المزمن، رغم توافر الحلول. أما استنكاف البلاد العربية المعنية بأمر السودان للتدخل الأجنبي في شئونه فأمر مختلف. فمنذ نشوب الحرب في الجنوب، ظلت هذه الدول تتجاهل المطالب المشروعة للجنوب الذي يمثل أهله ثلث عدد السكان في السودان، وتبلغ مساحته ثلث مساحة القطر. تلخصت كل تلك الحرب في نظر هؤلاء في مؤامرات خارجية (مسيحية، استعمارية، صهيونية) لتمزيق السودان، وكأن ليس هناك مبرر داخلي حقيقي لإشعالها وتأجيج نيرانها. هذا الموقف بالضرورة، أعجز هذه الدول عن لعب أي دور إيجابي في حل المشكل. ولو كان، لتلك الدول رغم هذا العجز، دور على المستوى الإنساني (إنقاذ المتضررين من المجاعات، تقديم الخدمات الاجتماعية مثل التعليم والصحة لأهل الجنوب)، لأعانها ذلك على إدراك طبيعة المشكل، وعلى فتح قنوات مع الطرف الأخر للتشاور حول وسائل حله. ولكن، خلال عقدين من الزمان أو يزيد، ظل الغوث الغذائي والإنساني بصورة عامة يصل إلى الجنوب عن طريق برنامج دولي يعتمد على الدعم الأمريكي والأوروبي، ويتطوع للعمل فيه الفرنسي والبلجيكي والهولندي عبر أطباء بلا حدود، والبريطاني من خلال أوكسفام، والنرويجي والسويدي عن طريق المعونة الشعبية النرويجية واللوثريين. وحينما جاوزت تصرفات حكومة السودان مداها تجاه الجنوب والشمال معاً، وخضعت لحساب عسير في أروقة الأمم المتحدة، التزمت الصمت البلاد العربية التي يعنيها أمر السودان، واحدة أو اثنتان شاركتا في إدانة النظام، كما لو أن هذه الدول أخضعت نفسها لقانون سري بالتزام الصمت، أو

قررت طوعاً التعفية على جرائم نظام لم يكل المجتمع الدولى عن إدانته. ثم هناك الجامعة العربية، لا تتدخل أبداً فى الصراعات الداخلية فى الدول، ولهذا لم يتَرج منها أحد التدخل فى أكثر صراعات الوطن العربى تعقيداً. ولكن الجامعة قضت فى حكمتها، ودوماً استجابة لمطلب النظام الحاكم فى الخرطوم، أن تصدر القرار تلو القرار تحذر فيه من مخاطر تمزيق السودان. وإن كان هناك تحذير من خطر، فلابد أن يكون هناك أيضاً صانع لهذا الخطر يومأ إليه بالكلام الخفى. الصانع أو الفاعل، حتى نضع النقط فوق الحروف، فى رأى الجامعة ودولها هو الحركات الجنوبية، والدول والمنظمات الأجنبية التى تحنو عليها، أو تؤيدها، أو تتفهم مواقفها. الذى يتخذ هذا الموقف، دون تواصل مع الطرف الذى يَحذره، أو حرِصٌ على الاستماع إليه يصبح منحازاً بالحق أو الباطل. ولربما لو أضافت الجامعة لذلك التحذير عشر كلمات تقول وندعو طرفى النزاع لمعالجة أسباب الأزمة حفاظاً على وحدة السودان، لكان هناك شيء من التوازن. وفى مطلع هذا العام (يناير ٢٠٠٣) سعت الجامعة العربية للحاق بالركب وأنشأت صندوقاً لتعمير الجنوب، ثم ابتعثت وفداً يقوده الأمين العام للخرطوم للتشاور معها حول وسائل التعمير. ولا غضاضة فى أن يلتقى وفد الجامعة الحكومة التى تمثل السودان فى المنظمة، ولا عتب عليه إن حرص على تلمس رؤاها حول ذلك التعمير. بيد أن التعمير ليس أمراً نظرياً، أو جهداً فى فراغ، بل هو جهد عملى يتم فى إطار اتفاقات مشهودة (ماشاكوس) رسمت خطوطه العامة وحددت الجهات التى تتولاه. وكان من الأجدر بوفد الجامعة أن لا تغيب عليه هذه الحقائق، فهى نفس الحقائق التى حملت البنك الدولى، وبرنامج الأمم المتحدة للتنمية، والاتحاد الأوروبى على التواصل مع السلطة القائمة والمرتقبة خلال الفترة الانتقالية فى جنوب السودان، بعلم الخرطوم ورضاها.

أياً كان الأمر، فإن الاحتجاج من جانب بعض المؤسسات العربية على الأطراف الدولية التى تسعى لإنقاذ الجنوبيين المتضورين جوعاً، ضرب من خداع النفس. ففى أى بلد، عندما يعجز المتخاصمون عن حل مشاكلهم بأنفسهم يلجأون إلى وسيط خارجى. إلى جانب ذلك، فإن الظن بأن الصراعات الداخلية هى أمور داخلية بحتة فى عالم اليوم تجاهل لواقع العالم. وإلا، فما الذى جعل السناتور ميتشيل الأمريكى عربى الأصل، يشد الرحال إلى

بلفاست ودبلن لحل المشكل الإيرلندى؟ وما الذى يجعل دول حلف الأطلسى تتحرك ببوارجها وطائراتها إلى كوسوفو؟ وما الذى جعل الأمم المتحدة بدعم أمريكى تتوجه إلى البوسنة؟ وما الذى جعل الجيش البريطانى، بغطاء أممى، يخوض حرباً فى سيراليون؟ وما الذى جعل مجلس الأمن ينشئ محكمة خاصة فى أروشا لمحاكمة سادة النظام المخلوع فى رواندا على جرائمهم ضد الإنسانية؟ ثم ما الذى جعل جورج تينيت، مدير المخابرات المركزية الأمريكية وسيطاً يتداعى إليه الناس لبسط الأمن فى فلسطين؟

أما حول ممارسة الجنوب لحق تقرير المصير، وما يقود له من انفصال، نقول أن ممارسة حق تقرير المصير لا تعنى الانفصال، وإن كانت قد تؤدى إليه. هذا أمر لم يغب عن بال التجمع عندما اتخذ قراره بشأن تقرير المصير فى يونيو/حزيران ١٩٩٥، ولا عن بال المفاوض الحكومى حينما وقّع على بروتوكول ماشاكوس. فمنذ توقيع النظام فى عام ١٩٩٢ على أول اتفاق فى فرانكفورت يمنح الجنوب حق تقرير المصير كان هناك سبعة قرارات أخرى وقعها السودانيون لتأكيد هذا المطلب[١٧٦]. وعلى أى، ففى حالة بروتكول ماشاكوس، تماماً كما كان الحال فى قرارات أسمرا، أعلنت الأطراف المتعاقدة أن خيارها الأول هو الوحدة الطوعية، وكأنها أرادت بهذا منح فرصة أخيرة للوحدة. على أن مصير الوحدة لن يتقرر فى جوبا، وإنما فى الخرطوم، فالخرطوم هى التى وعدت من قبل ولم تفِ بالوعود، والخرطوم هى التى دينت السياسة حتى جعلت من الدين عظمة نزاع فى صراع سياسى بحت، والخرطوم هى التى جيشت الفيالق لغزو الجنوب بهدف تحقيق الوحدة قسراً، والخرطوم هى التى تقول اليوم إن كان ثمن الوحدة هو تجميد الشريعة فى العاصمة فلتذهب الوحدة إلى الجحيم والخرطوم، أخيراً، هى تملك أن تلتزم نصاً وروحاً بما اتفقت عليه فى ماشاكوس فتكون وحدة على أسس جديدة، أو تنكص عما التزمت به، فيكون فراق. فإن كانت هناك ثمة ضغوط، أو إيحاءات، فمن الواجب توجيهها إلى من فى مقدورهم الالتزام بما تعاهدوا عليه حول الفترة الانتقالية نصاً وروحاً، كما فى مقدورهم النكوص عنه.

والآن، بل منذ يونيو/ حزيران ١٩٩٥، وقد أصبح حق تقرير المصير حقيقة لن يجدى معها البكاء على اللبن المسكوب، إن كان هناك لبن فى المقام الأول، المطلوب أولاً ممن

يحرصون على وحدة السودان هو حث من يحتاج إلى حث من الساسة الشماليين على الالتزام بما اتفق عليه من صيغ دستورية وقانونية ومؤسسات وسياسات وبرامج. على هذا الأمر لم تقدم الدول أو المؤسسات أو منابر الإعلام العربية، حتى فى أشد فترات الاستقطاب حدة: فترة إعلان الجهاد والأسلمة القسرية. ولو حدث هذا، لما تبادر لأذهان الجنوبيين (كما يظن الكثيرون منهم) أن العرب لا ينظرون للجنوب إلا كأرض بلا مالك، وأنهم على استعداد لأن يغضوا جفونهم عن كل أخطاء الأنظمة فى الشمال ضد مواطنيهم فى الجنوب، لا لسبب، إلا لأنهم عرب مسلمون. هذا المنهج فى التعامل لا يعمق من وحدة السودان، ولا يشرف العروبة والإسلام فى شىء، طالما جعل من العروبة رباطاً عرقياً، وحول الإسلام إلى دين لا يعرف التسامح. ولا شك فى أن النظام بعد ماشاكوس لم يعرِ نفسه فقط، بل عرى كل من ناصره على ظلمه لمواطنيه، بالتأييد المعلن أو بالصمت عن الأخطاء. فعندما يعترف النظام بأن قرنق كان دوماً وحدوياً، وأن الجهاد الذى رفعت راياته فى الجنوب لم يكن جهاداً بل حرباً مدمرة، وأن للجنوب ظلامات تاريخية لا بد أن تُرَد، يضع النظام كل من آزره بالتأييد المعلن أو الصمت فى حربه الظالمة، وفى تغافله عن تلك الظلامات، فى موضع حرج بالغ. والآن، وقد جاءت الحاقة، ينبغى على الساخطين أن يتعاملوا مع الواقع الجديد بأسلوب يحقق نتائج إيجابية، فإن حسبوا الجنوبى خصيماً، فالخصيم يستألف؛ وإن رأوه مرتاباً فالمرتاب تبدد الشكوك فى نفسه؛ وإن كان خائفاً، فالخائف يطمأن. ومن المحزن أن يجعل العرب من الحليف الأساسى لهم وللشمال : الحركة الشعبية ورجالها، خصماء، والمغالاة فى إلصاق تهمة العداء للعروبة بمن لا يحمل ضغناً لها، سيجعله فى النهاية عدواً، بل عدواً شديد الخصومة.

نجىء فى النهاية إلى المخاوف غير المبررة حول إستغواء إسرائيل للدولة الناشئة - إن وقع الانفصال - بهدف السيطرة على منابع النيل. هذه المخاوف لا تعبر فقط عن وسواس غريب، بل وعن فقدان كامل للثقة فى النفس. فما الذى تملكه إسرائيل، ولا يملكه العرب، حتى تستطيع بمفردها أن تسيطر على قطر أفريقى يملك ثروات واسعة، وعلاقات تاريخية بالوطن العربى، ومصالح مستقبلية معه؟ مع ذلك، نقترب من الموضوع من منظور مختلف، ألا وهو افتراض السيناريو الأسوأ، ألا وهو الانفصال:

أولاً: إن كان للجنوب أن يستقل فيصبح الدولة العاشرة من دول حوض النيل، وسيكون على أية حال، دولة معبر لا مصدر. ولئن أرادت إسرائيل، أو كان فى مقدورها، السيطرة على النيل لبدأت بأهم دولتين فى الحوض: أثيوبيا التى تمد النيل بثمانين بالمائة من مياهه، ويوغندا التى ترفده بما تبقى. ثانياً: إن لم يحدث هذا فلأن جميع هذه الدول تدرك جيداً أن المياه العابرة للأقطار تخضع لاتفاقيات وقوانين وسوابق دولية لا تستطيع أى دولة من دول الحوض تجاهلها، ناهيك عن انتهاكها. فما الذى يجعل الدولة الجديدة أكثر جسارة على خرق هذه الاتفاقيات؟. ثالثاً: تسعى دول الحوض الآن لخلق آليات للتعاون الفنى فيما بينها، والتطور به إلى تكامل اقتصادى فى إطار ما يعرف بالمجموعة النيلية (Nile Community)، فما الذى يبرر الظن بأن الدولة الجديدة ستشذ عن بقية هذه الدول فى مسعاها المشترك للتعاون على الحفاظ على سلامة النيل، وحمايته من المخاطر البيئية، والتوزيع العادل لمياهه، والضبط الفنى لتدفقه؟ رابعاً: يكاد الذين يدبجون المقالات حول المخاطر التى تهدد الأمن القومى من الجنوب يعيشون فى عهد محمد على باشا. فأفريقيا اليوم كلها قد تحولت إلى اتحاد تحكمه قواعد توافق عليها رؤساؤها فى ديربان، ومواثيق حول إنهاء النزاعات وتوطيد علاقات حسن الجوار، ومجموعة اقتصادية متكاملة، ومجلس أمن أفريقى يحق له التدخل لفض أى خلاف بين أعضاء الاتحاد، أو صراع فى داخل أراضيها يهدد أمن المجموعة. فمصالح الدول تحميها الاتفاقيات الدولية المصونة، والعهود الدولية والإقليمية التى تلتزم بها الدول، والمؤسسات المشتركة. الدولة الوحيدة المارقة عن هذه الشرعية هى القطب الأوحد المغتر بقوته: الولايات المتحدة. والذى يريد أن يحمى نفسه من غرور القوة تلك، فلا بد لعمقه الإستراتيجى أن يمتد إلى ديقو قارسيا فى المحيط الهندى، فمن هناك تنطلق الصواريخ إلى باكستان وأفغانستان حتى السودان. فلماذا تغيب كل هذه الحقائق على أذهان أصحاب التنبوءات المنذرة. ألأنهم يجهلونها؟ أم لأنهم لا يرون فى الدولة الوحيدة إلا دولة قاصرة يمكن أن تقع فريسة فى أصغر الفخاخ إن لم يكن هناك من يرعاها؟ هذا، وأيم الحق، حكم ظالم لحركة أفلحت بأطروحاتها، وعزمها، ونضالها على مدى عقدين من الزمان، فى أن تعيد رسم الخارطة السياسية السودانية.

عقب لقاء قرنق ـ البشير فى كمبالا، وقع حدث كاد أن يعطل مسار السلام تعطيلا كاملا، بعد استرداد الجيش الشعبى لمدينة توريت فى بداية سبتمبر ٢٠٠٢، لا سيما وقد كانت الجولة الثانية من محادثات ماشاكوش فى إحدى مراحلها الحاسمة: مرحلة التفاوض حول اقتسام السلطة والثروة. الدافع لتحرير توريت، كما تقول الحركة، هو استباق الإعداد المكثف من جانب قوات النظام لاسترداد مدينة كابويتا التى وقعت فى يد الحركة فى يونيو٢٠٠٢ . وكانت قوات الحكومة، من جانبها، قد استولت خلال محادثات ماشاكوس الأولى على مدينة قوقريال، كما لم تتوقف لحظة واحدة عن قصف مواقع الحركة حول بانتيو، دون أن تحرك الحركة ساكناً، ناهيك عن أن تنسحب من المفاوضات. استقر رأى الحركة يوم ذاك على أنه طالما لم يتفق الطرفان على وقف إطلاق النار خلال المفاوضات، فلا مشاحة من أن يقعقع السلاح، فى ذات الوقت التى تدور فيه المفاوضات. ولكن، قبيل استيلاء الحركة على مدينة توريت حل بماشاكوس بيريا النظام، نافع على نافع، وقد تأبط شراً. كان من ضمن الموضوعات التى سيتداولها المفاوضون يوم ذاك موضوع إعادة هيكلة المؤسسات وعلى رأسها أجهزة الأمن، الخارجية، الخدمة المدنية. ولم يك فى هذه القضايا ما ينبغى أن يثير أحداً، خاصة وقد أومأ لها قرنق فى لقائه مع البشير. نقول لا يستثير أحداً عدا طائفتين، الأولى هى أولئك الذين عزموا على ألا يتنازلوا قيد أنملة عن الكنكشة فى أجهزة القمع، والثانية هى التى أوهمت النفس أن اقتسام السلطة ليس أكثر من خلق وظائف إضافية، أو تفريغ وظائف راهنة فى مجلس الوزراء لاستيعاب الحركة. ولعل نافعاً جاء ليحدد الخطوط الحمراء التى يجب ألا يتجاوزها وفد الحكومة فى المفاوضات، وكان استرجاع توريت هى التكأة المناسبة للانسحاب من المفاوضات. ما جاء بنافع، إذن، لم يكن هو تأكيد الثوابت، إذ طمرت تلك الثوابت تحت ركام الحادى عشر من سبتمبر، عام ألفين وواحد، وإنما الإبقاء فى دولة السلام والتصالح على أدوات القهر ومواقع الثروة إلى أبد الآبدين فى أيادى زبانية هم أعلاق شر بكل المعانى. ومن الغريب أن هؤلاء الأشرار لم يُتبعوا دعاواهم بإيضاح للطرف الخصيم أو الوسطاء والرقباء، دعك عن أهل السودان، يبينون فيه لماذا تكون لهم وحدهم الكبرياء على الأرض، وأن يبقوا هم الأعلون إلى أبد

الآبدين. أفهل منحهم الشعب تفويضاً بهذا؟ وإن كان كذلك، فمتى تم التفويض؟ أم أن رسالة تنزلت عليهم من السماء، وما على أهل الأرض إلا الامتثال ؟وإن كان ذلك هو الحال فعلى من منهم نزلت تلك الرسالة؟ ذلك تفيهق ميتافيزيقى لا يفهمه الخصماء، ولا يحسن تصوره الوسطاء والرقباء. فعند هؤلاء جميعاً تندرج السياسة فى باب العلوم الفيزيقية. ومن الحماقة بمكان أن يتوقع الذين تلطخت أيديهم بدماء الأقربين والأبعدين أن يوليهم خصماؤهم أدنى ثقة، فمن ذا الذى يعهد إلى دراكيولا العناية ببنك الدم؟

على أن الذى أذهل الناس فى الداخل والخارج هو عودة البشير لنفس الخطاب القديم متناسيا كل ما قاله عقب اجتماعه مع قرنق. ونرى فى تغالى البشير محاولة لقطع الطريق على المتزيدين عليه، من داخل حزبه ومن المؤتمر الشعبى.وإن صح هذا يصبح الرجل فى مأزق كبير. فلو رضخ دكليرك فى جنوب أفريقيا، أو هينرى كسنجر فى مفاوضات باريس، لمزايدة المزايدين لما كان هناك سلام فى جنوب أفريقيا أو فى فيتنام. ملك الرجلان زمام أمرهما ضد تيارات الجيش والأمن والمليشيات (حالة جنوب أفريقيا)، واليمين المتطرف فى الحزب الجمهورى (حالة كسينجر). ولقد أصاب المهندس صلاح إبراهيم أحمد عندما كتب لإحدى صحف الخرطوم يقول «نعم يستقيم التفاوض تحت قعقعة السلاح إن كان رائدنا السلام» كما أشار إلى أن مفاوضات باريس التى ضمت الولايات المتحدة، وثوار فيتنام الشمالية، وحكومة كمبوديا وفيتنام الجنوبية لم تتوقف حتى عندما قام ثوار فيتنام الشمالية بأعنف هجوم على سايقون (عاصمة فيتنام الجنوبية) فيما كان يسمى بهجوم التيت (Tet offensive).(١٧٧) وبعد شهر وبضعة أيام من المحادثات المكثفة مع طرفى النزاع، أفلح وسطاء الترويكا فى إقناع الطرفين بتوقيع اتفاق فى ١٧ نوفمبر ٢٠٠٢ لإنهاء العدائيات (Cessation of Hostilities) يمتد العمل به حتى مارس ٢٠٠٣ أثناء المفاوضات. ذلك التعبير اختير كبديل لوقف إطلاق النار حتى لا يقع خلط بينه وبين وقف إطلاق النار الشامل (Comprehensive cease fire)، والذى ما انفكت الحركة تقول أن إعلانه يجب أن يتم بعد الوصول إلى تسوية سياسية شاملة.

بدأت المرحلة الثانية من المفاوضات فى الرابع عشر من أكتوبر ٢٠٠٢م، وانتهت فى التاسع عشر من نوفمبر، وكان لا بد للطرفين أن يعودا مرة أخرى إلى «شيطان التفاصيل».

ومن الطريف أن أحد مفاوضى النظام (أمين حسن عمر) أعلن فى تلفزيون السودان أن لهم (أى للجبهة) وسائل لمعالجة هذا الشيطان منها التعوذ، ولكن، فيما اتضح، كان شيطان ماشاكوس من نوع آخر لا تلجمه العُوَذ. طرحت الحركة فى ذلك اللقاء أموراً لم يتوقعها وفد الحكومة، لأنه ما برح يثابر على الظن بأن الذى هو بصدده «سلام من الداخل»، حتى وإن كان ذلك السلام سيتم فى ماشاكوس. من تلك القضايا تناوب الرئاسة، وكحد أدنى وجود رئيس ونائب واحد له يتخذان القرارات فى كبريات الأمور بالتراضى (consensus)، إعادة هيكلة الخدمة العامة وتحديد نسبة معينة فيها للجنوبيين، اقتسام الوزارات، استقلال الهيئة القضائية،الاتفاق على عاصمة قومية خالية من القوانين الدينية إلا فيما يتعلق بالأحوال الشخصية. مواقف وفد الحكومة من هذه القضايا تراوحت بين ما يدفع للدهشة والاستغراب، وبين ما يقود للسخط والاستفزاز. يدعو للاستغراب مثلاً، موقف الوفد من قضية الرئاسة. قال قانونى الوفد الحكومى لن يكون هناك نائب واحد للرئيس بل نواب عددا، وأنكر أن هناك ما يسمى بالنائب الأول. ولعل القائل بهذا لا يوالى الاستماع إلى تلفزيون السودان، ولا يقرأ صحفه، إن كان جاهلا بهيكل النظام الذى يمثله، أو بدستوره. وعندما توجه أحد أعضاء وفد الحركة بسؤال عمن هو الذى يخلف الرئيس إن عطلته الأقدار عن أداء مهمته، تولى الرد مستشار الوفد القانونى قائلا: يمكن أن يعهد الأمر لرئيس البرلمان. هذا بالقطع يخالف ما يقول به دستور النظام الذى ينص على ما يلى: «إذا خلا منصب رئيس الجمهورية يتولى نائبه الأول أعباء رئاسة الجمهورية مؤقتا لحين انتخاب الرئيس الجديد». ولربما قرر مستشار الوفد أن يستصحب فى فتواه تلك الدستور الفرنسى،علما بأنه من القائلين «لا اجتهاد مع النص». الذى يدعو للسخط والتقزز هو مجىء هذا الرأى ـ الفتوى ممن وقعوا على نص فى بروتوكول ماشاكوس بمنح الحقوق الدستورية كاملة غير منقوصة لكل مواطن، دون اعتبار للجنس أو الأصل أو الدين "بما فى ذلك رئاسة الجمهورية .ومن الواضح أن فقيه الوفد ما جاء إلا ليؤكد واحدا من الثوابت (لا ولاية لغير المسلم على المسلم)، حتى وإن كان ذلك الثابت يتعارض مع الدستور الوحيد الذى يحكم التفاوض بينه وبين الطرف الآخر، بروتوكول ماشاكوس الإطارى.

يقود للاستغراب أيضا رد صاحب التعاويذ لإلجام الشياطين على ما طرحته الحركة حول الخدمة العامة. قال "إن الخدمة العامة جهاز يختار له الناس وفق الكفاءة، ولعله ظن أن الذين ينتوى أن يعقد معهم سلاما من الداخل قد جاءوا حقيقة من الخارج، لا يعرفون ما يدور فى السودان. ولكن المدافع عن سلامة الخدمة العامة وحيدتها يعرف أنهم يعرفون حقيقة واحدة هى أن آخر نظام يحق أن يتحدث عن سلامة الخدمة العامة هو النظام الذى عزل قرابة الأربعين ألف موظفاً ليحل مكانهم أنصاره وسدنته، بل هو النظام الذى لم يسلم من غوائله حتى القضاء والبنك المركزى الذى عين كأول محافظ له فتى لا نحسب أنه كان يمتلك حساباً فى بنك.

أما حول مشاركة القوى الأخرى فكان للوفد رأى عجب. قال أنه لا يعترف أولاً بما يسمى القوى السياسية، ولا شك فى أن الوفد لم يُحط علماً فى الخرطوم بما يدور فى ميدان صنع السلام. لم يُحط علما بلقاء النائب الأول مع السيد الميرغنى فى القاهرة. ومبلغ الظن أن الحوار فى ذاك اللقاء لم يكن حول أوضاع الختمية فى ديار الشايقية أو بالأحرى تكريت السودان. نتائج الاجتماع، كما أوردتها الصحف، هى حث الميرغنى على العودة إلى الخرطوم ليلعب دورا سياسيا، ولربما استردف من معه. نحسب أيضاً أن الوفد لم يحط علماً بلقاء وزير الخارجية مع الميرغنى والذى أسر له فيه أن الحركة هى التى تعارض إشراك الميرغنى والتجمع فى عملية السلام، وله، كما قال،وثائق تثبت ذلك. فالرجل إذن ذهب ليضل الميرغنى ومن معه من القوى السياسية المعارضة التى لا وجود لها بالأكاذيب. فمن الذى نصدق؟ أما حول العاصمة القومية، فاقترح الوفد أن تكون للسودان عاصمتان: الخرطوم وجوبا، تحكم كل واحدة منهما بالقوانين السارية فى المنطقة. على ذلك القول ردت الحركة أن الاقتراح يسعدها غاية السعادة لأن سيقود إلى تطوير سريع للبنية التحتية لمدينة جوبا، ولكن أضافت دعنا نكون جادين (Let us be serious)، كيف يمكن أن توزع الوزارات بين العاصمتين؟ وما هو أساس توزيعها؟ وكيف يمكن لاصحاب المصالح فى الشمال أن ينتقلوا إلى جوبا لقضاء مصالحهم؟ أليس غريباً أن يجىء هذا الاقتراح ممن لم يترك منبراً دون الحديث من فوقه عن وحدة السودان؟ ثم أليس أكثر غرابة، أن يأتى

الرفض ممن كانوا دوما مكان اتهام بالعمل على تمزيق السودان؟ ترى ما الذى جعل وفد النظام يتوغل فى طريق ضيق المخرج؟ الرد بسيط، فالنظام لم يبق له من كل ثوابته، كما قلنا، غير منع الشرب العلنى فى العاصمة وفرض الزى الإسلامى؟ إن فقد ذلك فقد كل شيء. ولو كان السلام غايته لتعامل مع مشركى الدينكا والشلك، كما تعامل مع الرسول مشركى قريش فى صلح الحديبية حتى يكون سلام، أو ليست الحرب «جهاداً» ضد «المشركين»، كما أشرنا، نزع الرسول ﷺ قميصاً ألبسه الله (النبوه) حتى يضع الحرب عن الناس ولا تكون بينهم عيبة مكفوفة (عداوة) ولا إغلال (خيانة) لمدة عشر سنوات. (إبن كثير ٤/١٦٨، البخارى :كتاب المغازى).

وتقديرا من الحركة لهذا الحرج، قالت دعنا نخرج من العاصمة المثلثة مدينة الخرطوم وحدها بحسبانها مركز السلطان، وكان الرد غريبا من أمين حسن عمر: "ولاشبر. وما بمثل هذا الأسلوب يكون التفاوض. ومن بعد أخذ النظام يُسرب لصحفه بأن الحركة تريد عاصمة علمانية التعبير الابتزازى الساذج. على ذلك رد أحد عناصر الحركة (ياسر عرمان) بالقول نحن نريد الخرطوم عاصمة كالقاهرة. يتساءل المرء، لم لا يدور بخلد النظام أبدا أن هذا هو الحال الذى كانت عليه العاصمة فى عهد السيدين وطوال المرحلتين الأوليين من عهد نميرى، أى حتى سبتمبر ١٩٨٣، كما أن هذا هو ما تريده المعارضة الشمالية، وقد أعلن واحد من قادتها (صادق المهدى) ترحيبه بالاقتراح. ثم لم لا يخطر ببالهم أن ذلك هو حال العواصم العربية إلا واحدة، ومن تلك العواصم ما يحكمها أمير للمؤمنين (الرباط)، ومنها ما يجلس على دست الحكم فيها هاشمى من عترة النبى، آل بيته (عمان). أو هل المراد أن نضع تجارب كل أهل الشمال المسلم فى كفة، وغلواء الجبهة فى كفة، فترجح الغلواء؟ أم المراد أن نضع وحدة السودان فى كفة، وتجاريب الجبهة فى كفة أخرى، فيهوى الميزان بالوحدة؟ إن كان هذا هو الرأى، فعلام التفاوض؟

نتيجة لكل هذا التحايل الذى يعرى أصحابه من كل مصداقية، أو ـ إن أحسنا الظن ـ هذا الغلو الذى لا يتسم بأدنى درجة من الذكاء، انتهت الاجتماعات فى الموعد المقرر لها دون توقيع على أى اتفاق. وإزاء إصرار الوسطاء للإبقاء على بذرة الأمل منعقدة، قبلت

الحركة على التوقيع على مذكرة تفاهم تعكس المبادئ (لا التفاصيل الشيطانية) التى اتفق عليها الطرفان. تلك المبادئ تلخصت فى ما يلى:

- الاعتراف بأن السيادة الوطنية منوطة بشعب السودان، وبضرورة التعبير عن مطامح أهل جنوب السودان فى التمتع بنصيبهم فى كل مجالات الحكم، والعمل على ترابط أجهزة الحكم على كل مستوياته.

- تعزيز رفاهية الشعب والحفاظ على حقوقه الإنسانية وحرياته الأساسية.

- إجراء انتخابات عامة حرة خلال الفترة الانتقالية.

- إنشاء هيئة تشريعية من مجلسين، مع ضمان التمثيل العادل لأهل الجنوب فى كلا المجلسين.

- ضمان التمثيل العادل فى الخدمة المدنية، وعلى وجه الخصوص ضمان ذلك التمثيل لأهل جنوب السودان فى المناصب العالية والوسيطة فى الخدمة.

- إجراء إحصاء سكانى فى الفترة الانتقالية.

- اتفاق على المبادئ العامة لاقتسام الثروة والموارد الطبيعية.

- إنشاء لجان متخصصة

- الاتفاق على المبادئ العامة لضبط العلاقات بين الحكومات المختلفة، وبوجه عام السياق التسلسلى للعمليات المتعلقة بإعادة النظر فى الدستور وتنفيذ اتفاق السلام.

- قيادة جماعية فى مؤسسة الرئاسة.

- إنشاء حكومة وحدة وطنية خلال فترة الانتقالية.

- إجراء حملة إعلامية شاملة لشرح اتفاق السلام فى إطار اتفاق بروتوكول ماشاكوس.

أبلغ تعبير عن ذلك الاتفاق كان هو قول سامسون كواجى، هؤلاء يريدون منا خيانة مبادئنا، فعلى الأقل تقاضى يهوذا ثلاثين قطعة من الفضة على خيانته ليسوع، هؤلاء يظنون أنهم سيشترونا بقطعة واحدة.(١٧٨)

• النقطة الوحيدة التى لم ترد فى مذكرة التفاهم هى قضية النوبة والأنقسنا، والتى مازال النظام يتأبى مناقشتها فى إطار الايقاد رغم تأكيد الحركة أنها لا تنظر لهاتين المنطقتين كجزء من الجنوب الجغرافى. وكانت المنظمة الطوعية التى سعت من قبل لتعميق الخلاف بين الحركة والمنشقين عنها، ثم بينها وبين النوبة والأنقسنا (الفصل التاسع) قد دعت لاجتماع فى كمبالا (نوفمبر ٢٠٠٢) تشير كل الدلائل على أن الهدف منه كان هو استباق أى عمل تقوم به الحركة لمعالجة موضوع المنطقتين. ومن حيث لا يحتسب هؤلاء أو الحكومة التقى قرنق فى جبال النوبة مع ثلاثمائة من قيادات المنطقة، جاء نصفهم من الخرطوم، بمن فيهم بعض القيادات التاريخية (فيليب عباس غبوش). عُقد أيضاً اجتماع نظير فى ديم منصور بالنيل الأزرق شارك فيه نفس العدد (وإن لم يحضره قرنق)، وفى الحالتين فوضت قيادات المنطقتين الحركة الشعبية للتعبير عنها فى مفاوضات ماشاكوس. ولا ينكر إلا مغالط أن المنطقتين جزء من محاور الحرب الدائرة، بل إن النظام توافق على وقف إطلاق النار فى واحدة منهما (جبال النوبة) تحت إشراف دولى. لهذا فإن الاتفاق على حل لمشكلتيهما يصبح جزءاً لا يتجزأ من مشروع إنهاء الحرب وإحلال السلام.

□□

خلاصـــة

فى الفصول السابقة تناولنا جذور الحرب الأهلية وتفاعلاتها منذ الاستقلال، وحتى بروز الحركة الشعبية بعد إلغاء نميرى لاتفاقية أديس أبابا، كما استعرضنا ما توافقت عليه الحركة مع القوى السياسية الشمالية لإنهاء الحرب حتى مجيء نظام الجبهة فى يونيو ١٩٨٩ ليقوض إرادة الشعب، ويقضى على أى أمل فى السلام. ومنذ البدء انتهج النظام أيديولوجية ما كانت لترسى قواعد سلام مُرضٍ لأهل الجنوب، تلك حقيقة ما كان ينبغى أن تكون غائبة عن أذهان النظام الجديد، والذى تعرف قياداته جيداً موقف الجنوب من الدستور الإسلامى منذ ١٩٦٨ . مع ذلك، سعى نظام الجبهة لكسب الحركة إلى جانبه بالرشوة (دعوتها لاقتسام السلطة معها)، ولما أعيته الحيلة، قرر تحويل الحرب الأهلية إلى حرب دينية، ثم ذهب إلى تخريب وحدة أهل الجنوب وفق النهج الإمبراطورى الذى عرفه العالم

منذ عهد الرومان. ولئن كانت سياسة الرومان فى الماضى هى فرق تسُد، إلا أن سياسة الجبهة تحولت إلى فرق لكى ما تدمر. وقد تناولنا فى هذا الفصل موقف العديد من المحاربين الجنوبيين الذين انتهوا إلى أحضان النظام الذى كانوا يحاربون، أو تحالفوا معه ضد إخوتهم الأقربين. كما تناولنا مواقف بعض الساسة الجنوبيين الذين لم تردعهم أوجاع إخوتهم فى الجنوب، أو أنين الشماليين أنفسهم النظام الحاكم، عن سلوك ذلك الطريق الشائن. رأينا أيضاً فى هذا الفصل عينات من المثقفين الجنوبيين لا يظهرون إلا فى مراحل الصراع الحاسمة ليطمسوا معالم الصراع. هذا أمر مؤسف، إذ لم يحدث قط فى تاريخ الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب أن برزت، قبل ظهورالحركة الشعبية، قوة سياسية فى الجنوب لتبين معالم قضية ذلك الإقليم، أو تُفعّل خيارات نضاله السياسى والعسكرى والفكرى ككل لا يتجزأ، أو تحفر له موقعاً فى ساحات العمل الوطنى، وفى دهاليز السلطة عبر العالم.

من جهة أخرى لم تحس الطبقة الحاكمة فى الشمال، إلا نادراً، قبل ظهور الحركة برغبة حقيقية فى معالجة هموم الجنوب، والاستجابة لمطالبه المشروعة، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من هموم ومطالب الوطن كله. ففى الماضى كانت تلك الطبقة تنظر إلى هموم الجنوب على أنها هموم إقليمية محدودة ضيقة، بل كان البعض يرى فيها مطالب لا وطنية (unpatriotic)، إن لم تكن خيانة. هذا الموقف تبدل كثيراً بعد إعلان كوكا دام، ومبادرة السلام السودانية فى ١٦ تشرين ثان/نوفمبر ١٩٨٨، ثم اتفاق القصر فى أبريل ١٩٨٩. وإن كان نظام الجبهة قد أجهض تلك المبادرات غداة استيلائه على الحكم، وقضى بذلك على عملية السلام الجارية، إلا أنه أيضاً أسدى معروفاً لقضية السلام والوحدة فى السودان. فسياساته المتطرفة، وأجندته ذات المرمى القصى (maximalist)، ووصوله بالاستقطاب الدينى إلى أقصى حدوده، فرض خطوطاً جديدة للمعركة، أصبح فيها الحرام بين، والحلال بين. وما قرارات أسمرا حول القضايا المصيرية التى توصل إليها التجمع فى عام ١٩٩٥ بعد سنوات من التأرجح، إلا تتويج لهذا الإدراك الجديد.

بيد أن الرواية السودانية رواية معقدة، تتأرجح بين السوريالية ومسرح اللامعقول. فى كل الروايات بطل وشرير (villain of the Piece)، أما روايتنا فرواية بلا بطل، ويحتشد فيها

أكثر من شرير. الشرير في عرف رواد السينما في السودان يلقب بالخائن، وهذا وصف غليظ، ولهذا سنعرفه بالبطل المضاد (anti-hero) . فمنذ إعلان كوكا دام طغت على السودان فرحة ابتهج معها أهله بانكشاف الغم، وزاد من الفرح والابتهاج إنضمام الغائب عن ذلك الإعلان: الحزب الاتحادى الديموقراطى، إلى مسيرة السلام فى نوفمبر ١٩٨٨ . هذان حدثان نكرر الإشارة لهما، أولاً لكى لا ننسى، وثانياً لكيلا يضلنا فاسدو العقل أو ذوو الأغراض بالتلهى عن الموضوع، والمكوث عند الأعراض. وفى حسباننا لا يريد ذوو الأغراض بذلك التشويش إلا محو الجوهر، والطمس على أعين الناس. ولعله بات واضحاً مما ورد فى هذا الفصل وفصول أخرى من هم الأبطال المضادون فى التجلى الأخير للرواية، هم على الترتيب: البشير، الترابى، صادق المهدى. على أن الأول والثانى كانا، على الأقل، منطقيين فى لا منطقهم إذ ظل كلاهما يؤمن أن النموذج الأيديولوجى الذى جاء به برىء من كل عيب، حتى بعدما دمرته الإخفاقات المتلاحقة. وبدلاً عن الاعتراف بالإخفاق والعود إلى الصواب كما حدث فى ٢٠ يوليو / تموز ٢٠٠٢ تبنى الزعيمان ـ إلى حين فراقهما فى ديسمبر/كانون أول، ١٩٩٩ـ ثلاثة برامج للعمل من أجل السلام: واحد للجنوب، والثانى للشمال، والثالث للمجتمع الدولى. كانا يقولان للجنوب أن حق تقرير المصير مكفول له، حتى وإن قادت ممارسته إلى الانفصال، طالما كانت تلك هى رغبة أهله. فى نفس الوقت، اندفعا بحماس غريب فى إذكاء الخلاف وإشاعة الفرقة بين الجنوبيين لتحويل الحرب إلى صراع جنوبى جنوبى. أما بالنسبة للشمال، فقد اختلفت صيحة المعركة، أصبحت هى تأمين سلامة أراضى السودان، والحفاظ على وحدة أهله، وحماية هُويته العربية الإسلامية من تهديدات الانفصاليين، أى المنادين بحق تقرير المصير. وكانت لهما فى هذا شعارات زاعقة خبيثة. مثال ذلك الدفاع عن الأرض والعرض؛ والعرض هو الحسب، وكأنما كل هذه الحرب التى ظلت رحاها تدور على مدى ما يقارب نصف قرن من الزمان هى التجنى على أحساب ذوى الأحساب. البرنامج الثالث، والموجه للمجتمع الدولى، كان مزيجاً غريباً لا يستصح به مريض من علة، أو يبرأ من داء. فى ذلك المزيج تحرير اقتصادى كامل لا يتبين معه آدم سمث نفسه، وفيه دعوة

لحق الشعوب فى تقرير مصيرها تتقاصر دونه نقاط ودرو ويلسون الأربع عشرة، وله من ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمى لحقوق الإنسان نصيب، وفوق كل ذلك ذرارات من شرع الله، ما أريد بها إلا إلهاء التابعين بالشعارات، والتأكيد لهم باطلاً بأن شرع الله ما زال قائماً. ولعل تلك الحيلة قد انطلت على بعض صناع السلام فى الغرب، فصدقوا التكاذيب، رغم نصح الناصحين لهم، مما أطال من أمد المعاناة.

أطال أمد المعاناة أيضاً، تبنى النظام لأى مبادرة للسلام اعترضت طريقه، وقد أعطى تعدد تلك المبادرات انطباعاً له ما يبرره، بأن كل الذى يترجاه النظام منها هو كسب الوقت حتى يعدَ العدة للانقضاض الأخير على الحركة. ولربما نظلم النظام إن قلنا أنه لم يكن راغباً أصلاً فى سلام، نعم، لا يمانع النظام فى أى سلام يُبقى له مشروعه الأيديولوجى، وهيمنته السياسية. فى مناوراته تلك ارتكب النظام ثلاثة أخطاء الأول هو الظن بأن الحل يكمن، فى النهاية، فى انتصار عسكرى. والثانى هو سوء تقديره لمدى استمساك الطرف الآخر بأطروحته التى تقول أن وحدة السودان ترتبط ارتباطاً عضوياً بإنهاء كل أنواع الهيمنة السياسية والفكرية من جانب أى فريق على الفرقاء الآخرين. الخطأ الثالث هو توهم النظام بأنه وحده المؤهل لإحياء الإسلام فى الشمال المسلم وفق نظرته للإسلام،، حتى إن رفضت تلك النظرة قيادات الشمال المسلمة، وغالبية جماهير أهله المسلمين. بسبب هذه الأخطاء المركبة انتهت كل المبادرات، إما إلى فشل ذريع، أو إلى طريق مسدود. وبما أن قدرات البشر على خداع النفس لا تعرف الحدود، تحمس النظام كثيراً للجهود الأمريكية الأخيرة لدفع مسيرة السلام لظنه أن أمريكا وحدها هى القادرة على إنهاء تشدد الحركة فى مواقفها، ولتوهمه أن الحركة أداة طيعة فى يد الأمريكان. لم يصدق النظام، حتى تلك اللحظة، أن للحركة موقفاً مبدئياً، كما لم يتساءل عما هى مصلحة أمريكا فى الضغط على الحركة لحساب النظام. هذه الحقائق الساطعة لم يدركها النظام إلى أن جاءت الساعة الحادية عشرة فى العشرين من يوليو/ أيلول ٢٠٠٢, ليته فعل ذلك فى عام ١٩٩٧، حتى يوفر على السودان كل ما لحق به من خسائر خلال الخمس سنوات التى تلت.

أما المهدى، الرجل الذى تعرض للمهانة على يد الجبهة أكثر من أى سياسى شمالى آخر، فيبدو أن إحدى عشرة سنة من الهونى التى لقيها على يد النظام، لم تكن كافية لحمله على استيعاب درس ٣٠ حزيران/ يونيو ,١٩٨٩ لقد حبا الله المهدى بكثير من السمات الفكرية المائزة إلا أنه، كممارس سياسى، عُرِف بأحكامه الخاطئة، ومبادراته التى يصادم بعضها بعضاً لأنه لا يترك واحدة منها تمضى فى مجراها الطبيعى لأى مدى معقول من الزمن. الذين يثقون فى الرجل لا يرون فى أخطائه، كما ذكرنا فى كتاب آخر، إلا مُحصلاً لقانون النتائج غير المعتمدة (law of unintended consequences) ولكن خلاف المهدى مع التجمع، وهجومه القادح على قرنق، واتفاقه السرى مع الترابى فى جنيف، واتهاماته غير المبررة للولايات المتحدة والدول الأفريقية، ونفوره الزائف من تدويل الصراع فى السودان، وأخيراً تحوله لمناشدة أمريكا التى يمقتها لكيما تتدخل فى أمر السودان، هى أكثر من مجرد تقلبات مزاجية، أو أحكام خاطئة. هى، فى الواقع، ختَل بيَن لا يخدم إلا مصالح صاحبه. لقد خرج المهدى فى هجرته وكان من الواضح أنه سعيد ومتفائل (upbeat) بدوره الجديد فى التجمع. ولعله أحبط كثيراً من جراء عدم استجابة رفاقه فى التجمع لمبادراته الكُثر، حول التنظيم كما حول الرؤى. ومنذ وصوله إلى أسمرا فى كانون أول/ديسمبر ١٩٩٦ استقبلت فصائل التجمع كلها الصادق بالأحضان ولم تولِ أدنى اعتبار لتصريحاته التى أدلى بها فى الخرطوم، وحاول فيها النأى بنفسه عن التجمع. كان من رأى هذه الفصائل أن حزب الأمة (حزب المهدى) عضو مؤسس فى التجمع، ومن أوائل الموقعين على كافة قراراته، بل كان له قصب السبق فى صياغة بعضها. لهذا سمحوا لزعيم ذلك الحزب بهامش من الحرية مراعاة لأنه كان واقعاً فى قبضة نظام شرير. ذلك كان هو موقف التجمع منه غداة وصوله أسمرا إلا أن أكاديمياً سودانياً كان يُعلَم فى جامعة أسمرا (الدكتور شريف الدشونى) جابه الصادق بسؤال تحرج عن طرحه رفاقه فى التجمع. شارك الدشونى فى أول مؤتمر صحفى عقده الصادق فى ١٢ كانون أول/ديسمبر ١٩٩٦ بعد وصوله إلى العاصمة الإريترية، وقدم نفسه كمراسل لجريدة الأيام. سأل الصادق: يعتقد الشارع السياسى فى السودان أن الحال سينتهى بك إلى تمزيق التجمع، والعمل على دفعه لقبول أنصاف

الحلول والدخول فى سلام مشبوه مع النظام الحاكم، كما فعلت مع الجبهة الوطنية فى عام١٩٧٧ . فما قولك؟ رد الصادق على تلك الملاحظة الجارحة قائلاً أن النظام كان يقيد حريته داخل السودان ويستغله كدرع بشرى، أما الآن فإن الأمور ستتغير بعد خروجه من السودان. وبعد ذلك المؤتمر بيومين بعث الصادق رسالة للبشير من خلال جريدة الشرق الأوسط فحواها أن شعب السودان كله قد اتحد لتصعيد النضال المسلح، والعمل الجماهيرى ضد نظامه. ولكن لما تمض بضع سنوات حتى فعل الصادق ما تنبأ به الأستاذ الجامعى، أو لعله الصحفى البصير. لماذا فعل ذلك؟

كان الصادق يتوقع، فيما يبدو ما هو أكثر من مجرد الاستقبال. كان يتوقع تطويباً سياسياً (Political Beatification) من جانب التجمع. وبالتأكيد لم يبد الصادق رغبة فى رئاسة التجمع، بل رفض طلب الميرغنى له أن يكون رئيساً مناوباً، الأمر الذى رفضه قرنق من قبل كما سنفصل فيما بعد. إلا أن تلميحاته ومحاولاته المستمرة لسرقة الأضواء من رئيس التجمع، كانت تؤمى إلى أنه يقدم نفسه كبديل قوى وقادر، أو بالحرى بديلاً أقوى وأقدر. ومن الناحية التنظيمية ما كان الصادق ليُدعى للمشاركة فى اجتماعات هيئة القيادة، نظراً لتمثيل حزبه برجلين، عمر نور الدايم الأمين العام لحزب الأمة، مبارك المهدى، أمين عام التجمع. مع هذا رحبت هيئة القيادة بمشاركته الشخصية احتراماً له، ومراعاة لدوره القيادى، وحرصاً على الإفادة من إسهامه الفكرى. ولكن شهراً بعد شهر استمر الصادق فى طرح مبادرات على هيئة القيادة كان مآل أغلبها عدم القبول، إما لتعارضها مع اتفاق جماعى توصلت إليه من قبل، أو لمخالفتها لبرنامج الحد الأدنى الذى تواضعت عليه. وبمرور الزمن، بات واضحاً أن الصادق لم يكن يطرح تلك المبادرات بحسبانها أفكاراً قابلة للنقاش، وإنما كرأى فصل. حتى على مستوى صياغة القرارات درج الصادق على أن يلعب دور المقرر الذى يستخلص الآراء ليصوغها بنفسه، ثم يقدمها كمشروع قرار. هذا ليست تفصيلات عابرة، وإنما تعكس أمرين جوهرين: الأول اعتداد الصادق المفرط بوجهات نظره، والثانى نفوره من المؤسسية. كان فى مقدوره أن يصوغ ما شاء صوغه، ثم يسلمه إلى مندوب حزبه فى لجنة الصياغة، أو إلى سكرتارية الاجتماع، ولكن الصادق، بدلاً عن

أن يكون قائد الأوركسترا، كان يسعى دوماً (ولعله مازال) لأن يكون أيضاً عازف العود والكمان وضارب الدفوف. أوركسترا الرجل الواحد هذه لم تُرض أنصاره فى حزبه، فما بالك بتجمع لا يرضى أدنى أعضائه قدرة على التعزاف إلا أن يكون هو المايسترو. ولربما كان فى مقدور الصادق أن يحقق ما يتمناه إن امتلك كل الآسات (All the aces) فى ورق اللعب، إن أفلح مثلاً، فى قيادة العمل الجماهيرى الفعال والمستمر فى الداخل، أو تصدر النضال المسلح فى الجبهة الشرقية. ولكن، كما نعلم، لم يكن ذلك هو الحال.

رغم كل هذا، فإن إحباط توقعات الصادق لا يبرر الحنق الذى شاب تهجمه المتواتر على التجمع والحركة. صحيح أن لبعض انتقاداته ما بررها مثل تلكؤ التجمع فى عقد مؤتمره الثانى، وعدم الانتظام فى عقد اجتماعاته الدورية. بيد أن الأسباب الجوهرية التى حدت به للانسلاخ عن التجمع لم تكن أسباباً تنظيمية، أو خلافاً سياسياً. فانسلاخه عن التجمع يعكس، فى جوهره، تصدعاً فى الرؤى. مثال ذلك، عودته إلى تصريحاته القديمة حول الصحوة الإسلامية، أى استعادة الأفكار التى كان يرددها فى الستينيات. تلك التصريحات أضفت مصداقية على ما قاله البعض بالحدس أن الصادق يسعى إلى إعادة بناء تحالفه القديم مع الإسلاميين. على أنه ليس من السهل إبرام حكم على الصادق، حتى على أساس تلك التخمينات. فالصادق الذى وقع اتفاقية جنيف للتحالف مع الترابى ضد البشير، ليس هو نفسه الصادق الذى وقع اتفاقية جيبوتى مع البشير ضد الترابى وآخرين. كما أن الصادق الذى عاد إلى السودان ليفيد من هامش الحرية لتعبئة الشعب ضد النظام بُغية حملة على السلام، ليس هو نفسه الصادق الذى أصبح، بطوعه، مفوضاً فوق العادة وسفيراً متجولاً للنظام. والصادق الوزير المفوض بطوعه لنظام البشير، ليس هو الصادق الذى وصف البشير بالرجل عديم الثقافة السياسية.

لعل أكثر ما أثار غضب الصادق، كان هو اتفاق المعارضة بما فيها الحركة والقوى الجنوبية ممثلة فى اليوساب، على اختيار الميرغنى زعيماً لهم. لم يفكر الصادق ملياً فى العناصر الموضوعية التى قادت لذلك القرار، ولم يرَ فى ذلك الترتيب إلا تحالفاً استراتيجياً بين الحركة والحزب الاتحادى. ولربما اعتقد أن ذلك من شأنه أن يجهض أمانيه فى أن

يكون الزعيم رقم واحد فى ساحة السودان السياسية. ثمة احتمال أيضاً فى أن يكون لرفض الميرغنى مصاحبته فى السلم الدوار (escalator) الذى استقله لينحدر به إلى الخرطوم، صلة بغضب الصادق على التجمع. رغم ذلك لم يتوانَ الصادق عن العودة للقاء الميرغنى، بعد كل السباب الذى كاله للتجمع والنقد الذى وجهه لرئاسة الميرغنى. جاء الصادق، هذه المرة للبحث عن صيغة للوفاق مع الميرغنى، بصفتيهما الحزبية لا الجمعية، وانتهى اللقاء باتفاق الرجلين على ما عُرف بنداء السودان (وقد تكاثرت النداءات على خراش). الصادق لم يدرك حقيقة بدهية أدركها المناضل العظيم، الحاج مضوى محمد أحمد عندما قال مرة لتحالف نظير بين الرجلين: «مافى مُراح بيقوده تورين». ولربما كان لكل واحد من الرجلين قراءاته الخاصة لذلك النداء، فالصادق، فيما نقدر، كان سعيداً بفك العزلة التى فرضها على نفسه، باتفاقه مع أكبر حزب شمالى داخل التجمع، حتى وإن لم يخرج ذلك الاتفاق عن تأكيد كل المبادئ الأساسية للتجمع حول الحل السياسى الشامل منذ عام ١٩٩٩. والميرغنى أخذ يقول بعد لقائه مع الصادق أن التجمع أصبح أكثر قوة بعد اجتماعه مع زعيم حزب الأمة، وبعد مذكرة التفاهم بين الحركة والمؤتمر الشعبى. فحسب قوله، أصبح للتجمع ذراعان، ذراع تمتد إلى الصادق، وذراع أخرى تمتد للترابى.

لم يسائل الصادق نفسه، لماذا، رغم كل مميزاته الفكرية، وقدراته التعبيرية، وقاعدته الشعبية الراكزه، لا يقبل به الناس كزعيم لأهل السودان أجمعين. الرد بسيط، التناقض الفاحش فى مواقفه، ولكن قبل ذلك، اغتراره بنفسه للحد الذى أخذ يظن معه أن بمقدوره أن يكون إماماً للأنصار، وزعيماً للختمية، وقيماً على الأقباط، ورائداً للقوى الحديثة، والراعى الأول للمهمشين والجنوبيين، وفوق هذا وذاك الحليف الشمالى الأوحد للحركة الشعبية. كل ذلك، فى ذات الوقت لا يبرح يقول فيه بأن غاية أمانيه هى إحياء المهدية بصورة تتفق مع متطلبات عهد العولمة. هذا أمر لا يقدر عليه إلا المُرسلون أصحاب الخوارق والمعجزات. وإلى أن تتنزل تلك الرسالة، فما على الصادق إلا أن يتعامل مع حقائق الحياة كبشر غير معصوم، وكسياسى له الهبل إن أخطأ. ولو راجع الرجل مواقفه لأدرك أين تنكب الطريق. فعل ذلك الترابى (شقيق السلطان العثمانى) وهو لما يزل على قيد الحياة.

اتجه الصادق، من بعد كما أوردنا، إلى الاتصال بعدد من الساسة البارزين فى الجنوب، فى محاولة منه لتحجيم قرنق، باعتبار أن قرنق لا يمثل الجنوب. وفى حقيقة الأمر لم يزعم قرنق، مرة واحدة، أنه يمثل الجنوب أو حتى ثلثيه، كما يزعم الصادق دائماً أنه يمثل ثلثى السودان الشمالى. ولكن من المفارقات أن يكون بعض من اتصل بهم الصادق من غلاة الانفصاليين، كما كان من بينهم من يرفض رفضاً باتاً أجندة الصادق الصحوية. واحد من هؤلاء السياسى المتمرس بونا مالوال، والذى لم تكن آراؤه حول برنامج الصادق السياسى خفية على زعيم حزب الأمة. ولربما لم يسترجع الصادق النصيحة التى وجهها له بونا فى عام ١٩٩٢. قال بونا فى خطاب بعث به إلى الصادق، وأشرنا إلى جزء منه سابقاً: لن نستطيع الوصول إلى سودان متحد مع بقاء الإسلام كمحدد لنظام الحكم وأساس لحقوق المواطنين بمن فيهم من لا يدينون بالإسلام. فإذا عزم المسلمون على جعل الإسلام القوة السياسية المسيطرة، فحينئذ ينبغى عليهم الاعتراف بأن ذلك يتعارض مع الإبقاء على الوحدة مع غير المسلمين فى الجنوب. إن الاختبار الموضوعى للقيادة الشمالية ـ ويشملك هذا أنت أيضاً يا أخ صادق ـ يتمثل فى إدراك تلك الحقيقة. فإن كانت مسئوليتك الأولى كسياسى تتمركز فى خدمة الإسلام، فعليك أن تقبل انفصال الجنوب عن الشمال على أسس ودية. من الواضح، إذن، أن الحقائق لم تكن خفية البتة على الصادق فقد كان يعرف، أو ينبغى أن يعرف، مقومات الوحدة، وما عليه إلا أن يختار بين برنامجه الصحوى الذى يقود للانفصال، وبين النأى بالسياسة عن الدين حتى يبقى السودان موحداً. كان يعرف، أو ينبغى أن يعرف، أن قضية الحرب والسلام هى قضية توازن قوى، لا يفيد معها زرع الفتن بين الجنوبيين. فالسلام لن يتحقق مع جموع الجنوبيين الذين اصطفاهم، مهما كانت مكانتهم وقدراتهم، وإنما يتحقق مع من يحمل السلاح. ولو كانت الاتفاقيات الورقية مع نظام الجبهة تحقق سلاماً شاملاً، لحقق ذلك اتفاق جيبوتى. فالنظام المتجبر لا يأبه إلا للقوة، وكانت قوة الصادق فى قوة التجمع، لا فى إضعافه. كان يعرف، أو ينبغى أن يعرف، أن القوة الدافعة للدور الأمريكى فى السودان هى جماعات ضغط ذات وزن، وبرلمانيون ذوو نفوذ كبير يحرك أغلبهم وازع إنسانى، رغم الأجندات الخفية لبعضهم.

اهتمام هؤلاء بالحركة، لم يكن نتاجاً لبراعة قرنق فى إقناعهم، وإنما لعدالة قضيته كما يرونها. وطالما عجز الصادق عن الاقتراب الصحيح من تلك القضية العادلة إبان حكمه (راجع تصريحاته فى الفصل السادس عن توق الأغلبية للشريعة وتلجلجه فى قبول مبادرة السلام، وتأرجح مواقفه كبندول الساعة عندما أصبح معارضاً) لن يستطيع أن يقنع أحداً خارج السودان بأطروحاته، أو يصبح جزءاً من الحل داخله. وفى الختام، نقول إن فشل المبادرات منذ عام ١٩٩٧ يعود، فى المقام الأول إلى سياسات الجبهة ومناوراتها فى الشمال والجنوب، ثم من بعد لمناورات الصادق المريكة، خاصة بعد ارتحاله من التجمع، وانتهائه فى أحضان النظام اللاشرعى. ومن المؤسى أن يتحول الصادق من خصم عنيد للتجمع، إلى مثير للمتاعب، ومخرب (spoilsman) لا هدف له غير تخذيل جهود الآخرين.



هوامش وإحالات

(1) G.W. Stevenson: With Kitchener to Khartoum, Darf Publishers, London, 1987, P318.

(2) المنظمات المسيحية التي عملت في مجال العون الإنساني في الشمال والجنوب هي كاريتاس، اتحاد اللوثريين العالمي، المعونة النرويجية المسيحية، الإغاثة الكاثوليكية.

(3) اقتصرت الزيارة الأولى لكبير أساقفة كانتربري على المناطق الواقعة تحت نفوذ الحركة في الجنوب دون إذن من حكومة الخرطوم، مما أغضب النظام ودفعه إلى طرد السفير البريطاني من السودان احتجاجاً على الزيارة. وبعد مضي بضعة أعوام زار كبير الأساقفة السودان بدعوة، هذه المرة، من حكومة السودان (أبريل/ مايو ٢٠٠٠). وخلال الزيارة الأخيرة قام كبير الأساقفة بزيارة لبعض مناطق الشمال، ثم جوبا حيث أشرف على تنصيب أسقف مريدي، جوزيف مارونا، أسقفاً إنجليكانياً على عموم السودان، وهو المنصب الذي ظل خالياً لسنوات.

(4) Sunday Telegraph, Jaunary 2, 1994.

(5) تقرير بيرو، مقرر لجنة حقوق الإنسان E/ CN4/ January ١٩٩٨

(6) الحياة، ١١ أكتوبر ١٩٩٤.

(7) أطلق على فلاسفة اليونان الساخرين اسم الكلبيين (cynics) لأنهم لم يكونوا يرون في الإنسانية خيراً، بل كانوا يؤكدون أن السلوك البشري كله تتحكم فيه المصلحة الذاتية بصورة مطلقة.

(8) الشرق الأوسط، ٢٨ يوليو ٢٠٠٠.

(9) Report of the Commission on Iinternational Religious Freedom (Sudan, China and Russia) May 2000.P.1

(10) رويترز، ٢٠ أبريل ٢٠٠١.

(11) PRN Newswire, April 18,2001

(12) لمزيد من التفصيل حول الانقسامات القبلية راجع الكتيب الذي أصدرته ويرلد فيشن
Cry the Divided Country, 1996 World Vision, Sudan.

(13) Burr and Collins, Requiem for Sudan, P. 300

(14) عقد الاجتماع في رمبيك في نوفمبر ١٩٩٩ وشارك فيه عدد من المنظمات التطوعية وممثلون لمؤسسات الإعانة الثنائية.

(15) المصدر (٩) أعلاه، ص ٢٨٩ _ ٢٩١.

(16) فى الخامس والعشرين من يناير ١٩٩٢ التقىّ على الحاج، ممثلاً للجبهة، ولام أكول ممثلاً للحركة الشعبية (المتحدة) فى مدينة فرانكفورت، ألمانيا، للاتفاق على أسس للتعاون بين النظام ومجموعة مشار. فى ذلك الاجتماع تم الاتفاق بين الطرفين على إقرار مبدأ حق تقرير المصير للجنوب.

(17) Horn of Africa Bulletin, No 6/93,P27

(18) مقابلة صحفية مع جون شينى Nairobi, March 31, 1996 The East African,

(19) الخرطوم، ٩ أكتوبر ١٩٩٥.

(20)جدلية البئر المعطلة والقصر المشيد، الرأى العام ١٨ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢.

(21) أعلن اليابا سرور، زعيم يوساب تبرئة حزبه من الاتفاق وطلب من صموئيل أرو الانسحاب من التوقيع أو الاستقالة من الحزب، فآثر الأخيرة.

(22) Donald Peterson, Inside Sudan, P 53

(23) الحياة، ١٩ يناير ٢٠٠١.

(24) الحياة، ٢٣ أبريل ٢٠٠١.

(25) نفس المصدر.

(26) بيان من ويليام نيون بانى، ١٤ أغسطس ١٩٩٥.

(27) أورد مراقب حقوق الإنسان (بيرو) فى تقريره السنوى (١٩٩٧) أن قوات مشار، إلى جانب قوات الدفاع الشعبى، استخدمت تكتيكات الأرض المحروقة فى اعتدائها على مناطق: توماج، ليكا، لوم عقب احتلال الجيش الشعبى لمنطقة يابوس فى أعلى النيل.

(28) رسالة من باقان أموم يسدى فيها النصح لمشار ليعود إلى عقله ١٩٩٦ SPL/A H/Q

(29) عاش ميل مدلتون Mel Middleton فى شرق أفريقيا على مدى ستة وعشرين عاماً منها عشر سنوات قضاها فى السودان. وفى خلال إقامته بشرق أفريقيا، عمل كمستشار للمندوب السامى (السفير) الكندى فى نيروبى.

(30) Oil Fuels the Conflict in Sudan, Financial Times, October 15,1999

(31) Human Price of Oil. Report by Maina Kiai, Director for Africa, Amnesty Int. London, May 3.2000

(32) إشارة في تقرير جون هاركر، المبعوث الكندى، ص ١٥ .

(33) Africa confidential, March 23, 2001.

(34) لقاء مع مندوب الإذاعة البريطانية، أندرو هاردينق، ٢١ أبريل ٢٠٠١ .

(35) الايكونومست،١٩ أغسطس ٢٠٠٠ .

(36)حسب التقديرات الأخيرة لصندوق النقد ارتفع حجم الديون إلى ٢٤,٩ فى عام ٢٠٠٠ .

ومنذ عام ١٩٩٧ بدأ النظام فى التعاون من جديد مع صندوق النقد والتزم التزاماً كاملاً بوصفته لإصلاح كليات الاقتصاد، خاصة فى عهدى وزير المالية، عبد الرحيم حمدى. وقد أدى هذا إلى استقرار حجم التضخم فى ١٠٪.

(37) Charles Lamb, The Sunday Times, London, August 28, 1994

(38) وكالة الأنباء الفرنسية، يوليو ٢٠٠١

(39) Wall Street Journal, Novemeber,1984.

(40) Martin Molyneaux, First Energy Capital Corporation, Reuters, November 20,2000

(41) تصريح لنايجل هاريس، نائب رئيس تاليسمان للعمليات الدولية، رويترز ٢٠ نوفمبر ٢٠٠٠ .

(42) PC, USA Nees, February 24, 2001.

(43) إدوارد ألدين، الفاينانشيال تايمز، ١١ مايو ٢٠٠١ .

(44) نفس المصدر.

(45) نيويورك تايمز، ١٣ يناير ٢٠٠١ .

(46) وكالة الأنباء الفرنسية، ١ يوليو ٢٠٠٠ .

(47) تقرير ريق كارانت من كالقرى، كندا CP, November ٢٥, ١٩٩٩

(48) بيتر داقليش Globe & Mail, Toronto, February 18, ٢٠٠٠, منطقة أوقون هى أكبر مناطق إنتاج النفط فى نيجيريا التى تعمل فيها شركة شل بصورة جائرة أدت إلى تخريب البيئة الطبيعية، وإلحاق أذى جسيم بأهالى المنطقة. وشهدت المنطقة حملات احتجاج من الأهلين قادها الشاعر سياويوا، وأثارت اهتمام جماعات رعاية البيئة وحقوق الإنسان عبر العالم. تلك الحملات وردود أفعال العالم تجاهها أغضبت دكتاتور نيجيريا، سانى أباشا غضباً شديداً دفعه إلى قمعها وإعدام قائدها الشاعر. نتيجة لهذا، بدأت شركة شل حملة دعائية واسعة لاسترضاء أهالى المنطقة ذراً للرماد فى عيون العالم.

(49) CNS News Feature by Lawrence Marahan, February 6, 2000

(50) John Harker, Human Securiy in Sudan, Report Submitted to Canadas Foreign Minister. February 18, 2000.

(51) Report From Edward A!den, Financial Times, February 12, 2000.

فى ذات الوقت كتبت الايكونومست: "الحقيقة المؤلمة هي أن تاليسمان تعين الحكومة على استخراج النفط، وعائد النفط يمول مجهود الحكومة العسكرى Economist, September 2,2000,

(52) المصدر ٥٠ أعلاه، صفحة

(53) نفس المصدر، ص ٦

(54)ضمت منظمات الكويكرز، التضامن المسيحي الدولى، البحث عن الحرية، التحالف الكنسى لأفريقيا، اللجنة المركزية للمونونايت، صندوق الإغاثة الدولى، الكنيسة الانجليكانية بكندا، الكنيسة الموحدة الكندية، الصندوق الإنسانى لعمال الحديد والصلب، ويرلد فشن (كندا).

(55) Roger Winter, Globe and Mail, March 23,2000

(56)ـ ظل نيفيل شمبرلين، وزير خارجية بريطانيا قبل الحرب العالمية الثانية، يظن أن فى قدرته إيقاف طموحات هتلر ودياً، رغم احتلاله لأراضي السوديت فى تشيكوسلوفاكيا، ورغم الحل الاسترضائى الذى توصل إليه معه فى ميونيخ للحد من تلك الطموحات (اجتماع هتلر وشمبرلين وادوارد دلادييه وزير خارجية فرنسا). ولكن عقب الاتفاق الذى حسب شمبرلين أنه قد أوقف به مطامع الفوهرر، ابتلع هتلر تشيكوسلوفاكيا كلها، وأصبح اتفاق ميونيخ مضرب المثل فى الرضوخ للابتزاز.

(57) وكالة الأنباء الفرنسية، رويترز، ٣ مايو ٢٠٠١.

(58)المصدر ٣١ أعلاه

(59) The Scorched Earth, Oil and War in Sudan, March 2001.

(60) 161 Norman Anderson, Sudan In Crisis.

(61) نفس المصدر.

(62) Sudan Democratic Gazette, April 1994.

(63) نفس المصدر.

(64) نفس المصدر.

(65) شمل هؤلاء من الوزراء بيرنادر كوشنر (وزير التعاون الفرنسى)، جان برونك (وزير التعاون الهولندى)، رينى سيرى (وزير التعاون الإيطالى)، ومن أعضاء الكونقرس السناتور نانسى كاسانبوم (كنساس)، السناتور سام براونباك (كانساس)، السناتور بيل فرست (تينيسى)، الكونقرسمان فرانك وولف (فيرجينيا)، الكونقرسمان دونالد بين (نيوجرسى)، الكونقرسمان توم تانكريدو (كلورادو)، الكونقرسمان ايلسى هيستنق (فلوريدا)، الكونقرسمان هارى جو نستون (فلوريدا)، الكونقرسمان توم كامبل (كاليفورنيا) الكونقرسمان تونى هول (أوهايو).

(66) فى تصريح أدلى به للصحفى البريطانى شارلس لامب، قال غازى صلاح الدين، الأمين العام للجبهة، إن الحكومة تفضل أن توجه كل المعونات الإنسانية عبر المنظمات الطوعية الإسلامية لأن المنظمات الأجنبية ما هى إلا واجهات للتبشير المسيحى والتجسس، الصنداى تايمز، ٢٨ أغسطس ١٩٩٤.

(67) ﴿ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطاناً مبيناً﴾ (النساء ٤/٩١).

(68) Frankwolf. Report on Visit South Sudan, January 2001.

(69) ورد هذا التساؤل عن كتاب لمعلق سياسى جنوبى (Wondu Steven) وباحثة أمريكية أكاديمية (Ann Lesch. Battle For Peace, P. 11)، كما أثار نفس التساؤل لام أكول فى كتابه داخل ثورة أفريقية.

(70) بدعوة من النظام، جرب كل من الرؤساء التالين يده فى حل المشكل السودانى: مانديلا (جنوب أفريقيا)، شيسانو (موزمبيق)، مهاتير محمد (ماليزيا)، بابنقيدا (نيجيريا)، باخيلى (ملاوى)، رؤساء الإيقاد الأربعة، مبارك والقذافى (المبادرة المشتركة). كما سعت للعب دور فى حل المشكل السودانى الحكومات التالية: الولايات المتحدة، النرويج، هولندا، إيطاليا، سويسرا. من جانب آخر تطوعت بعض مراكز البحوث، برضاء الطرفين، للتداول فى أمر السلام فى السودان مثل مركز ودرو ويلسون بواشنطون، وشبكة الرئيس كارتر للمفاوضات الدولية، ومؤسسة الحوار الدولى بلاهاى، ومجلس الانتراكشن وهو مجلس يضم رؤساء الحكومات السابقين، ومنظمة اليونسكو بدعم من برنامج الأمم المتحدة للتنمية. وقد عقدت الأخيرة ورشتى عمل شارك فيهما طرفا النزاع بهدف تعميق الفهم حول نقاط الخلاف.

(71) وكالة أنباء الشرق الأوسط (مينا) ٨ يوليو ١٩٨٩.

(72) تصريح لكمال حامد، الحياه، ٢٨ أغسطس ١٩٩٤ .

(73) الحياة، ١٤ أكتوبر ١٩٩٤ .

(74) سونا، ١ يوليو ١٩٨٩ .

(75) John Garang Speaks, PP 237-38

(76) نفس المصدر.

(77) وكالة الأنباء الفرنسية، ١٩ يوليو ١٩٨٩ .

(78) وقّع على المذكرة بجانب السلاطين والسياسيين الجنوبيين رئيس أساقفة جوبا، باولينو لورو، والتاجران الشماليان أحمد يوسف عكاشة والسيد محمد مكى.

(79) اقترح اوباسانجو لدعم مبادرة السلام لجنة تضم: جيمى كارتر (الولايات المتحدة)، الأمير طلال بن عبد العزيز (المملكة السعودية)، الأمير الحسن بن طلال (الأردن)، محمد بيجاوى (الجزائر ورئيس محكمة العدل الدولية)، اللورد كارنقتون (بريطانيا) جوليوس نيريرى (تنزانيا) سوزانا انيلى (ايطاليا).

(80) تضم لجنة تدبير الموارد لإعادة بناء السودان التى اقترحها اوباسانجو: المستشار الالمانى السابق هيلموت شمت، رئيس وزراء كندا السابق، الراحل بيتر ترودو، رئيس وزراء إيطاليا السابق جوليو اندريوتى.

(81) William Sherman: "There is many a boy here who look on war as all glory, but boy, it is all hell_ وكان شيرمان واحداً من أعظم قواد الحرب الأهلية ضد الانفصاليين فى الجنوب (١٨٢٠ _ ١٨٩١).

(82) Steven Wondu, Washington Times, Augusut 18, 1996.

(83) Minutes of the First Session of the Abuja Talks, SPLM/A HQS, 1993.

(84) نفس المصدر.

(85) كما ورد آنفاً، وقع على الحاج (نيابة عن الحزب الحاكم)، مع لام أكول (نيابة الحركة الشعبية المتحدة) اتفاقاً فى فرانكفورت تضمن ما يلى: يمارس الجنوب حقه فى أن يختار بحريته الوضع السياسى والدستورى الذى يتفق مع تطلعات أهله دون استثناء لأى خيار.

(86) نشرت منظمة حقوق الإنسان السودانية (SHRO) تقريراً فى ٢٦ يونيو ٢٠٠٠ أوردت فيه أن سبعة وخمسين من الشبان المسيحيين فى معسكرات التجنيد الإجبارى عوقبوا لذهابهم للكنيسة

يوم الأحد. وأضاف التقرير أن المجندين المسلمين لم يسمح لهم فقط بأداء صلواتهم فى المساجد، بل كانوا يشجعون على ذلك.

(87) لم يكن مفاجئاً أن يرفض مجلس الكنائس السودانى ذلك التشريع مؤكداً أن فى تصنيف الكنيسة كمؤسسة طوعية جحودا لطبيعتها الدينية. قال المجلس فى مذكرة وزعها لا يمكن أن نسمح للبيروقراطية أن تمحو أصول الكنيسة المقدسة، كما أن "الكنائس تصر على تمتعها وتمتع رعاياها بحرية العبادة والتبشير والعمل الخيرى بمنأى عن أى تدخلات حكومية.

(88) فى منتصف ديسمبر ٢٠٠٢ نشرت الصحف أن البرلمان السودانى اعترض على قرض من سلطنة عمان لبناء سد مروى اعتمدته الحكومة لتعارضه مع الشريعة. وينص القرض الذى يبلغ ١٠٦ ملايين دولار على فائدة محددة مقدماً (الحياة ١٦ديسمبر ٢٠٠٢). ذلك الاعتراض من جانب نواب الشعب المسلم الذى ما ابتغوا منه غير تنبيه حكومتهم الإسلامية لتطبيق الشريعة حسبما صورها لهم النظام، قوبل بموقف غريب من رئيس البرلمان: إنذار الصحف بحرمانها من حضور جلسات البرلمان. وبعد بضعة أيام أفتى مستشار البشير للتأصيل بجواز قبول الربا وفقاً لفقه الضرورة! الضرورات تبيح المحظورات (البيان ٢٠ديسمبر٢٠٠٢). ولسوء حظ النظام وفقيه التأصيل أصدر مجمع البحوث الإسلامية حكماً بجواز فوائد البنك إذ ليس هناك نص شرعى أو قياس يطمأن إليه يمنع من تحديد الربح مقدماً مادام التحديد تم باتفاق الطرفين، كما ذكر رئيس المجلس، الشيخ محمد سيد طنطاوى. وكانت تلك الفتوى رداً على استفتاء من حسن عباس زكى، عضو المجمع ورئيس الشركة المصرفية العربية الدولية.

(89) Henry Kissinger, Foreingn Affairs XIII 1969. ونظرية كيسنجر هذه، هى التى اعتمد عليها لإقناع الرئيس نيكسون بأن حرب الفيتنام حرب لا طائل من ورائها.

(90) تضم دول الإيقاد أثيوبيا، إريتريا، جيبوتى، الصومال، كينيا، السودان، يوغندا، وتم تأسيس منظمتها فى السبعينيات للتصدى لأزمة الجفاف والتصحر التى سادت المنطقة آنذاك، والعمل على تلافى أضرارها البيئية، ووضع الخطط لحماية البيئة الطبيعية حتى لا تقع الكارثة مرة أخرى. لهذا طغى الهم البيئى على مناشط المنظمة، مما يدل عليه اسمها: السلطة الحكومية لمكافحة الجفاف والتصحر .(Intergovernmental Authority for Drought, and Desertification, IGADD) إلا أن رؤساء المنظمة، بعد عقدين من الزمان، قرروا تغيير اسم المنظمة إلى السلطة الحكومية للتنمية (intergovernmental Authority for Development IGAD)

(91)من المفارقات أن وفد الحكومة الذى أعلن رفضه لحق تقرير المصير كان يضم على الحاج الذى وقع فى فرانكفورت مع لام أكول تعهداً باسم الحكومة بمنح هذا الحق للجنوبيين.

(92) Francis Deng, Sudan Peace Prospects at a Crossroads .

(93) SPLM/ Update, Issue No 2 III, 1994

(94) Lesch, the Sudan, Contested National Identities, P 193 .

(95) نفس المصدر. روت الكاتبة أن على الحاج ومحمد الأمين خليفة، وكلاهما من دارفور، اتهما بالانحياز العرقى إلى جانب النوبة والجنوبيين لتدمير العروبة فى السودان.

(96) لجأ النظام إلى مصر وليبيا للتوسط بينه وبين المعارضة مما ستجيء تفصيلاته فى نهاية هذا الفصل. إلا أن أكثر محاولات النظام هُزءاً وجهالة كانت عندما طلب مسئول سودانى (الوزير المهندس شرف الدين بانقا)، من السلطات السعودية عقد مؤتمر للصلح فى مكة على غرار مؤتمر الطائف الذى عولجت فيه المشكلة اللبنانية. وقبل سماعه لرأى المملكة أعلن الوزير فى الخرطوم نبأ الوساطة الجديدة ونسبها للسعوديين. مؤتمر مكة ما كان ليتسع لقرنق أو أى مسيحى آخر، مما يدل أن المراد منه كان هو توحيد المسلمين. وكان السعوديون أكثر وعياً بالمشكل ممن يفترض فيهم الدراية بمشكلتهم، إذ أعلن الأمير سلطان بن عبد العزيز أن المملكة لن تمنع أى مسلم من زيارة الأراضى المقدسة لأداء الشعائر والتفاوض فيما بينهم حول مشاكلهم. أما عن المقارنة مع مؤتمر الطائف، قال الأمير الفرق بين الذى حدث فى الطائف وما يدعو له الإخوة السودانيون هو أن اللبنانيين اتفقوا فيما بينهم على ما يريدون قبل مجيئهم للطائف. عكاظ ١٣ نوفمبر ١٩٩٩.

(97) فيشر هو مهندس مشروع روجرز الخاص بتسوية الصراع العربى الإسرائيلى فى عهد عبد الناصر، كما هو واحد من صناع اتفاقية كامب ديفيد فى عهد السادات.

(98) Straltgy Paper on UNDP'S Role in Post-Barcelona Process, UNDP, Khatoum, November 22,1995.

(99) المصدر ٩٢ أعلاه.

(100) John Prendergast, Special Report to the Untied States Institute for Peace (USIP), June 28. 1999.

(101) شارك فى الاجتماع ممثلون للدول التالية: النمسا، بلجيكا، كندا، الدانمارك، مصر، فنلندا، فرنسا، ألمانيا، أيرلندا، اليابان، هولندا، السويد، سويسرا، المملكة المتحدة، الولايات المتحدة، الاتحاد

الروسى، إلى جانب ممثلين للمنظمات التالية: الاتحاد الأوروبى، الأمانة العامة للأمم المتحدة، برنامج الأمم المتحدة للتنمية، المفوض السامى للاجئين، برنامج الغذاء العالمى، البنك الدولى.

(102) بيان من سامسون كواجى، الناطق الرسمى باسم الحركة ١٨ أبريل ٢٠٠٠.

(103) بيان من الناطق الرسمى باسم الحركة، سامسون كواجى، نيروبى، ٨ مايو ٢٠٠٠.

(104) AP. March 30. 2000 MENA

(105) الدوحة (قطر)، ٢ أبريل، ٢٠٠١، وجريدة الأخبار، القاهرة نفس التاريخ.

(106) الاقتراح بضم دولة الإمارات المتحدة للمجموعة كان نتيجة للاهتمام الفائق الذى ظل رئيس الدولة، الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان يبديه حول موضوع السلام فى السودان، للحد الذى اقترح فيه دعوة الفرقاء إلى لقاء فى أبى ظبى.

(107) قرار هيئة القيادة بأسمرا، مارس ١٩٩٨؛ إعلان طرابلس، أغسطس ١٩٩٩، قرارا هيئة القيادة بالقاهرة، يوليو ١٩٩٩، ومايو ٢٠٠٠.

(108) وكالة الأنباء الفرنسية AFP، ٢٢ أكتوبر ١٩٩٩.

(109) ظلت الإدارة الأمريكية تسعى لتعيين سياسى معروف لمتابعة قضية السودان منذ بداية عهد الرئيس كلينتون. ومن بين الأسماء التى طرحت فى منتصف التسعينيات اسم السناتور جورج ماكقفرن (وكان مرشحاً للرئاسة)، وعضو الكونجرس ستيفين سولارز، إلا أن الاسمين أسقطا وعين دبلوماسى كبديل لهما (السفير ميليسا ويلز).

(110) فى عام ١٩٩٧ قام المهدى بزيارة إلى نيويورك حيث التقى الأمين العام للأمم المتحدة كوفى عنان. خلال ذلك اللقاء قدم نفسه كرئيس الوزراء الشرعى للسودان، ودعا الأمين العام لتدخل المنظمة لإعادة السلطة الشرعية إليه كما فعلت مع رئيس هايتى، ارستيد.

(111) رويترز ٢٩ نوفمبر١٩٩٩

(112) ندوة بدار الأهرام فى نوفمبر ١٩٩٩، القدس العربى، ١٠ أبريل ٢٠٠٠.

(113) الشرق الأوسط ٢١ أبريل ٢٠٠٠.

(114) الجمهورية ٢١ أبريل ٢٠٠٠.

(115) الاتحاد، ٢٣ سبتمبر ٢٠٠٠..

(116) الرأى العام، ٢ فبراير ١٩٩٧.

(117) الوفد، القاهرة، ٢٣ أبريل ٢٠٠٠.

(118) مؤتمر صحفى بالقاهرة، رويترز والشرق الأوسط، يونيو ٢٠٠١.

(119) الأهرام العربى، ٢٣ مارس ٢٠٠١.

(120)البيان، دبى، ٢ مايو ٢٠٠١.

(121) الحياة ٣ مايو ٢٠٠١.

(122) البيان ٧ مايو ٢٠٠١.

(123) بيان من ياسر عرمان، أسمرا ٤ مايو ٢٠٠١.

(124) الشعب، القاهرة، ٤ أبريل ٢٠٠١.

(125) بيان لوزارة الخارجية، ٩ ديسمبر ٢٠٠٠.

(126) الخرطوم ١٣ ديسمبر ٢٠٠٠.

(127) البيان، دبى ١٧ سبتمبر ٢٠٠٠.

(128) الاتحاد أبوظبى ٢٢ سبتمبر ٢٠٠٠.

(129) استردت الحكومة منطقة همشكوريب فى ٢٧/١٠/٢٠٠٠، ثم أعادت تحريرها قوات التجمع فى ٤/٩/٢٠٠٢

(130) الاتحاد، أبو ظبى، سبتمبر ٢٠٠٠

(131) الأهرام العربى، القاهرة، ١٥ أبريل ٢٠٠٠.

(132) Dan Connel, The Guardian, April 2, 2000

(133). Khartoum Monitor, November 14, 2000

(134) الحياة، ١٠ نوفمبر ٢٠٠٠.

(135) القدس العربى، ٦ ديسمبر ٢٠٠٠.

(136) الخرطوم، ١٠ ديسمبر ٢٠٠٠.

(137) Final Communique of the IPF, Oslo, June 2, 2000

(138)عبد الوهاب الأفندى، القدس العربى، ٢٠ سبتمبر ٢٠٠٠

(139) الفصل السابع ب، هامش ١٢٤

(140) وكالة الأنباء الفرنسية AFP، ٧ أكتوبر ٢٠٠٠.

(141) وكالة الأنباء الفرنسية ٢٥ نوفمبر ٢٠٠٠.

(142) تصريح لجريدة الخرطوم، ١٨ نوفمبر ٢٠٠٠.

(143) حوار مع إبراهيم أحمد عمر الخرطوم، ١٨ ديسمبر ٢٠٠٠.

(144) الحياة، لندن، ١٠ نوفمبر ٢٠٠٠.

(145) القدس العربى، لندن، ١٠ ديسمبر ٢٠٠٠.

(146) الخرطوم، ٦ ديسمبر ٢٠٠٠.

(147) الحياة ١٢ يوليو، تموز ٢٠٠٢،

(148) الحياة، ٨ يوليو، تموز ٢٠٠٢.

(149) المصور، ٢١ أبريل ٢٠٠٠.

(150) وكالة الأنباء الفرنسية، ٢٢يوليو ٢٠٠١.

(151) الوسط، لندن، ٢٦ فبراير ٢٠٠١.

(152) حسن مكى، الخرطوم، ١ مارس ٢٠٠١.

(153) محمد الحسن أحمد، الشرق الأوسط، ١٧ أبريل ٢٠٠١.

(154) الحياة، ١٦ أبريل ٢٠٠١.

(155) الحياة، ١٨ أبريل ٢٠٠١.

(156) تعليقات على المذكرة من روجر وينتر الرئيس السابق للجنة الولايات المتحدة للاجئين وهو جمهورى (عين مديراً لإدارة الكوارث فى عهد بوش) والأستاذ ايريك ريفز، وتيد داقنى.

(157) Official SPLM/A Response to CSIS Task Force Report Presented by Steven Wondu, February 26, 2001

(158) قدم الاقتراح فى ٢٥ يناير ٢٠٠١ السناتور فريست؛ (تينيسى، جمهورى)، السناتورفاينقولد (وسكونسن، ديموقراطى)، السناتور براونباك (كانساس، جمهورى)، السناتور ليبرمان (كونكتكت، ديمقراطى)، السناتور ديوين (أوهايو، جمهورى)، السناتورسانتورام (بنسلفانيا، جمهورى)، السناتور كليفلاند (جورجيا، ديموقراطى)، السناتور سيشنز (ألباما، جمهورى).

(159) Mary MC Gregory, Washington post, March 11, 2001

(160) News Article by Timothy Carney and Mansour Ijaz, Washington Post, June 30, 2002

(161) وكالة الأنباء الفرنسية، ٦ اكتوبر ٢٠٠١,

(162) نفس المصدر

(162) AFP. May 31, 2000. Newsweek, June 1, 2001, New York Times May 23,2001 -

(163). Reuters from Khartoum, January 16 ,2001

(164) أخبار اليوم ٤ مايو ٢٠٠١ . وقد أذاع البيان اللواء أحمد عباس باسم الرئيس.

(165)وكالة الأنباء الفرنسية، ٢٤ أبريل ٢٠٠٢ .

(166) ضم الفريق السفير الأمريكى جورج موس، ليف مانجر (انثروبولوجى نرويجى)، جون رايل (صحفى بريطانى متخصص فى شئون السودان)، سارة أوبارد من صندوق إغاثة الأطفال، جورك بوسلك (خبير إيطالى فى القانون الدولى)، كرستيان ديليميه (انثروبولوجى اجتماعى فرنسى).

(167)- مارك ليسى، نيويورك تايمز، ٢٢ مايو ٢٠٠٢ .

(168)UNWire, February 27, 2002

(169) الحياة ٦ مايو ٢٠٠٢

(170) أدلى بذلك الاعتذار الدكتور غازى صلاح الدين AP February 28, 2002، وتم نشره فى الخارج دون أن ترد له أية إشارة وسائل الإعلام السودانية. وجاء فى تصريح غازى: نأسف لوقوع الحادث ولكن القوات الأمريكية فى أفغانستان لا تعرف جيداً مهما بذلت من جهد فى الحرب إن كان المدنيون سيصابون من القصف الجوى

(171)Caroline Drees, Reuters. April 4, 2002

(172) Report by Barton Gellman, Washington Post, October 4, 2001

(173) تصريح لمصدر فى وكالة المخابرات المركزيةUPI.September ٢٢, ٢٠٠١

(174) مذكرة من فاروق أبو عيسى مساعد رئيس التجمع للشئون القانونية والدستورية.

(175) النرويج هى واحدة من ثلاث دول فقط فى دول الشمال الصناعية التزمت بما قررته الأمم المتحدة على أن تقوم هذه الدول طوعاً بالإسهام بمبلغ محدد من دخلها القومى السنوى (٧٪) لبرامج التنمية الدولية. كما هى الدولة الوحيدة التى قررت نسبة مئوية معينة من عوائد نفطها لهذه البرامج.

(176) اتفاق فرنق ـ مشار بواشنطن(١٩٩٣)، اتفاق بين حزب الأمة والحركة (١٩٩٤)، قرارات أسمرا (١٩٩٥)، اتفاق الخرطوم للسلام (١٩٩٧)، اتفاق فشودة، نداء الوطن بين حزب الأمة ونظام الجبهة، المادة ١١٣ من دستور النظام (١٩٩٨)، مذكرة التفاهم بين الحركة والشعبى (٢٠٠١).

(177) أخبار اليوم، الخرطوم، ١٣ سبتمبر ٢٠٠٢.

(178)Peter Moszynski, Middle East International Magazine, November 18, 2002

ـ جنوب السودان فى المخيلة العربية.

زمان الفرد يا فرعون ولى

ودالت دولة المتجبرينا

وأصبحت الرعاة بكل أرض

على حكم الرعية نازلينا

أحمد شوقي

□□

10

السلام بدون الجبهة القومية الإسلامية

مقدمة

عقب انقلاب الجبهة على الحكم الديمقراطى، تلاقى فى سجن كوبر العتيد، محمد عثمان الميرغنى (زعيم الحزب الاتحادى الديموقراطى)، ومحمد إبراهيم نقد (الأمين العام للحزب الشيوعى السودانى)، وبعد عدة أيام، لحق بهذا الثنائى الصادق المهدى (رئيس حزب الأمة). نزلاء السجن الثلاثة فاجأهم وجود ضيف فى السجن كان هو آخر من يتوقعون، حسن الترابى، الأمين العام للجبهة التى قادت الانقلاب العسكرى على السلطة. وكما تبين لهم ولغيرهم فيما بعد، كانت غاية الانقلابيين من حبس شيخهم ومرشدهم إخفاء هوية الانقلاب، ولربما أيضاً، ظنهم أن الشيخ المرشد سيفلح خلال فترة سجنه فى كسب الزعيمين الإسلاميين لصف النظام الإسلامى. ولكن، بدلاً من السقوط فريسة لتلك الأحبولة، قرر الزعيمان الإسلاميان مع رفيقهما اليسارى تكوين تحالف آخر لمناهضة النظام وقاموا، بعون صحبهم المحتبسين معهم، بصياغة مسودة لميثاق[1] أصبح، فيما بعد، دستوراً للتحالف المعارض تمنى صاغته أن يكون ضابطاً للحياة السياسية وموجهاً لها بعد اقتلاع حكم البشير.

دون إدناء من قيمة الجهد، أو تقليل من أهمية المبادرة برفض الانقلاب من الوهلة الأولى، كان ذلك الميثاق قاصراً فى أكثر من جانب. فأولاً طغى التحليل الشكلى للأزمة السودانية على الميثاق، وأغفل قوام الأزمة: الاختلالات الهيكلية فى الجسم السياسى، ودور التهميش الاقتصادى والسياسى فى تلك الاختلالات. كما أغفل أيضاً أهم أعراض الأزمة: الحرب. ثانياً حسبت قيادات التحالف الجديد أن التاريخ يعيد نفسه دوماً، فما حدث لعبود، ونميرى سيحدث، بالضرورة، للبشير، رغم أن كل الدلائل كانت تشير إلى أن انقلاب الجبهة لم يكن انقلاباً عسكرياً مألوفاً. كان الانقلاب انقلاباً سياسياً عسكرياً قام به حزب ذو

توجه فكرى استئصالى، وتاريخ حافل باستخدام العنف ضد معارضيه حتى فى رحاب الجامعات حيث الرأى يُدحض بالرأى. هو أيضاً حزب ذو مجسات (tentacles) تمتد إلى كل مجالات الحياة، وفوق هذا وذاك، ذو مال وفير، بعضه فى الداخل، وأكثره فى الخارج. ثالثاً، من الناحية الرؤيوية، بنى الميثاق تحليله للأزمة على أطروحة قديمة استنامت إليها القوى الحديثة منذ أكتوبر ١٩٦٤ تقول أن مشكلة السودان تكمن فى استقرار الحكم فى الخرطوم، وأن الاستقرار سيتحقق متى ما كان هناك توزيع عادل للسلطة بين القوى التقليدية و القوى الحديثة. بناءً على هذا الافتراض، قلل صاغة الميثاق، ضمناً، من أهمية حرب الجنوب فى زعزعة استقرار البلاد، ومن أثر التهميش السياسى والاقتصادى لأغلب أهل السودان على السلام الاجتماعى، وبالتالى على استقرار الحكم. وكما ألمحنا فى المقدمة، لا يعين التعميم فى تصنيف القوى السياسية إلى «حديثة» و«تقليدية»على تحليل صائب للأزمة السودانية لأن التعميم يضعف من القدرة على التحليل. وفيما قدمنا فى الفصول السابقة ما يؤكد أن نظرة كثير من الحداثيين لتينك القضيتين فى تجلياتهما المختلفة لا تختلف كثيراً عن تلك التى يقبل بها على هذه القضايا أسرى الألف والعادة ممن نسبوا للتقليدية. ولهذا حرصنا فى هذا الكتاب على تحديد نقاط إستدلال فى الطريق ترشدنا إلى مواقف أولئك العصرانيين من تلك القضايا، بدلاً من التعميم الذى طالما غبّشنا عن حاجتنا.

انطلاقاً من تلك المفاهيم المنقوصة تراوح تحليل الميثاق للأحداث فى السودان، بين الشجب الطقسى (ritual) للأحزاب التقليدية، وبين استنكار تبادل الحكم بين هذه الأحزاب والعسكر فى حلقة مفرغة، ثم خلص إلى أن المسئولية الكاملة عن مشاكل السودان تقع على عاتق القوى التقليدية، لأنها ما أن تسلمت السلطة بعد أى انقلاب عسكرى، حتى نكصت عن تنفيذ ما اتفقت عليه من إصلاحات خلال الانتفاضات الشعبية. كما علل الميثاق الأداء الضعيف للحكومات الحزبية باستبعادها، عند تشكيل الحكومات الجديدة، للعناصر التى لعبت دوراً مؤثراً فى الانتفاضة، وبخاصة النقابيين. ومن الغريب أن الأحزاب التقليدية لم تعارض ذلك الحكم القاسى على أدائها، ربما لشعورها يومذاك بالذنب عن عجزها عن حماية الحكم المدنى الذى كانت تتولاه فآثرت الاستسلام، محتفظة ببارودها للمستقبل.

وعلى أى، فتبعاً لما استُخلِص من هذا التحليل والتصنيف دعا الميثاق إلى توزيع للسلطة يكون لـ «القوى الحديثة» بمقتضاه دور فاعل. وفيما هو جلى من هذا التشخيص للأزمة، والتوصيف لمداواتها، غُيبت التشوهات فى الهياكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة على المحللين، كما أفلت من اعتبارهم دور البنى الثقافية التحتية فى إدامة هذه التشوهات. وبإغفالها لهذا الجانب من المشكل فى التحليل، ظلمت القوى الحديثة نفسها، قبل أن تظلم الحقيقة، إذ حول التركيز على التوازن بينها وبين القوى التقليدية فى كراسى الحكم، أزمة السودان إلى قضية نزاع على السلطة. هذا لا ينفى الاتهامات التى وجهتها القوى الحديثة للأحزاب «التقليدية بتخليها عن الإصلاحات متى ما أمسكت بمقود السلطة». مثال ذلك، النكوص عن أجندة أكتوبر للسلام (١٩٦٥)، تتويج ذلك النكوص بمشروع الدستور الإسلامى ١٩٦٨، أو التراجع عن إلغاء قوانين سبتمبر(١٩٨٣) بعد انتفاضة أبريل ١٩٨٥.

لا يساورنا شك البتة فى أن القوى الحديثة ظلت تلعب دوراً حاسماً فى إزالة الطغاة (أكتوبر ١٩٦٤، أبريل ١٩٨٥)، كما فى تثبيتهم (يونيو ١٩٦٩)، على أن اقتدار هذه المجموعة على خلع الطغاة يستمد مما تملكه من طاقات لجعل البلاد غير قابلة للحكم (ungovernable) من خلال تحكم النقابات العمالية فى القطاعات الاقتصادية الحيوية (القطاع العام والخاص). ولكن القدرة على جعل البلاد غير قابلة للحكم ليست، بالضرورة، هى نفس القدرة المطلوبة لاستقراره، لاسيما فى ظل الديموقراطية التعددية. فالقوى الحديثة (النقابات) نفسها تعانى من أزمة فى الهُوية، وبالتالى فى ثبات القاعدة التى ترتكز عليها. فإن كانت النقابات تمثل واحداً من أهم التجمعات المسيسة التى تجاوزت، بطبيعة تكوينها، الانحيازات القبلية والدينية والإقليمية، إلا أن الطبيعة السياسية المزدوجة للعناصر المكونة لها تقلل كثيراً من أهمية تلك الصفة الوطنية الجامعة فى مجال السياسة. ففى القضايا اللصيقة بمهامها وواجباتها الأساسية: رعاية حقوق العاملين، صيانة القوانين النقابية، الحفاظ على أخلاقيات المهنة، يتحدد التزام النقابيين بالسياسات المهنية النقابية وفق مدونة سلوكية، بل قانونية معروفة: انصياع الأقلية لرأى الأغلبية. أما فى القضايا العامة، خاصة فى ظل الأنظمة الديموقراطية التعددية لا تملك النقابات أن تلزم أى عضو من أعضائها

بأى توجه سياسى معين مثل التصويت فى الانتخابات لمرشح بعينه. ولعل إفلاح النقابات فى تعبئة قواعدها فى لحظات المد الثورى ضد نظام بغيض إلى الكل، أغشى على بصرها فلم تعد ترى هذه الفروق. فالانتفاضات قد تصبح موضوعاً لملاحم شعرية تتغنى بها الأجيال، ولكن الانتفاضات ليست وضعاً دائماً. كما أن التعبئة فى لحظات المد الثورى قد تصنع ثورة، ولكنها لا تثبت دولة، حتى وإن أفلحت فى إقامتها. رغم ذلك، ما انفك النقابيون المسيسون يظنون أن القوى الحديثة ممثلة فى النقابات قادرة على أن تكون بديلاً لقوى اليمين التاريخية (الأحزاب التقليدية)، واليسار التاريخى (الحزب الشيوعى).

من حق النقابيين، بلا مرية، أن يطمحوا إلى الحكم يستشرفونه، إن قَدِروا على تجاوز كل نوازع التفرق التى تمزقهم أفقياً وعمودياً، كما مزقت السودان الذى هم صورة مصغرة له. وكان من الممكن قبوله استشراف الحكم من جانب هذه القوى عبر النقابات، لو كان فى مقدورها استجماع هذه النقابات ـ أو غالبها على الأقل ـ على رأى سياسى محدد كما حدث فى أوروبا. فحزب العمال البريطانى وحزب العمال النرويجى، مثلاً، خرجا من رحم النقابات فى بلديهما، ولم يستوليا على السلطة فيها عن طريق انتفاضات موسمية، وإنما بجهد جهيد وعمل ممنهج. الأول انبثق من تحالف بين مؤتمر نقابات العمال (TUC) بقيادة كير هاردى، والناشطين فى المدارس الفكرية الاشتراكية فى عام ١٩٠٦، وبمضى اثنى عشر عاماً من العمل الفكرى والمنهجى أصبح ذلك الحزب هو القوة السياسية الثانية فى مجلس العموم، كما قدم بعد ست سنوات أخرى أول رئيس وزراء عمالى لبريطانيا (رامزى ماكدونالد). هذا الصبر والجلد على العمل المتواصل، لا يروق لمن يريد اعتلاء موج الانتفاضات الموسمية للوصول للحكم. فالنقابات، فى نهاية الأمر، كيانات مهنية تجمع أشخاصاً ذوى انتماءات حزبية وطائفية متباينة رغم توحدهم الطبقى. أما الأحزاب فقد تولدت، منذ نشأتها الأولى فى أوروبا، من حاجة قوى اجتماعية إلى وعاء سياسى يفصح عن همومها، ويدافع عن مصالحها الطبقية، ويعكس على المستوى القومى إرادتها الجمعية. ولو كان لهذه القوى الاجتماعية سبيل لمثل ذلك التحالف، لثبتت عليه واستقرت، ولما بقيت ـ على مستوى قياداتها المحركة ـ كحركات نخبوية ظرفية لا تسمع لها إلا رِكزاً (صوتاً

خفيتاً) عندما تتغير الظروف. من جهة أخرى، رغم نشأتها كواجهات سياسية للطائفية (الأمة، الاتحادى)، أو لتجمعات إقليمية تعالج هموم إقليم بعينه، برزت الأحزاب "التقليدية فى السودان كمنظمات جماهيرية. ونادراً ما سعت العناصر الفاعلة المسيسة فى التجمعات المهنية، بحكم تكوينها الصفوى، للانغماس كجماعات فى معترك السياسة الشعبية، وإن فعلت فإنما تفعل هذا بالوكالة إما عبر حزب ذى جذور شعبية مثل الحزب الشيوعى، أو حزب اصطناعى كالأحزاب الشمولية التى تخلقها الأنظمة العسكرية، أو بحكم هيمنتها على الفضاء السياسى فى فترات الانتفاضات، والتى هى بطبيعتها فترات انتقالية عابرة.

علاوة على ذلك فإن التصنيف القسرى للأحزاب السياسية إلى تقليدية و حديثة، كما سبق القول فى المقدمة، لا يعين كثيراً على تحليل واقع السودان، لاسيما إن كان المراد من التصنيف الميز والتفضيل. فالتقليدية بمعنى المحافظة ليست نقيصة، والتقدمية بمعنى الراديكالية ليست، فى حد ذاتها، ميزة. وقد انتهى الزمان الذى كانت فيه المحافظة أمراً لصيقاً بالمولد والميراث حتى فى البلاد التى نشأت فيها هذه المفاهيم، بل أصبحت موقفاً فكرياً يهدف معتنقوه إلى الحفاظ عبره على القيم، والمؤسسات، والحكمة الموروثة. خير مثال على ذلك حزب المحافظين البريطانى الذى تداول قيادته خلال العقود الثلاثة الماضية ثلاثة زعماء سياسيين (ادوارد هيث، مارجريت ثاتشر، جون ميجور) لا ينتمى واحد منهم للطبقة الاجتماعية العليا، كما كان الحال فى الماضى. وفى الواقع، فإن واحداً منهم (جون ميجور) لم يكن حتى وليداً للدائرة السحرية الايتونية التى كان الانتماء إليها دوماً واحداً من أهم المعايير لاختيار القادة، بل إنه لم يكمل حتى تعليمه الجامعى، إذ فرض عليه شظف العيش أن يلتحق ببنك باركليز كموظف فى فرع له بنيجيريا. ومن الطريف أن صحفياً سأل زوجة ميجور إن كان زوجها سيخوض الصراع على رئاسة الحزب قبيل تخلى مارجريت تاتشر، فأجابت: "هذه الأشياء لا تحدث لأمثالنا (Those things do not happen to people like us). ومن التبسيط بمكان نعت هؤلاء بالانتهازية، أو الخيانة الطبقية، وإلا أطلقنا نفس النعت على أبناء البرجوازية العليا الذين فضلوا الانحياز إلى أحزاب الطبقة العاملة، أو آثروا اتخاذ مواقف يسارية متطرفة مثل ويدجوود بين، وريث اللورد ستانسقيت.

هناك بالقطع ما يجعل الوضع مختلفاً فى السودان. أولاً، الهيمنة السلالية على الأحزاب التقليدية، وثانياً، رفض بعض القيادات التقليدية، لاعتبارات أيديولوجية، التكيف مع الواقع السودانى. رغم هذا، برز من بطن الأحزاب السودانية التقليدية مجددون فى شتى المجالات، وإن كانوا عصافير نادرة. هؤلاء أغذوا فى سيرهم لتجديد المؤسسات التعليمية (عبد الرحمن على طه، يوسف بدرى، ميرغنى حمزة)، أو الهياكل الدستورية والقانونية (مبارك زورق، محمد أحمد محجوب، محمد أحمد أبو رنات، أحمد متولى العتبانى)، أو إرساء أمتن القواعد للطهرانية فى الحكم (إبراهيم أحمد، حماد توفيق). فتحديث المجتمع والحكم، بغض الطرف عن التصنيفات الطبقية، يتم عبر تطوير المؤسسات، وإرساء قواعد الحكم الصالح، والالتزام بمدونات سلوكية خيره. وبعيداً عن التصنيفات الطبقية، لا يبتغى السودان من المجددين من حكامه أو المتطلعين لحكمه، أكثر من تحديث مؤسساته، والارتقاء برأس ماله البشرى، وتنمية موارده، وتحقيق السلام الاجتماعى فى ربوعه. وإن عجز هؤلاء، بمن فيهم تلك الطيور النادرة، فى تحقيق الهدف الأخير، فإنما كان ذلك بسبب نظرتهم المنغلقة للسودان الكبير (Sudan writ- large) ذلك كان هو كعب أخيل بالنسبة لهم، وقد ألقينا على تلك المنقصة ضوءاً مكثفاً فى الكتاب.

من المفارقات المذهلة أن لا تبرز ظاهرة الهيمنة السلالية فى الأحزاب التقليدية إلا بآخره. فمنذ نشأة الأحزاب، مثلاً، لم يشارك فى المراقى العليا للسياسة والحكم من حزب الأمة غير صديق المهدى (رئيس الحزب حتى رحيله)، ومأمون حسين شريف (وزير الصحة ثم المواصلات فى الديموقراطية الأولى)، وما جاءت بأى واحد من الرجلين إلى المواقع التى اعتلياها غير قدراتهما. أما اليوم فحدث ولا حرج فحزب الأمة ضم فى أعلى مراقيه كل ما استطاع ضمه من الأبناء والإخوان والأزواج وأبناء العمومة. ليت زعيم حزب الأمة الحالى اقتاس بجده وأبيه فى هذا المجال. من الجانب الآخر، لم يسع أى واحد من بيت الميرغنى إلى مراقى الحكم، إلى ما بعد نهاية حكم نميرى. ونذكر أن التنافس على رئاسة الجمهورية المزمعة فى منتصف الستينيات، كان بين مرشح الاتحادى الديموقراطى، إسماعيل الأزهرى، والإمام الهادى المهدى عن حزب الأمة. ولكن ما أن

تولى الصادق المهدى رئاسة الوزارة بعد سقوط نميرى، حتى سارع الحزب الاتحادى بترشيح احمد الميرغنى لرئاسة الدولة. ذلك عَرَضٌ من أعراض الداء القديم: التنافس بين البيتين على الموقع الأعلى، فطالما أصبح ابن المهدى رئيساً للحكومة، فلا بد لابن الميرغنى من أن يحتل الموقع الأكثر علواً، وكأن الزمان قد عاد بالسودان إلى عهد هدلستون باشا فى المجلس الاستشارى، حيث كان يُجلِس الميرغنى دوماً على يمينه، ويُجلِس المهدى على يساره. أصبح زعيم الختمية أيضاً رئيساً للحزب، كما صار أخوه نائباً له فى رئاسة الحزب حتى وإن كان الحزب حِزباً اجترأ وأقدم رئيسه بلا تهيب على مناهضة النظام، وظل أخوه ونائبه يدب لا يُخفى جِرساً فى تأييد النظام، بل بذلك يُجاهر. قد تقول أن هذا وضع مؤسف، وقد تقول أنه وضع مأساوى، ولكن، لسوء الطالع، هذا هو حال السودان الذى أودى به إلى هوان، وعندما يهون الكبار على أنفسهم تهون البلد.

إلى جانب معالجة جوانب القصور التنظيمى، يلزم القوى الحديثة، إن أرادت أن تحرز أى درجة من النجاح فى كفاحها المشروع لتحديث البلاد، أن تكون مدركة أن التحديث لا يتم بالشعارات وإنما عبر البرامج البديلة. كما يتوجب على هذه القوى أن تكون واقعية فى رؤيتها للمشهد السودانى، خاصة فى ظل نظام ديموقراطى تعددى، فالتعددية لعبة أرقام (game of numbers) وكما قال ويليام رالف انجى[٢] السيئة الكبرى فى الديموقراطية هى أنها تعد الأصوات بدلاً من أن تزنها. لقد نجم الفشل التاريخى لـ القوى الحديثة، لدرجة كبيرة، عن إدمانها لتكرار نفس الأخطاء منذ أكتوبر ١٩٦٤ . وفى هذا لا تختلف فى شىء عن معادلها النقيض: الأحزاب التقليدية؛ ﴿أو لا يرون أنهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون﴾ (التوبة ١٢٦/٩) . لهذا، ظلت "القوى الحديثة، من الناحية العملية، تحرث فى البحر، ومن الناحية الفكرية تُعَرِّف نفسها بالنفى: القوى الحديثة هى تلك التى تقف ضد القوى التقليدية. هذا الوضع يغرى المرء على الاعتقاد بأن القوى الحديثة لا تدرى، على وجه التحديد، ما الذى تريده فى ظل نظام تعددى، وما هى بدائلها العملية للسياسات التى ظلت تتبعها القوى التقليدية. وفى النهاية، إن لم يكن للمرء رؤية واضحة للاتجاه الذى سيقود إليه الآخرون، سينتهى، لا محالة، إلى أن يقوده الواقع إلى

حيث لا يريد. كما أن الذى لا يرتكز بقوة على سند متين، سيسقط حتماً على أى شيء، والأمثلة على ذلك وفيرة.

التجمع: من الرمزية إلى الواقع

بسبب أوجه القصور هذه فى الميثاق، كان للحركة هواجس وظنون فيما إلتقى حوله التجمع، عبرت عنها فى مذكرة أصدرتها فى فبراير ١٩٩٠. وكان التجمع قد بعث برسائل ورسل إلى الحركة ينبئها بميلاده ويدعوها للاشتراك فيه. واحدة من الرسائل جاءت شفاهة عبر الدكتور محمد يوسف أحمد المصطفى، والثانية جاءت فى رسالة مكتوبة من الحزب الشيوعى بتاريخ أول يناير ١٩٩٠ مهرها بتوقيعه الخاتم عدلان، وسلمها للحركة الراحل عز الدين على عامر بعد خروجه من السودان. وعقب الانقلاب، وجه زعيم الحركة بياناً لما أسماها "الطغمة العسكرية (military junta) حذرها فيه من الظن بأن حل الأحزاب والنقابات فى الشمال سيمر بلا حساب. قال الحركة هنا لتقود النضال من أجل استعادة الديموقراطية، وإقامة السلام. وفيما نعرف، لم يكن زعيم الحركة ينتوى بخطابه ذلك التحكم من البُعد فى "قوى الانتفاضة، أو انتخاب نفسه قائداً لها. ما أراد قوله هو أن للحركة وجوداً فاعلاً داخل السودان، كما لديها القدرة والحرية على التحرك رغم أنف النظام؛ وأنها ستسخر كل ذلك، لا من أجل الجنوب وحده، بل من أجل السودان كله. ولا ريب فى أن قيادات الانتفاضة فى الداخل كانوا على ثقة فى تلك اللحظة، بأن الانتفاضة على الأبواب، فى حين كان للحركة قراءة أخرى أثبتت الأيام صحتها.

وفى تحرك مواز اتصل مبارك المهدى من طرابلس بالحركة يدعوها للانضمام للتجمع وتبنى ميثاقه، وكان مبارك وحزبه يتبنيان الميثاق بصورته التى أُعِد بها، رغم ما فيه من إدانة للأحزاب وتحميلها وحدها المسئولية عن أزمات السودان المتلاحقة. وكانت الأحزاب ساعتئذ، مثل القوى الحديثة فى التجمع، على يقين تام بأن الانتفاض وشيك، وأن الدور الأساس فيه ستقوم به النقابات، وإذا تكون مصيبة أُدعى لها. ولربما كان هذا هو السبب الذى حمل الأحزاب على جلد النفس فى ذلك الميثاق. وفى الثانى والعشرين من فبراير

١٩٩١ وقع التنظيمان (مبارك المهدى عن حزب الأمة، ولوال دينق وول عن الحركة) اتفاقاً أعلنت فيه الحركة موافقتها على مبدأ الميثاق، مع تحفظها على بعض بنوده، ورغبتها فى إدخال تعديلات أو إضافات إليه.

مهما يكن من أمر، كان رد الحركة على التجمع وحزب الأمة (وقد أسهم الكاتب مع الدكتور لام فى إعداد مشروع الرد الذى أقرته القيادة)، أن الوحدة والاستقرار السياسى فى السودان لا يمكن تحقيقهما إلا عندما تتفق كل الأحزاب والقوى السياسية فى البلاد على القضايا الأساسية التى أشعلت الأزمة وسببت الفرقة. قالت أيضاً أن الاتفاقيات السياسية السابقة التى كانت تحكم الفترات الانتقالية كانت توضع دوماً عند سقوط الأنظمة العسكرية، أى دون بحث ومحص سابقين، كما كانت تصمم بهدف توزيع السلطة بين المتنافسين، بيد أن المطلوب، كما قالت الحركة، هو الاتفاق حول القضايا الأساسية، والهموم الكبرى للوطن، قبل المشاركة فى السلطة. هذه الملاحظة، كانت دعوة للأحزاب الشمالية بكل توجهاتها لكى تتملى فى تلك الهموم إن كان مبتغاها هو وحدة البلاد واستقرارها، وليس فقط الاتفاق على اقتسام السلطة فى المركز.

بدأت المفاوضات حول الميثاق بين الأحزاب الشمالية والحركة فى القاهرة فى أبريل ١٩٩٠، (أطراف الحوار الرئيسية كانت هى حزب الأمة، والحزب الاتحادى الديموقراطى، والحزب الشيوعى) بهدف مناقشة القضايا الأساسية التى ألمحت إليها الحركة فى مذكرتها، والاتفاق بشأنها تمهيداً لانضمام الحركة للتجمع. وبوجه عام، لم تقبل الحركة الافتراض الأساسى فى الميثاق إن كل شىء سيصبح عسلاً ولبناً فى السودان بمجرد إزاحة الجبهة واستعادة الديمقراطية بصورتها القديمة. ذلك الافتراض، حسب زعم الحركة، يقوم على تشخيص خاطئ، لأنه يتناول الأعراض وحدها، دون أن يتطرق إلى أس الداء، وبدون ذلك التشخيص لا يمكن للوطن العليل أن يستصح من علته. إضافة إلى ذلك، أكدت الحركة أن جميع المواثيق السياسية التى أبرمت بعد الانتفاضات العسكرية لم تخلُ من غموض فى الأهداف، وارتجال فى الوسائل، مما فتح مجالاً واسعاً للتأويلات المتعسفة، وجعل من المواثيق نفسها فريسة سهلة لضوارى السياسة (political predators) فى

السودان. دعت الحركة أيضاً إلى تحديد الوجهة التى ستتجه إليها برامج العمل السياسية، والدستورية، والاقتصادية، والثقافية، والتى ستلزم بها أحزاب التجمع نفسها قبل الإطاحة بالجبهة.

قضية القوميات وصراع الرؤى

حول القضايا الجوهرية، كانت النقطة الأولى التى أثارتها الحركة بشأن الميثاق، هى إغفاله دور الحرب الأهلية فى زعزعة استقرار السودان، قالت أن الحرب ليست نمط حياة طبيعياً للجنوبيين، وإنما هى أمر كتب عليهم، وهم له كارهون. فالحرب، فى رأيها، ظاهرة نجمت عن بواعث سياسية واقتصادية وثقافية يجب أن تفكك وتناقش بصوت جهير. بدون تلك المناقشة الصريحة، قالت الحركة، إن تحقيق السلام، وبالتالى توفير الاستقرار السياسى وضمان وحدة البلاد ستصبح فى حكم المستحيل. وفيما يتعلق بالديمقراطية، أكدت الحركة أن الديموقراطية نظام سياسى يعتمد أولاً على احترام الحقوق الطبيعية قبل المدنية. تلك الحقوق تتضمن حق الحياة، وهو حق فطرى لا يكتسب من أحد، مثله مثل الحياة، يولد به المرء. ذلك الحق يعنى أن يظل الإنسان حياً، وأن يكون حراً، وأن يتمتع بالأمان الشخصى (المادة ٣ من الإعلان العالمى لحقوق الإنسان). ويؤكد وضع ذلك الحق فى مقدمة الحقوق فى الإعلان الدولى أنه أساس لكل الحقوق الأخرى، لأنه الحق الذى يصون حياة الإنسان البيولوجية نفسها. ذلك أمر أغفلته الأحزاب الشمالية (خاصة اليساريين) فى خطابها السياسى، فى غمار انشغالها بحماية الحقوق المدنية مثل حرية التفكير، وحرية التجمع، وحرية التعبير، وحرية الحركة، بالرغم من أن الحقوق الطبيعية هى الأعلى فى منظومة حقوق الإنسان. ولا يعنى هذا بأية حال الانتقاص من الحقوق المدنية، فللإنسان متطلبات فى حياته أكثر من مجرد بقائه حياً. كل ما أرادت الحركة قوله هو أن الحقوق المدنية، على أهميتها، ظلت تاريخياً محل الاهتمام المباشر للصفوة الشمالية الحضرية (ساكنى المدن)، ولكنها ليست كذلك بالنسبة للمهمشين الذين كانوا يحاربون أساساً من أجل حقهم فى الحياة. ولهذا لم ندهش إن بدت هذه المسلمة غريبة على آذان أحزاب التجمع، خاصة الشيوعيين الذين لم يألفوا هذه التصنيفات "المعقدة لحقوق الإنسان. ولعل هؤلاء، رغم أنهم كانوا فى

مقدمة صفوف المناضلين من أجل حقوق الجنوب منذ البرلمان الأول، ومن أجل حماية مصالح المهمشين فى السودان كله، ظلوا أسارى لمنظورهم الماركسى لأزمة المهمشين، وفى قراءتهم لواقع الجنوب من خلال ذلك المنظور. كانوا ينطلقون من تحليل ماركسى مسلم به ومفترض بداهة، هو أن كل نضال من أجل العدالة الاجتماعية، بصفة مبدئية هو نضال طبقى، وطبقاً لهذه المسلمة النظرية فإن مشاكل المناطق المهمشة فى السودان سوف تحل فى النهاية بإشاعة الوعى الطبقى بين أهل تلك المناطق. فى نفس الوقت، افترضوا أن القوى الديموقراطية (المحددة ذاتياً والتى يعتبر الحزب الشيوعى على رأسها)، هى المحرك الأساس للتغيير، وعليه فلا بد من ضمان الحريات المدنية لها حتى تتمكن من أداء مهمتها فى إحداث التحول الاجتماعى. ولعل تلك الفكرة مستوحاة من منظور لينينى للقوى الطليعية، بل الحزب الطليعى الذى ينجب ثوريين محترفين. وحسب التجربة، خارج السودان، لم تولد هذه الفكرة غير أوصياء، تحولوا عند استيلائهم على الحكم إلى طغاة فى أوطانهم استأثروا بكل شىء، بما فى ذلك إدراك الحقيقة المطلقة. هذا المنظور يتكئ على فهم ماركسى غربى للظواهر الاجتماعية والاقتصادية باعتبارها جميعاً نتاجاً للتكوين الطبقى، وإلغاء كل ما عداها من مؤثرات. على أن نجاح هذا المنظور أو فشله فى أى مجتمع يعتمد بشكل رئيس على إحتماله التكيف مع الواقع على الأرض، أو قابليته للتطبيق فى مجتمع غير غربى قد تلعب المؤثرات الأخرى دوراً أكثر أهمية فى تطوير بنيته مثل الأديان والأعراق. فإن لم يفلح هذا المنظور على مدى ما يزيد على نصف القرن فى استقطاب المهمشين فى السودان، فلابد أن هناك عيباً ما فى المنظور، أو فى البناء الأيديولوجى الذى استوحى منه.

فى الواقع لم يجد رواد هذا المنظور الغربى فى مساعيهم لتأكيد صحته وصحة الافتراضات المنبثقة عنه، حرجاً فى تبرير أشد الممارسات الأوروبية الغربية فساداً: الاستعمار. وقد أشرنا فى الفصل الثامن إلى تبرير إنجلز للاستعمار الفرنسى للجزائر. لأن الاستعمار، فى رأيه مقدمة لخلق نظام رأسمالى يُعد المسرح لظهور نظام اجتماعى طبقى يؤدى فى النهاية إلى إحداث تغيير اجتماعى. أو ترى إلى ماذا يقود التمسك العميانى

بالمسلمات النظرية. وفى نبرة عنصرية صارخة أضاف إنجلز: أن «البورجوازية الحديثة هى أفضل بكثير من اللصوص النهابين (marauding robbers)، والمجتمع البربرى الذى ينتمون إليه».[٣] فى تلك الإشارة التى لم يبتغِ بها الفيلسوف الكبير غير تأكيد سلامة أطروحته، استهانة بالغة بشعب وبتاريخه. ومن الواضح أن إنجلز لم يكن على بينة من أن هؤلاء اللصوص النهابين هم ورثة حضارة أنجبت سانت أوجستين الأفريقى، وابن رشد، وابن خلدون، وابن طفيل. ولم يكن ماركس نفسه أحسن حالاً من صنوه الفكرى عندما وصف الاحتلال الإنجليزى للهند بأنه أعظم ثورة، بل أضاف «أقول الحقيقة، عندما أصفه بأنه الثورة الاجتماعية الوحيدة التى عرفتها فى الهند»[٤]. ولا شك فى أن الهند التى تحدث عنها ماركس لم تكن تشمل الإمبراطورية المغولية (من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر) التى شهدت أكبر ثورة اجتماعية تحت قيادة الإمبراطور أكبر. ومن أعظم إنجازات أكبر، الإمبراطور المسلم، قدرته على التوفيق بين الدين الجديد والموروثات الهندية الثقافية، بالقدر الذى حقق سلاماً اجتماعياً لم تعرفه الهند من قبل. كما ألغى الإمبراطور المغولى القوانين التى تميز المسلمين على غير المسلمين، ومنع تعدد الزوجات وزواج القاصرات (دون سن السادسة عشرة)، ومازج بين المعمار والموسيقى الهندية والإسلامية فأضاف بذلك ميراثاً ضخماً للحضارة الإسلامية لم يعرفه المشرق.

ومع اتساع وجه العذر للحزب الشيوعى لأنه لم يذهب مذهب الأحزاب التقليدية فى التعامل مع الأحزاب ذات الأصل الإقليمى (الجنوب، النوبة، الفور) باعتبارها كماً مهملاً، أو عنصراً مشاغباً، بل تعاون معها ومع ممثليها فى البرلمانات فى الكثير من القضايا الساخنة، إلا أنه، على المستوى الفكرى، ظل ينظر إلى تلك الأحزاب كحركات انغلاقية محدودة الرؤية. هذا صحيح إلى حد، بحكم محدودية الأهداف السياسية لتلك الجماعات، ولكن العرقية ظلت تلعب دوراً هاماً فى السياسة، خاصة فى أفريقيا، كما أن الصورة تبدلت فى السودان بعد بروز الحركة الشعبية كقوة سياسية مهمومة بقضايا الوطن كله، بل أصبحت عملياً رأس الرمح فى نضال الجماعات العرقية أو كما نسميها القوميات. حقيقة الأمر، لم يكن الماركسيون وحدهم هم الذين أخطأوا النظر للحركات ذات الأصل العرقى فى أفريقيا،

فالمجددون العصريون (modernists) فى أفريقيا لم يروا فيها إلا ظاهرة ستختفى بالتجديد العصرى والتذويب الثقافى، فى حين رأى بعض منهم أنها رد فعل للتجديد نفسه يتمثل فى الاستمساك بالخصائص البدائية المميزة حذر الذوبان فى كيانات أسمى، حسب نظرة المجددين. ولعل هذا الطرح كان سيكون مقبولاً لولا الحيف التاريخى الذى لحق بالمجموعات العرقية، وكل ما صحبه من تهميش سياسى واقتصادى، حيثما كانت هناك انتفاضات ذات أصل عرقى. وكشأن الماركسيين لم ير المجددون فى الظاهرة إلا وعياً زائفاً (false consciousness) تحركه مجموعات نخبوية بهدف السيطرة على تلك الجماعات، ثم السيطرة على الحكم عن طريقها، مما يجعل من تلك النخب فئات مستغلة. الوعى الصادق الوحيد، فى رأى الماركسيين، هو الوعى الطبقى ولهذا يصبح اختلاق (أى إتمام خلق) ذلك الوعى بين القوميات المختلفة هو المدخل الوحيد لتوحيد أقوام السودان حسب مصالحها الاقتصادية. ولربما لو أجاب أصحاب هذه النظرة على سؤال بسيط، لما وصلوا لذلك الحكم. السؤال هو: لماذا عرفت أفريقيا عشرات الانتفاضات المسلحة ذات البُعد العرقى ولم تعرف حركة شعبية مسلحة واحدة ذات بعد طبقى مثل الذى حدث فى كوبا أو نيكارجوا، رغم الاستغلال الطبقى الفاحش فى القارة؟

ظل الحزب الشيوعى أيضاً، واقعاً فى إسار الرؤية اللينينية - الستالينية لقضية القوميات، بل كاد كتاب ستالين حولها أن يصبح إنجيلاً، على الأقل من الناحية النظرية. وكانت أفكار ستالين حول التوحيد القومى صائبة أتم الصواب عندما تم تطبيقها بالقهر، ولكن متى ما أتيح للناس هامش واسع من الحريات، خرج المارد العرقى والدينى واللغوى من القمقم. لم تنج من ذلك حتى جورجيا مسقط رأس ستالين، وأوكرانيا التى قال فيها لينين: «إن ذهبت أوكرانيا فسيقطع رأس روسيا». تكوين السودان المعقد أثبت بطلان النظرة القائلة بأن البعد الاقتصادى، خاصة إن أُخذ بمعزل عن مقومات أخرى أسهمت فى تشكيل الوعى الجمعى لأقوام السودان، هو السبيل الوحيد لتعبئتها. ونعترف أن بعض هذه المقومات فطرانى، وبعضها الآخر روحانى، والبعض الثالث أصلى (primordial) وفى السودان، كانت هناك عوامل تاريخية هامة أضفت بُعداً آخر،مثل لجوء الجنوب، منذ الاستقلال، للنضال المسلح

كوسيلة لنيل الحقوق. وما كان للحركة أن تنجح فى تحقيق أهدافها دون مركز انطلاق قوى، ومن الطبيعى أن يكون ذلك المركز هو الجنوب، حيث يتوفر ميراث فى العمل السياسى لا عهد لأهل الشمال به منذ منتصف القرن الماضى: النضال المسلح. ولئن أفلحت فى توجيه ذلك النضال الذى لم يحفل منذ منشئه بالهموم الوطنية، إلى نضال هادف إلى علاج مشاكل الوطن كله، فهذا، بلا شك إنجاز كبير. هذه حقائق بسيطة وملموسة، لو التمسها الباحثون لما اضطروا للتنقيب عن الجذور الفكرية للحركة الشعبية.

وعلى كل، ما برح محللون سياسيون شماليون آخرون يتناولون، فى تحليلهم للحركات السياسية السودانية ذات الأصل غير العربى، بشىء من التهجين، ونخشى أن نقول بتمركز فى الذات. فعلى سبيل المثال، تحدى واحد من أبرز المحللين السياسيين الشماليين، ومن أكثرهم عطاء، غرور الحركة (دون أن يسميه كذلك) بطرحها شعار السودان الجديد.(٥) قال الكاتب المحقق أن الحركة، فى المحصلة النهائية، تعتمد على التأييد الشعبى للتجمعات العرقية غير العربية المتخلفة، وليس على القوى الاجتماعية المتطورة. هذا الاتجاه فى التفكير لا ينفرد به المحلل، بل يتشاركه مع شريحة كبيرة من الصفوة فى الشمال. وبالنسبة لهؤلاء، لا يحق لتلك الجموع التى تحتل القاع السوسيولوجى، أن يكون لها دور فى بناء السودان الجديد، لأنها، حسب نظرهم، غير مؤهلة لتلك المهمة، ثقافياً، واجتماعياً، وسياسياً. أضاف الأستاذ المحلل أيضاً أن ادعاء قرنق السعى لخلق سودان ديموقراطى علمانى ادعاء غير قابل للتصديق، طالما اعتمد نجاحه فى تلك المهمة على تأييد مجتمعات يسودها السحر والخرافات. وليس هناك أدنى شك فى أن المجموعات المهمشة، بسبب من التهميش الذى لحق بها، تحتل أسفل درج التطور الاجتماعى فى السودان. حقيقة أيضاً أن الغالبية من الجنوبيين من بين هذه المجموعات، تدين بأديان هى فى عرف مسلمى الشمال ضرب من الوثنية والسحر. ودون أن نعود بالقارئ إلى ما أوضحنا فى الفصلين السابع والثامن عن طبيعة النظم الإيمانية الأفريقية، نقول أن السحر والشعوذة ليسا، بالضرورة، من ممارسات غير الكتابيين وحدهم. فعلى سبيل المثال، ظلت المسيحية فى أوروبا حتى عهد التنوير مرتبطة ارتباطاً كبيراً بالخرافات، وكان التنوير، فى جوهره، محاولة للقضاء على الخرافة.

كما أبنّا فى الفصل الأول كيف أن الإسلام الشعبى فى السودان اختلط منذ نشأته بالخرافة ممثلة فى الشعبذة باسم الدين للتطبيب، أو قراءة المستقبل، أو درء الضرر، أو إلحاق الضرر بآخرين. كل هذا أصبح جزءا لا يتجزأ من الإسلام الشعبى فى السودان، وأصعب الأشياء على الباحث في هذا المجال هو وضع تمايز تراتبى بين الأديان، لأن التدين نفسه بما فى ذلك الأديان الكتابية – ظاهرة تختلط فيها القيم المثلى بالأساطير فى صورة تجافى العقل فى تقدير بعض العلماء. ففرويد، مثلاً، يقول إن الذى يريد أن يصبح شخصاً ناضجاً عليه التحرر من الدين، ولعل هذا ما عناه شهيد المحبسين بقوله:

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت

ويهود حارت والمجوس مضلله

اثنان أهل الأرض ذو عقل بلا

دين وآخر دَيِّن لا عقل له

لهذا يفيد الحوار الفكرى السياسى أن ننحى عنه الدين مع الاعتراف بمكانته فى بؤرة الوعى الوطنى، ودوره كمصدر إلهام روحى وخلقى. هذا الطرح، يصدق أكثر ما يصدق، عندما يدور الحديث عن العلمانية، لاسيما والعلمانية، كما أوضحنا فى الفصول السابقة، قضية فرضت على الخطاب الوطنى منذ ١٩٦٨ عندما رفعت بعض الأحزاب الشمالية شعار الدستور الإسلامى. فلم تكن القضية مطروحة عند الاستقلال، ولم تكن جزءاً من الخطاب السياسى للجنوبيين فى الماضى، ولم يرد حوار بشأنها فى محادثات أديس أبابا. فالقضية، إذن، قضية سياسية أقحمها على الدين من أقحمها، وكان له فيها تخريجات. على هذا الأساس، نقول أن قرنق لا يعتمد فقط فى حملته «العلمانية» على قاعدته المؤمنة بالخرافات، بل على قوى أخرى فى الشمال وفى الجنوب، ممن أسماهم الكاتب الخصيب القوى المتطورة اجتماعياً.

الأمر الآخر هو أن زعيم الحركة، كما تلمسنا، لم يشعل ثورته بناء على قاعدة ايديولوجية محددة، بل إستلهم بداغوجيته الثورية من الواقع، ولو لم يفعل هذا لما افلح فى جهده. بدأ من حقيقة بسيطة هى أن أكثر أهل السودان استعداداً للنضال من اجل سودان

جديد، هم الذين عانوا كثيراً من السودان القديم. وانتقل من تلك النقطة إلى الرد على سؤالين: كيف يمكن تنظيم غضب هؤلاء، وكيف يمكن تحويل نظرتهم الاقليمية الضيقة إلى نظرة أوسع تحيط بالوطن كله. فالظلم وحده، كما يقول الفرنسيون، لا يولد ثورة، إنما تتولد الثورات من الشعور بالظلم. وفي هذا إستلهم قرنق الواقع المحيط به: التهميش الاقتصادى، ظلامات الجنوب التاريخية، مشاعر الإحباط التى تسود كثيرين فى الشمال بسبب خيبة السياسات التقليدية. هذا أمر ضرورى لمن يبحث عن حل عاجل لمشكلة راهنة، لا عن حل آجل تقود إليه حتمية تاريخية. كان زعيم الحركة أيضاً على وعى كبير بطبيعه المجتمع السودانى المعقد، فلم يذهب إلى اقتباس تجارب الآخرين فى مناهج نضاله، أو فى تحالفاته الداخلية، بالرغم مما توحى به التحالفات الداخلية من تناقض مع تحالفاته الخارجية ذات الطابع التكتيكى. ولربما إن اقتبس قرنق شيئاً واحداً من تجارب الخارج فهو النفس الطويل فى النضال، كحال الفيتناميين. سأل أحد القادة فى حرب فيتنام الجنرال جياب بعد هزيمة كبرى لحقت به: أما آن لنا أن نتنازل قليلاً. قال جياب: بالقطع لا، فهذه هى الهزيمة الثالثة عشرة فقط. هذه حقيقة يعرفها الذين ثابروا على حربه على مدى ثلاثة عشر عاماً. قد يقول قائل أن هذا التشدد قد جعل من قائد الحركة أمير الحرب (War - Lord)، أو صاحب "أجندة حربية كما يقول سيد العارفين، ولكن شتان ما بين التشدد وبين الاستمساك بالمبدأ. ولقد طاش سهم كاتب شمالى محقق آخر عندما كتب عقب توقيع اتفاق ماشاكوس يقول: الجبهة وحركة قرنق (أى الحركة الشعبية لتحرير السودان) هما آخر من اقتنع بكساد خطة الحرب: «بعدما كانت حركة قرنق (تأكيد من الكاتب) تدعو إلى حرب تحرير حتى سقوط الخرطوم لأن النصر لا يأتى إلا من فوهة البندقية، أما الحركة الإسلامية (وليس حركة الترابى) فأرادت الحرب جهاداً»(٦). هذا غلط فى النظر ومغالطة فى المناظرة، فليس من فوهة البندقية حققت الحركة مشروعى سلام كوكا دام (١٩٨٦)، وسلام اديس ابابا (١٩٨٨). وإن كان مشروعا ذلك السلام قد أجهضا فالذى أجهضهما معروف، إلا إن كان السلام المرغوب هو السلام الرومانى، أو الاستسلام لحكم المتغلبة وإقتسام السلطة معهم وفق معايير يحددونها.

إضافة إلى كل هذا، لم يدّعِ قرنق مطلقاً أنه الوصى على السودان الجديد، فمساعيه الجادة لفتح الآفاق لما يسميه التيار الثالث (أى الجماعات المهمشة عبر السودان)، وسعيه لأن يجعل هؤلاء يرتقون باهتماماتهم عن الهموم الإقليمية الضيقة، ودعوته لكل السودانيين، بغض النظر عن أصولهم العرقية وتوجههم الدينى، لإثراء فكرة السودان الجديد، لهى أدلة كافية على عدم ميله للاستئثار بالفكرة. ومما يطرف ذكره أنه خلال لقاء سياسى فى واشنطون مع جمع من المثقفين الشماليين والجنوبيين، جوبه قرنق بسؤال من أكاديمى شمالى (أحمد الأمين البشير) عما يريد من الشماليين أن يفعلوا من أجل الحركة؟ أثارت إجابة قرنق دهشة السائل وكثير من المشاركين الشماليين؛ قال: "خذوها وولوا بها الأدبار (Take it and run away with it). مثل هذه الدعوات لم يأخذها الشماليون مأخذ جد، بل حتى لم يَسعَ لامتحانها الذين كانوا يحسبونها ضرباً من المخادعة والكلام المعسول. ليتهم فعلوا، إن لم يكن لشىء، فعلى الأقل لكيما يمتحنوا صدقية الرجل، وجدية دعاواه (to call his bluff) كاان من السهل على أغلب هؤلاء الركون إلى الظن بأن الرجل مخادع، لأن هذا يعفيهم من مغامرة ليسوا، بعد، على استعداد لخوضها: الانتقال من مرحلة ذهنية لا ترى فى السياسى الجنوبى إلا مستتبعاً للقيادة الشمالية ورؤاها، إلى مرحلة أخرى يتمايز فيها الرجال، على كل المستويات، بعطائهم وقدراتهم.

أسمرا: الميلاد العسير

نعيد إلى الذاكرة الاتفاقات العديدة التى عقدتها الحركة مع الأحزاب الشمالية قبل قيام التجمع: كوكادام (١٩٨٦)، أديس أبابا (١٩٨٨)، أو تلك التى تجاوبت معها مثل اتفاق القصر (أبريل ١٩٨٩)، ثم لقاء القاهرة (أبريل ١٩٩٠). اللقاء الأخير، تبعه اجتماعان هامان للتجمع للبحث بتفصيل أوفى فى القضايا التى طرحتها الحركة فى القاهرة، أولهما كان فى أديس أبابا، ١٥-١٩ مارس ١٩٩١، والثانى فى لندن، فبراير ١٩٩٢. وبالرغم من أن كثيراً من الموضوعات المشتجر عليها غطيت فى هذين الاجتماعين، إلا أن التجمع سقط فى وحل التنافر وعدم التماسك بسبب الصراعات الشخصية المفتعلة بين حزب الأمة والحزب الاتحادى الديموقراطى. فمنذ اجتماع القاهرة، وحتى اجتماع أديس أبابا، كان

حزب الأمة ممثلاً في اجتماعات لجنة تنسيق التجمع بناشطين سياسيين من الصف الثاني. فرئيسه كان مرتهناً في الخرطوم، وأمينه العام مازال في داخل البلاد، والدينمو المحرك لنشاطه الخارجي، مبارك المهدى، كان في ليبيا في انتظار إذن بدخول القاهرة.(٧)

بظهور مبارك في الساحة القاهرية تغيرت اللعبة، إذ طالب، بحكم وزن حزبه، أن يتصدر لجنة التنسيق، كما سعى للإمساك بزمام العمل القيادي التنفيذي من الميرغني بدعوى أنه أكثر قدرة منه على التحرك. ولا مرية في أن مبارك يتمتع بطاقة هائلة، ولا شك في أنه كان يسخر كل ما يملك من أجل التجمع، بل أصبحت عنده قضايا التجمع هاجساً ينام ويصحو به، ولكن في توازنات السياسة السودانية، بل أي سياسة، هناك اعتبارات أغفلها مبارك، أدناها السن والمكانة الاجتماعية والدينية. ثم هناك الموقع، إذ لا جدال في أن الميرغني يحتل وضعاً في مصر لم يكن يتهيأ لسواه. انتقل مبارك بهذه اللجاجة إلى اجتماع التجمع في أديس أبابا حيث فاجأ زملاءه أثناء مناقشة دستور الفترة الانتقالية بقضية لم تكن في حسبانهم، قال: على التجمع منذ الآن أن يقرر أوزان القوى في البرلمان المرتقب. وفكرة الاتفاق على برلمان أثناء الفترة الانتقالية فكرة حميدة، إذ أريد منها إخضاع الحكومة الانتقالية لمراقبة مؤسسية برلمانية بدلاً من تركها، كما حدث في أكتوبر١٩٦٤ وأبريل ١٩٨٥ فريسة لضغوط الأحزاب. على أن مبارك تجاوز الفكرة نفسها إلى وسائل تطبيقها، مقترحاً أن يُصار إلى نسب كتلك التي كانت عليها عضوية البرلمان الأخير (وكان لحزب الأمة الغلبة فيه)، على أن تحتل الحركة مقاعد الجبهة التي افترض مبارك وغيره موتها، ولم يبق إلا أن ينُضد الصخر على قبرها. هذا الطرح أغضب رئيس وفد الحركة، سلفا كير، أيما غضب، لا استنكاراً لما عُرض على الحركة، وإنما استقباح لما عبر عنه الاقتراح من عدم استبصار للأولويات. قال كير: لدينا مثل يقول، قبل أن يصطرع الناس على اقتسام لحم القرنتي (جاموس البحر) عليهم الاتفاق على طريقة قتله. وذهب من بعد عضو معاند في وفد الحركة إلى ذر الملح على الجرح، قال اليجا مالوك: الحركة لم تكن جزءاً من الترتيبات البرلمانية في الماضي، ولهذا لا تعنيها كثيراً أوزان القوى في البرلمان المحلول. كما أن الذي يجمع بينها اليوم وبين الفرقاء الآخرين هو كيفية إسقاط النظام،

والاتفاق على القواعد التى سيرسى عليها السودان الجديد. وفى هذا، قال أليجا، فإن إسهام الحركة يفوق أى إسهام آخر. وختم حديثه بالقول: «يا مبارك، نطالب بخمسين فى المائة من المقاعد». أصابت الاجتماع دهشة، فقرر رئيساه (بونا مالوال وفاروق أبو عيسى) فضه، ولم ينعقد إلا بعد رسالة لاسلكية من زعيم الحركة قال فيها «دعوا ما يفرق، وانصرفوا إلى الضرورى: كيف يقتلع النظام الذى يحتل الفضاء السياسى، فلا معدى للتجمع عن استرداد هذا الفضاء، قبل التفكير فى ممارسة السلطة فيه».

تلك القضايا الجانبية، والاختباط فى الأولويات، أقعدت التجمع عن تحقيق أى عمل هادف، إلا فى مجال واحد: التحرك الدبلوماسى والسياسى بالخارج بهدف إحكام العزلة على النظام. هذا عمل هام، وكان النظام بممارساته العدوانية خير حليف للتجمع فى تحقيقه، إلا أن العمل الدبلوماسى بمفرده لا يقتلع النظام، أو يحمله على التنازل عن غلوائه. هذا الفتور السياسى حدا بزعيم الحركة لأن يبعث مذكرة إلى قادة التجمع فى ٤ أكتوبر ١٩٩٤ يدعوهم فيها إلى اجتماع لتبادل الأفكار حول الوسائل المثلى للمضى قدماً فى تنفيذ تفاهم القاهرة. جاءت المذكرة تحت عنوان: استعراض لأهداف التجمع، قصيرة وطويلة الأمد، وورد فى مطلعها ما يلى: «أن بلادنا تعيش اليوم أزمة مؤرقة، فى حين ما برح النظام العسكرى الوحشى قائماً خمس سنوات بعد الانتفاضة رغم كل جرائمه ضد الإنسانية. وأعرب قرنق عن أساه لضعف المعارضة المنظمة بسبب انشغالها بقضايا هامشية بالنسبة لاهتمامات شعبنا المُلِحّة، كما حذر من العواقب الوخيمة التى قد تنجم عن الانشغال بتلك القضايا، والتى لا تمثل أية أولوية فى عمل التجمع الراهن». أضاف: «نحن فى الحركة ظللنا نحارب هذا النظام الفاشى، رغم كل المعوقات، عبر تلك السنوات الخمس من حياته التعيسة، وكذلك فعل المواطنون العزل فى الخرطوم وأم درمان وواد مدنى والأبيض، ولكن، فى غياب إستراتيجية متماسكة للنضال الوطنى، فإن كل المقاومة الشرسة التى يقودها شعبنا ستبدد، كما ستنفد أى مصداقية للتجمع. إن شعبنا يستأهل ما هو أفضل من هذا».

أبلغ قرنق رفاقه فى قيادة المعارضة أن دعوته لهذا اللقاء جاءت بناءً على توجيه من المؤتمر الوطنى للحركة الذى أوصى بأن تسعى قيادة الحركة بكل السبل الممكنة لتنشيط

المعارضة، وإضفاء الحيوية على التجمع، وتعبئة المشاعر الوطنية الغريزية لشعبنا حتى يمكننا سوياً استئصال النظام الإجرامي من جذوره وفروعه.ووصف قرنق النظام الحاكم بأنه نظام عسكرى معزول وسيىء السمعة، وليس أكثر من شجرة ميتة الجذور تنتظر ريحاً قوية لتقتلعها من تلك الجذور. ثم ختم رسالته بالقول: «لقد فوضنى مؤتمر الحركة باتباع كل الطرق الممكنة لدعم التجمع حتى يتمكن من تنفيذ رسالته بصورة أكثر جرأة. ولتحقيق هذا الهدف، أدعو قيادة التجمع إلى عقد اجتماع على أعلى مستوى فى المناطق المحررة فى بداية نوفمبر (١٩٩٤) لاستعراض الموقف، ورسم استراتيجية شاملة للنضال من أجل اقتلاع نظام الجبهة الفاشى، ووضع الأساس للسودان الجديد». ومع تلك الرسالة أرفق قرنق مقترحات بجدول أعمال للاجتماع، ومذكرة تفسيرية تشرح الأسباب التى حملته على اقتراح تلك الأجندة. أضاف أيضاً بأنه إن تعذر عقد الاجتماع داخل السودان فى الأراضى المحررة، رغم استعداد الحركة لضمان سلامة المشاركين، فإن الحركة لا تمانع فى المشاركة فى هذا الاجتماع على أساس جدول الأعمال المقترح، فى أى مكان فى أفريقيا.

طُرحت هرارى يومذاك كمكان مناسب لعقد الاجتماع لما لحزبها الحاكم من علاقة وثيقة بالحركة. فزمبابوى هى البلد الأفريقى الوحيد الذى قَبِل أن يكون للحركة وجود علنى فيه، ودار يرفرف عليها علمها، فى حين ظلت الدول المجاورة الأخرى تتيح للحركة مساحة للتحرك الدبلوماسى والسياسى وفى مجال الشئون الإنسانية. ولربما تساءل البعض: لماذا لم يتم الاجتماع فى القاهرة التى فتحت أبوابها لكل قيادات التجمع؟ القاهرة، فيما نعتقد، لم تكن على استعداد لاستضافة مؤتمر للتجمع تتضمن أهدافه الإطاحة بالنظام، رغم كرهها لذلك النظام يومذاك. وبحلول نوفمبر ١٩٩٤ رحبت كل الأحزاب بمبادرة الحركة، فى حين اختلفت الآراء حول عقد الاجتماع فى المناطق المحررة. فالذين قبلوا (حزب الأمة، الحزب الشيوعى) رأوا فى عقده داخل السودان عملاً إيجابياً، والذين رفضوا (الاتحادى الديموقراطى) قالوا أن الوقت غير ملائم (ده مش وكته). وفى حسباننا، لو انعقد المؤتمر فى الزمان والمكان المقترحين، لأعان ذلك كثيراً فى تبديل الرؤى والاتجاهات بشكل جذرى؛ وكان، بالتأكيد، سيعزز من موقف أنصار السودان الجديد فى صفوف الحركة، ويزيل عدم الثقة فى أحزاب الشمال، والذى

كان ما زال طاغياً على دعاة الانفصال فى الجنوب. ولربما ساعد الاجتماع أيضاً فى خلق نواة للتجمع فى المناطق المحررة، الأمر الذى كان سيوفر له حرية أكبر للحركة والعمل. ومن الجلى، أن السبب الرئيس الذى منع بعض أعضاء التجمع من اللقاء فى المناطق المحررة فى الجنوب، هو الخشية من استثارة الجيش، مما يعنى أن بعض فصائل التجمع، حتى تلك اللحظة، لم تكن تدرك مدلول توازنات القوى الجديدة. فالجيش الذى كانوا يحذرون إغضابه هو نفس الجيش الذى أسقط النظام الديموقراطى، أو أُسقط باسمه، كما كان هو القوة الفاعلة التى تتصدى للجيش الشعبى (الحليف الجديد للأحزاب) دفاعاً عن النظام الذى اغتصب السلطة من تلك الأحزاب. وليس من العسير على المرء، فى ضوء هذه التصنيفات، أن يقرر من هو العدو ومن هو الصديق. يزيد الأمر بلبالاً أن الفصيل الوحيد فى التجمع الذى اجترأ على زيارة المناطق المحررة للقاء القيادة العليا للجيش الشعبى فى ذلك الوقت، كان هو القيادة الشرعية للجيش.[٨] الهدف من اللقاء كان هو وضع إستراتيجية مشتركة مع الجيش الشعبى لمجابهة النظام، والسعى لتنوير الجيش فى محاور القتال حول طبيعة نظام الأقلية الحاكم، وإغرائه بالعصيان.

أيا كان الحال، لم يقيض لذلك الاجتماع أن يتم إلا بعد ثمانية أشهر فى إريتريا بعد أن فتح ذلك القطر أبوابه للتجمع، كما لم يتم اجتماع هرارى نسبة لعجز التجمع عن توفير تكاليف سفر أعضائه. وإزاء ذلك الموقف طلب منا قائد الحركة الاتصال بإحدى الجهات المانحة للتعاون مع حكومة زمبابوى فى إنجاح المؤتمر، على أن تقوم الحكومة باستضافة المؤتمر، وتقوم الجهة المانحة بالتكفل بسفر المؤتمرين وطبع وثائق المؤتمر. وكان أول اتصال لنا مع رئيسة وزراء النرويج، قرو هارلم برنتلاند التى رحبت بالفكرة وكلفت وزير خارجيتها، يوهان هولست (مهندس اتفاق أوسلو حول فلسطين) بمتابعة الأمر. وكان واضحاً من الرسائل المتبادلة مع هولست أن النرويجيين كغيرهم من الأوروبيين، لم يكونوا ينظرون إلى الحرب فى السودان إلا باعتبارها صراعاً بين الجنوب والشمال، كما كانت تؤرقهم الصراعات التى نشبت داخل الحركة (انشقاق مشار وصحبه)، ولهذا لم يفهموا مغزى اجتماع تدعو له الحركة، ولا يكون موضوع ذلك الصراع جزءاً من أجندته.

حسم الأمر باحتضان أسمرا للتجمع، حيث إنعقد أول اجتماع للتنظيم المعارض بعد ثمانية أشهر من دعوة الحركة، ولم ينعقد ذلك الاجتماع إلا بعد حدثين هامين كاد الأول منهما أن يزلزل أركان التجمع. ففى نهاية عام ١٩٩٤ اجتمع فى أسمرا، كل من حزب الأمة، والحزب الاتحادى الديموقراطى، وتحالف قوى السودان الذى نشأ حديثاً[٩] بالإضافة إلى الحركة. الأحزاب الأخرى التى لم تُدعَ إلى ذلك اللقاء حسبت اللقاء تحالفاً جديداً داخل التحالف الأوسع (التجمع) استبعدوا منه، على أن حقيقة الأمر غير هذا. قررت إريتريا، بعد أن ضاقت ذرعاً بدعم الجبهة لمنظمة الجهاد الإسلامى الإريترية، دعوة اللاعبين الرئيسيين فى المعارضة السودانية للاجتماع فى أسمرا للاتفاق على إستراتيجية موحدة للعمل السودانى المعارض، وقررت أن تلقى بكل ثقلها وراء المعارضة السودانية.

ونذكر القارئ أن إريتريا وأثيوبيا وجهتا إنذاراً لنظام الجبهة الذى ظلتا تؤازرانه بالكف عن التوغل فى شئونهما الداخلية. وعلى أى، أطلقت الأحزاب التى لم تشارك فى ذلك اللقاء اسم المثلث الذهبى، على الأحزاب الثلاثة الرئيسية (الأمة، الاتحادى الديموقراطى، الحركة) ولكن أدهشها وجود التحالف، حديث التأسيس وسط تلك المجموعة. أوهل كانت مخاوف من لم يُدعَ لذلك الاجتماع مشروعة، أم هى غيرة سياسية؟ لا ندرى، وربما يُغلِّب من الافتراض الثانى أن قوات التحالف أصبحت، فى نظر البعض، هى الابن المفضل للدولة المضيفة. نرجح أيضاً أن العسكريين فى ذلك الفصيل الجديد (التحالف) خلقوا انطباعاً لدى الإريتريين بأن الضباط الوطنيين فى الجيش كانوا على أهبة الاستعداد للأنقضاض على النظام الذى استلب الحكم زوراً باسمهم، طالما توفر لهم الغطاء السياسى، وأن قيادات التحالف العسكرية على صلة وثيقة بجموع الضباط تلك. من جهة أخرى كان المدنيون المهنيون فى قوات التحالف يتوقون إلى أكتوبر جديد، بعد أن وجدوا فى عبد العزيز خالد ما ظنوه معادلاً شمالياً لجون قرنق.

الحدث الثانى، هو الاتفاق بين أحزاب التجمع على صيغة لحسم النزاع حول الدين والسياسة. وفيما نذكر، حسمت قضية الشريعة (قوانين سبتمبر) من قبل فى اجتماعى كوكادام (١٩٨٦)، وأديس أبابا (١٩٨٨)، على أن يترك أمر البت فى القضية الرئيسية:

الدين والدولة للمؤتمر الدستورى. وكان من رأى الحركة أن أى طرف لا يملك أن يفرض واقعاً على الآخرين دون احتكام للإرادة الشعبية لأن قوانين سبتمبر، وقوانين الجبهة المنسوبة للإسلام، لم تصدر بإرادة شعبية، خاصة وإعلان الشريعة كقانون للسودان جاء فى المرتين من أنظمة تفتقد الشرعية الشعبية (نميرى ١٩٨٣ والبشير ١٩٨٩). والغريب أن الأول منهما لم يستهد حتى برأى برلمانه وحزبه السياسى فى تطبيق تلك القوانين، فى حين كان البشير، على الأقل، يمثل تياراً سياسياً ظل يرفع شعار الدولة الإسلامية منذ زمان.

أياً كان الحال، خلقت دولة البشير "الإسلامية واقعاً لم يمكن للحركة تجاهله، ولهذا استمسكت بدعوتها للعلمانية. ذلك الشعار رفضه الحزبان التقليديان فى اجتماع التجمع بلندن، رغم محاولات الحركة الجادة فى تفسير ما تعنيه بالعلمانية، مما حمل مندوب الحركة فى الاجتماع، ستيفن مادوت، على أن يبلغ زملاءه بأن ليس من الضرورى أن يظل السودان موحداً، بل يمكن له أن يضم جزءين يتعاونان فى سلام، ويتمتع كل منهما بحقه فى نظام الحكم الذى يريد، طالما اعتقدت بعض الأحزاب الشمالية أن السياسة لا ينبغى أن تفصل عن الدين. ومن المذهل، أن الحزبين رفضا من قبل محاولة سابقة للتوفيق بين وجهتى النظر، كان الكاتب، مع قانونيين آخرين، قد توصلوا إليها.(١٠) مضى عامان على ذلك الاقتراح، والأحزاب المعترضة تصر على موقفها حول الدين والسياسة إلى أن التقت فى نيروبى (١٧ نيسان/أبريل١٩٩٣) لإعادة دراسة القضية. وللمرة الأولى التقى زعيم الحركة بكل قيادات التجمع فى ذلك الاجتماع ليبلغهم بأن الذى تسعى له الحركة هو قيام سودان موحد وديمقراطى وعلمانى. أضاف أن الوحدة التى تدعو لها الحركة هى وحدة لها سماتها التى يجب أن تتفق عليها كل الأطراف، وليست وحدة بدون تكلفة، أو كتلك التى عرفها السودان فى الماضى. وفى ختام لقائه، دعا الاجتماع إلى مناقشة قضية الدين والدولة بالشكل الذى يأخذ فى الاعتبار مخاوف وهواجس كل الأطراف. وبعد مداولات مضنية اتفقت كل الأحزاب على قرار بعنوان الدين والسياسة فى السودان تضمن المبادئ الأساسية التى رفضت فى أديس أبابا. وفيما يلى نص الاتفاق.

الدين والسياسة فى السودان:

ـ اعترافاً بأن العلاقة بين الدين والسياسة تؤثر مباشرة على عملية بناء الأمة السودانية،

ـ وإدراكاً لحقيقة التعدد الدينى والثقافى والقومى فى السودان،

ـ واعترافاً بدور الأديان السماوية وكريم المعتقدات كمصادر للقيم الروحية والأخلاقية التى تؤسس التسامح والأخوة والتعايش السلمى والعدل،

ـ وإدراكاً لفظاعة انتهاكات نظام الجبهة الإسلامية لحقوق الإنسان والإبادة الجماعية والتطهير العرقى باستغلالها للدين وباسم الجهاد زوراً،

ـ وتصميماً لإقامة سلام عادل ودائم ووحدة وطنية مؤسسة على العدل والإرادة الحرة لشعب السودان،

ـ والتزاماً بمبدأ عدم استغلال الدين فى السياسة،

يقر التجمع الوطنى الديمقراطى التدابير الدستورية الآتية:

١ ـ كل المبادئ والمعايير المعنية بحقوق الإنسان والمضمنة فى المواثيق والعهود الإقليمية والدولية لحقوق الإنسان تشكل جزءاً لا يتجزأ من دستور السودان، وأى قانون أو مرسوم أو قرار أو إجراء مخالف لذلك يعتبر باطلاً وغير دستورى.

٢ ـ يكفل القانون المساواة الكاملة بين المواطنين تأسيساً على حق المواطنة واحترام المعتقدات والتقاليد وعدم التمييز بين المواطنين بسبب الدين أو العرق أو الجنس أو الثقافة، ويبطل أى قانون يصدر مخالفاً لذلك ويعتبر غير دستورى.

٣ ـ لا يجوز لأى حزب سياسى أن يؤسس على أساس دينى.

٤ ـ تعترف الدولة وتحترم تعدد الأديان وكريم المعتقدات، وتلزم نفسها بالعمل على تحقيق التعايش والتفاعل السلمى والمساواة والتسامح بين الأديان وكريم المعتقدات، وتسمح بحرية الدعوة السلمية للأديان، وتمنع الإكراه أو أى فعل أو إجراء يحرض على إثارة النعرات الدينية أو الكراهية العنصرية فى أى مكان أو منبر أو موقع فى السودان.

٥ ـ يلتزم التجمع الوطنى الديمقراطى بصيانة كرامة المرأة السودانية ويؤكد على دورها فى الحركة الوطنية السودانية، ويعترف لها بكل الحقوق والواجبات المضمنة فى المواثيق والعهود الدولية.

٦ ـ تؤسس البرامج الإعلامية والتعليمية والثقافية القومية على الالتزام بمواثيق وعهود حقوق الإنسان الإقليمية والدولية.

أشرع ذلك الاتفاق الباب واسعاً للعبور إلى اتفاقيات ثنائية بين الحركة والأحزاب الشمالية؛ فعلى سبيل المثال، وقع حزب الأمة فى ١٢ ديسمبر من نفس العام، اتفاقاً مع الحركة في شقدم (شرق الاستوائية) جدد فيه التزامه بإعلان نيروبى حول الدين والسياسة، واعترف فيه رسمياً بحق الجنوب فى ممارسة حق تقرير المصير حتى وإن أفضى ذلك للانفصال. كما أعلن نبذ القوة كوسيلة لفرض الوحدة فى حالة ما إذا اختار الجنوب طواعية الانفصال.[١١] ولعل مشاركة حزب الأمة، عبر اثنين من أكبر قادته، فى اجتماع فى الأراضى المحررة، كان يعدل فى أهميته ما انتهى إليه الاجتماع من قرار، إذ كسر قائدا حزب الأمة حاجزاً نفسياً دفعا ثمنه. فبعد اتفاق شقدم ساءت معاملة النظام لصادق المهدى فى الخرطوم، وصودرت ممتلكات عمر نور الدايم، الأمين العام لحزب الأمة. وكان من الواضح للعيان أن المغزى الرمزى للاجتماع استثار حكومة الجبهة أكثر من الاتفاق نفسه.

اتفاقا نيروبى وشقدم كان لهما دور هام فى تذويب الاختلافات الرئيسية، مما مهد الطريق لصدور قرارات أسمرا فى يونيو/حزيران ١٩٩٥. ولكن وراء الكواليس فى شقدم دارت معارك خلفية كادت أن تعصف بوحدة الحركة. فقد رأى ممثلو النوبة والأنقسنا أن فى قبول حق تقرير المصير للجنوب، فى الوقت الذى صمت فيه الطرفان المتعارضان عن مصير سكان جبال النوبة وجنوب النيل الأزرق، إهداراً لنضال شعبى المنطقتين كتفاً إلى كتف مع الحركة. زاد من الشكوك رفض حزب الأمة مناقشة موضوع الجبال أصلاً، مما دفع قائد النوبة، الراحل يوسف كوه، للتوصل إلى اتفاق حول تقرير المصير للنوبة مع الحزب الاتحادى الديمقراطى بعد ستة أشهر من لقاء شقدم.[١٢] ذلك الاتفاق أُسِسَ على اتفاقية الميرغنى _ قرنق فى ١٩٨٨ (وهو ما كان حزب الأمة يأمل فى أن يطويه النسيان)، وعلى إعلان نيروبى حول الدين

والسياسة. كما أكد الطرفان عزمهما على العمل من أجل وحدة السودان على أساس المبادئ الواردة فى الوثيقتين؛ على أن يبيح الإخفاق فى تنفيذهما للطرف المتضرر ممارسة حق تقرير المصير. ومن البدهى أن يثير الاتفاق ثائرة مصر التى ما فتئت تعبر عن مخاوفها من أن تقرير المصير ما هو إلا مُسمى مرحلى للانفصال.

إزاء كل هذه التطورات، كان من المقدر لاجتماع أسمرا حول القضايا المصيرية أن ينطلق من مركز قوى ثابت، ولكن المنطق نادراً ما يحكم الأمور فى السودان. فمنذ البداية برزت الخلافات حول هياكل التجمع العليا: من سيستولى على ماذا؟ بالطبع، كان الخلاف بين الحزبين الشماليين الكبيرين، فى حين آثر الآخرون التفرج. للخروج من المأزق اقترح أحد الأعضاء أن يتحول الاجتماع إلى مؤتمر تشاورى حول المذكرة التى وجهها قرنق قبل ثمانية أشهر للتجمع بهدف تفعيل أدائه، كما تقرر أن يفتتح الميرغنى المؤتمر، على أن يتولى قرنق الرئاسة من بعد لطرح ورقته. الذى كاد أن يُغيِّب زعيم الحركة عن رشده فى أول لقاء له مع قيادات المعارضة مجتمعة، هو مذاهل ومشاغل لا شأن لها بالقضايا الجوهرية، تدور كلها حول الشخصيات. توجه لنا بسؤال لم نتوقعه: «لقد دفنت خلافاتى، فما الذى يمنعهم من أن يفعلوا ذلك (I have buried my differences, why shouldnt they?)». قلنا: «هؤلاء هم ملوك البوربون»، وأردفنا بعربى جوبا: «ياهو دَى». وكان قرنق قد أصدر توجيهاً صارماً لأعضاء الوفد المرافق له أن لا يكونوا جزءاً من تلك الصراعات الجانبية، وربما كان حاضراً فى ذهنه النزاع الذى حدث فى اجتماع أديس أبابا فى ١٩٩١ حول اقتسام لحم جاموس البحر قبل الإجهاز عليه. الأمران اللذان كانا يهجسان فى عقله هما: كيف يقتلع النظام؟ وما هى ماهية السودان الجديد الذى نتوق إليه؟ ولربما كان أيضاً فى حيرة من أمره بين أُناس يفكرون فى عبور الجسر قبل الوصول إليه (crossing the bridge before reaching it)، وآخرين يفكرون فى الاحتيال على الجسر (double crossing it) قبل وصولهم إليه أيضاً.

بؤرة الخلاف الشخصى فى أسمرا كانت هى سلطة رئيس التجمع؛ فإن ظل الميرغنى رئيساً، فإن حزب الأمة يريد لتلك الرئاسة أن تكون شرفية، بينما تبقى السلطة التنفيذية فى يد الأمين العام الذى سيتم اختياره من حزب الأمة. هذا النوع من التفكير ظل صفة ملازمة

للسياسة الحزبية فى السودان، وهو تفكير يغفل تماماً أن فى السودان قوى سياسية أخرى لها مطامح مشروعة أيضاً فى احتلال المواقع القيادية فى الحكم أو المعارضة. ومن أجل إرضاء الحركة، أو بالحرى للحد من سلطات الرئيس، اقترح حزب الأمة تناوب الرئاسة بين الميرغنى وقرنق. ذلك الاقتراح رفضه زعيم الحركة تو عرضه قائلاً: نحن هنا أولاً لنحدد سياسات ونرسل إشارات. ثانياً لا يحق لأى واحد منا أن يتولى منصباً لا يستطيع التفرغ لأدائه، وأنا لا أملك الوقت لأداء ذلك العمل. وحول الإشارات قال قرنق إننا سنُعَرِّض الميرغنى لمزايدات هو فى غنى عنها، إذ ستقول الخرطوم: انظروا إلى زعيمكم الدينى، ذهب لاسمرا ليسلم أمر قياد المسلمين للكفار. فى ذات اللحظة رفض اقتراحاً (جاء من الميرغنى هذه المرة) بأن يكون نائباً للرئيس لأن قبوله ذلك العرض، على حد قوله، سيرسل أيضاً رسالة خاطئة للجنوب. سيقول الجنوبيون، رغم كل نضال الحركة الشعبية فى التجمع ودورها الحاسم فى المعارضة، لم يجد الشماليون لقائدها فى المؤسسات التى يسيطر عليها الشماليون غير مركز من الدرجة الثانية، كما ظل الحال دوماً منذ الاستقلال. لهذا السبب اقترح قائد الحركة أن تكون للتجمع قيادة جماعية تضم رؤساء كل الفصائل بلا استثناء، على أن يكون الميرغنى رئيساً للمجموعة كمُقدم بين أكفاء. (Primus inter pares) ذلك الاقتراح كان له مزاياه، كما كانت له أيضاً نتائج مدمرة لسير العمل. من مزايا الاقتراح ضمان إجماع القوى السياسية كلها على كبريات الأمور، خاصة والتجمع عازم على إعادة صياغة الحياة السياسية. بيد أن مفهوم الإجماع هذا أصبح طاغياً على كل شيء، بما فى ذلك القضايا التفصيلية، بل الإجرائية مثل تكوين الوفود، واللجان الفرعية، والجماعات التى تقابل هذا الزائر أو ذاك. هذه القيادة كثيفة العمالة (labour intensive) أقعدت التجمع كثيراً فى المجال العملى.

وعلى كل، أصبحت تلك هى الصيغة المرتضاة من جميع الفصائل، وبعدها فقط انصرف التجمع لعقد أول مؤتمر حضره جميع أطرافه لمناقشة القضايا الحقيقية. ولدهشة أعدى أعدائه، توصل التجمع بعد أسبوعين من المناقشات المطولة إلى اتفاق حول العديد من القضايا الرئيسية مثل نظام الحكم، الدين والسياسة، الأمن والترتيبات العسكرية خلال الفترة الانتقالية، الاقتصاد، وحق تقرير المصير والوحدة الطوعية، علاقات السودان

الخارجية فى المستقبل، ثم تكوين الهيكل التنظيمى للتجمع. وفى الثالث والعشرين من يونيو/حزيران وقعت الحركة على ميثاق التجمع الجديد، والذى أخذ فى الاعتبار ملاحظاتها حول أسباب الصراع فى السودان ووسائل علاجها.

الخطوة الأولى نحو سودان جديد

لأشكال الحوار المختلفة، من المفاوضات المباشرة، والمفاوضات عبر الوسطاء، إلى اتفاقيات السلام، تأريخ طويل، ومشرف فى بعض الأحيان. إلا أنها جميعاً لم تقض على بؤر التوتر فى صراع السودان المزمن. أو هل هناك من متنفس سلمى للعداوة والحقد اللذين ابتُلى بهما السودان على مدار أكثر من أربعة عقود؟ لماذا عجزنا عن التوصل إلى تسوية سلمية منذ مؤتمر جوبا فى ١٩٤٧ إلى وقتنا الحاضر؟ لئن فشل استعراضنا التاريخى للأحداث فى الفصول السابقة فى تقديم إجابة شافية على هذا السؤال، فربما أدى بنا استعراض جهود الوساطة الخارجية منذ سقوط اتفاق أديس أبابا إلى إجابة. ولكن، بينما كانت عمليات الوساطة والتفاوض فى الماضى تهدف إلى تحقيق تسوية بين السلطة فى الخرطوم، والمتمردين عليها فى الجنوب، فإن التوفيق بين الحركة وحلفائها الجدد (خصوم الأمس)، أمر مختلف. يضاعف من التعقيد أن الحركة لم تتحد مع حلفائها الجدد للإطاحة بنظام الجبهة فحسب، وإنما أيضاً للاتفاق على نظام سياسى بديل عنه، وأكثر قدرة على معالجة الأزمة من جذورها.

بعد سقوط حكومة صادق المهدى تحولت المؤسسة السياسية الشمالية تلقائياً إلى وضع "المعارضة، وتلك هى الدوامة المرهقة لتعاور السلطة بين المدنيين والعسكريين فى سودان ما بعد الاستقلال. وحسب العادة، اتفقت الأحزاب "التقليدية و الحديثة على تشكيل تحالف ديموقراطى معارض بهدف إثارة الشعب لإسقاط حكومة الجبهة من خلال العمل الجماهيرى (الانتفاضة)، ومساندة العسكر، إما بدعم خفى كما حدث فى عام ١٩٦٤ ضد عبود، أو عمل جهير كما وقع عام ١٩٨٥ ضد نميرى. ولكن فى منتصف التسعينيات أدرك التجمع أن نظام الجبهة وحش مختلف، فهو نظام شمولى لم ير السودان له مثيلاً من قبل. كان البشير، كعسكرى، يدرك تمام الإدراك من أين يأتى الخطر، وبالتالى عمد منذ البداية

إلى إضعاف الجيش المحترف، وإنشاء جيش آخر مواز له. من جانب آخر، ذهب الترابى كما لم يذهب أى حاكم سودانى سبقه (ربما باستثناء الخليفة عبد الله) إلى إضفاء صبغة إلهية على كل قراراته الدنيوية حتى ما كان منها بالغ السخف، وتبعاً لذلك أُضحت معارضة النظام تجديفاً، إن لم تكن كفراً بواحاً. الجبهة أيضاً ليست كياناً سياسياً مصنوعاً مثل الاتحاد الاشتراكى السودانى، بل هى منظمة ذات قاعدة شعبية مهما كان صغرها (مقارنة بالأحزاب التقليدية)، وتتمتع بقدرات فائقة على التعبئة والتنظيم. فعلى مدار العقود الثلاثة الماضية قام الترابى بإعداد الكوادر الجبهوية الشابة فى أُحسن مراكز التعليم والتدريب الغربية، مما وفر لهم كفاءة عالية فى تعاطى وسائل التحليل والتشغيل الحديثة، وفى فنون العلاقات العامة. ولعل نجاح الجبهة فى هذا المضمار، رغم ما توصف به أفكارها من ظلامية، قد ولَّد غيرة حادة عليها من جانب الأحزاب الشمالية الأخرى، بما فى ذلك من ينتمون للقوى الحديثة. فوق هذا وذاك، أصبحت الجبهة القومية الإسلامية، بفضل الترابى، رأس جسر للإسلام الدولى الراديكالى، وبهذه الصفة حظيت بدعم ملحوظ. انطلاقاً من كل هذه الأسباب، حذرت الحركة الشعبية حلفاءها من التعامل التقليدى مع نظام الجبهة، مؤكدة أن لا مفر من النضال المسلح ضد ذلك النظام. تلك المحاذير التى ربما قامت على افتراضات تقبل الدحض، أكدها النظام عندما استفز معارضيه الشماليين لحمل السلاح إذا ما أرادوا استعادة السلطة.

تلك هى الظروف التى دفعت المعارضة لحمل السلاح ضد النظام، دون أن تُسقط من الحساب احتمال حل سلمى للصراع فى السودان على أساس أجندة أسمرا، وإعادة رسم الخريطة السياسية للبلاد عبر مؤتمر قومى دستورى. وهكذا ذهب التجمع إلى تطويق النظام عبر وسيلتين متضادتين هما الكفاح المسلح، والتسوية السلمية. وكما هو معروف، عَسُر الخيار الثانى بسبب عزم النظام على البقاء فى الحكم أبد الآباد، كما كشفت عن ذلك فعاله قبل أقواله. فخلال عقد التسعينيات كله انهمك النظام فى إعادة تشكيل السودان ثقافياً، وسياسياً، واجتماعياً، ومؤسسياً. هذا ما قاد إلى استنتاج قابل للتصديق هو أن لا سلام فى السودان قبل إزالة كل البناء الذى أقامه النظام فى المجال العام، والاستنتاج، بطبيعته، يجعل

من التفاوض السلمى عملية طويلة ومضنية، إن لم تكن مستحيلة. تأكدت مراوغة الجبهة أيضاً من الطريقة اللولبية التى اتسمت بها المفاوضات بين الحركة الشعبية والجبهة فى مختلف المنتديات والمنابر، ففى تلك المفاوضات كان النظام يراوغ كما يراوغ الثعلب، لا هروباً من السلام، وإنما لوهمه فى تحقيق سلام يبقى على خطته الأيديولوجية، ويؤكد هيمنته على الهيكل السياسى السودانى. ذلك سلام لن يتحقق إلا عن طريق غزو إسبارطى، لا من خلال المفاوضات بين شريكين متكافئين.

وأياً كانت الوسيلة التى سيتحقق بها التغيير، كان من أهم إنجازات أسمرا شيئان: الأول هو تضييق الفجوة الفكرية بين رؤى فصائل التجمع حول سودان المستقبل مما يمكن أن يؤهلها لأن تكون بديلاً مقنعاً لنظام الحكم فى الخرطوم. والثانى اكتساب التجمع عقب اتفاق أسمرا لقدر كبير من المصداقية كقوة معارضة، خاصة بعد إفلاحه فى توحيد كل الجماعات السياسية والعسكرية المعارضة تحت مظلة واحدة، والتزامها جميعاً بالعمل على تحقيق السلام العادل، والوحدة الطوعية، والتعددية الحزبية المعافاة من كل شوائب الماضى. ورغم كل الزوابع المفتعلة، والقرارات المرتبكة، لم يبق للتجمع فى بدايات القرن غير مقررات أسمرا التى أخرست، على الأقل على المستوى الفكرى، كل المتشككين. فللمرة الأولى منذ الاستقلال اتفقت الطبقة الحاكمة على قواعد للوحدة لو تواصى عليها السياسيون عند الاستقلال لما اندلعت الحرب، ولو فطنوا إليها فى الفترة التى تلت نظام عبود، لما تعقدت الأمور للحد الذى أصبحت فيه الشكوك هى الثابت الوحيد فى معادلات السياسة السودانية. فقرارات أسمرا، فى حقيقتها، هى انكسار لكل مفاهيم الماضى حول الوحدة والهوية السودانية.

هذا التوحد لم يتحقق بالسهولة التى كان يترجاها المرء، فأولاً كان هناك الصراع الذى أومأنا إليه بين أمين عام التجمع ورئيسه، وقد تلبث الأمين العام عند تغاضبه ومعاسرته حتى بعد أن ترك التجمع. ففى حديث له لإحدى الصحف الخليجية قال: إن الميرغنى غير قادر على فهم المتغيرات الجارية، وأضاف قائلاً للصحفى الذى كان يحاوره، دون تدبر أو مبالاة: «يجب أن تدرك أننى أنشأت التجمع. وقبل خروج صادق كنت أنا القوة المحركة

له، .[١٣] هذا المستوى من الجرأة والادعاء المشكوك فى خبره، يلخص واحداً من أهم الأدواء العضوية التى عانى منها التجمع. حزب واحد يرى أن كل القوى السياسية الأخرى أذيال ملحقة به، ورجل واحد يضع كل السودان فى خانة الصفر. هذا أمر مؤسف، رغم ما لا ينكره الجميع للأمين العام من كد فى سبيل التجمع، وما لحزبه من وزن شعبى.

تنسيق المناشط العسكرية فى الجبهة الشرقية كان أيضاً مكان جدال ومشاكسة، ففى البدء شكل التجمع قيادة عسكرية مشتركة برئاسة قرنق لضمان الانسجام والتنسيق بين أوجه النضال المسلح فى الشمال والجنوب، ولتوزيع المهام على قوات الفصائل المختلفة. تلك القوات ضمت عند إنشائها، فرقاً من حزب الأمة، الجيش الشعبى (لواء السودان)، الاتحادى الديموقراطى (قوات الفتح)، البجة، قوات التحالف، القيادة الشرعية، ثم انضم لهم من بعد التحالف الفيدرالى، والحزب الشيوعى بقوة رمزية. رغم هذا آثرت قوات التحالف حتى عام ١٩٩٨ العمل بمفردها، وربما كان ذلك لتقدير قادتها بأن النصر قد بات على الأبواب، وأنهم الأقرب من الآخرين للانقضاض على الخرطوم. أو ربما لاعتقادهم بأنهم أكثر قدرة على تدبير انقلاب داخلى ينحاز فيه الجيش إلى جانب الشعب كما حدث من قبل. وبصرف النظر عن سوء التقدير، فإن ذلك الموقف يوحى بأن التجمع المظلى، كان فى نظر بعض أعضائه، مظلة تُفرد للاحتماء تحتها فى الأيام العاصفة، وتطوى متى ما عَنَ لهم ذلك. ذلك التوجه نحو العمل الجماعى بدا لبعض الأطراف الأخرى فى التجمع، وكأن هناك من يرغب فى تدمير نظام الجبهة من خلال تجمع موحد ليستبدله بصنف آخر من العسكر. وفى مرحلة لاحقة نبذ الحزب الاتحادى الديموقراطى قوات الفتح ونسبه لتنظيم جديد (القوى الثورية الديمقراطية) ولعل رغبة قيادة ذلك الحزب فى أن تنفى عن نفسها وصمة العمل العسكرى هى التى قادت إلى ذلك الانشطار الأميبى، علماً بأن ليس فى النضال المسلح وصم أو عار. فالعمل العسكرى، منذ إنشاء التجمع، كان خياراً شرعياً متاحاً له. ومن المفارق أن يقع ذلك، والنظام فى أشد الحالات ضعفاً، كما أن الأحزاب الشمالية فى أكثرها حرجاً. فالامتحان العسير الذى كانت تتعرض له تلك الأحزاب فى ذيول اتفاق ماشاكوس بين النظام والحركة هو إثبات وجودها فى فضاء السودان السياسى، الأمر الذى ظل النظام

ينكره طوال مفاوضات ماشاكوس. هذا هو الإطار الذى يجب أن يضع فيه تحرير قوات التجمع لمنطقتى همشكوريب ورساى فى أبريل ٢٠٠٢ والتى أنكر رئيسه العلم بها كما أدانها نائب رئيس الحزب الاتحادى الديمقراطى، أحمد الميرغنى. أمر نائب رئيس الحزب لم يعد يعنى أحداً بعد أن أصبح واحداً من الكراسى المذهبة التى يستعرضها النظام فى كل محفل لإيهام الناس أنه اخترق صفوف المعارضة، ولكن تبرؤ رئيس التجمع، القائد العام لقوات التجمع كان مصدر إحباط لمجاهديه المرابطين فى الثغور.

ساق بعض المعلقين المتشائمين أولاً حجة مفادها أن مشكلة التجمع المستعصية ستكون هى الأحزاب الشمالية التقليدية لأنها أحزاب ترتكز على أساس دينى، وذات جذور عميقة فى الإسلام الشعبى. وتساءلوا عن مدى التزامها بإلغاء قوانين الشريعة التى تبنتها الجبهة، خاصة وقد ترددت تلك الأحزاب فى إلغائها عندما أتيحت لها الفرصة للقيام بذلك. ثم ما هى الضمانات هذه المرة فى أن التزامها بفصل الدين عن السياسة سيكون التزاماً صادقاً؟ ثانياً: قالوا أن كل الأحزاب لا تتمتع بالديموقراطية الداخلية وأنها ظلت رهناً لقيادة نفس الأشخاص لعدة عقود دون أن تخضع هذه القيادات لمحاسبة من قواعدها، فكيف، إذن، يمكن لحزب غير ديمقراطى أن يصبح جزءاً من عملية ديمقراطية؟ وما هو الضمان بأن يلتزم زعيم لا يخضع للمحاسبة بالاتفاقيات التى أبرمها حزبه؟ ثالثاً: قالوا هل يمكن للحزبين الكبيرين (الحزب الاتحادى الديمقراطى وحزب الأمة) بعد أن فشلا فى الماضى فى مواجهة أزمات السودان السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأسهما، بذلك، فى تسعير نيران الحرب فى السودان، التخلى عن ممارساتهما التى دامت أربعين عاماً وسلوك نهج ديموقراطى جديد[١٤]؟ تلك أسئلة مشروعة، سنعود للإجابة عنها، بعد استعراض القضايا المحورية التى توافق عليها المؤتمرون فى أسمرا.

١ـ نظام الحكم (System of Rule)

خلال فترة الصراع الطويل فى السودان، كان موضوع نظام الحكم هو عظمة النزاع بين السياسيين الشماليين والجنوبيين، بل لربما كاد أن يصبح جوهر الخلاف. فحين ظلت حكومات الخرطوم منذ الاستقلال تتبنى نمطاً للحكم مفرطاً فى مركزيته، كانت الجماعات

السياسية فى المناطق المهمشة (البجة، والنوبة، والفور)، إلى جانب الجنوب، تدعو لنظام لامركزى للحكم يضمن لهم الإدارة الداخلية لمناطقهم. البرلمانات المتعاقبة التى كانت تسيطر عليها الأحزاب الشمالية، فشلت جميعها فى استيعاب مدى تعقيد الموقف فى السودان، بل وفى إدراك ما فى اللامركزية من خير للإدارة الحسنة لقطر شاسع كالسودان، كما فشلت فى قراءة المؤشرات السياسية التى تجلت فى توحد الجماعات المهمشة مع الجنوبيين فى البرلمان (كما حدث فى ١٩٦٨). وكان التعبير السائد فى وصف هذه الجماعات السياسية ذات المطالب المحددة (لا مركزية الحكم) هو الحركات العنصرية كما سلف الذكر. وباستثناء حالات قليلة، كانت هذه أيضاً هى رؤية قطاعات عريضة من الصفوة بما فى ذلك بعض الحداثيين. ولا ريب فى أن الحكام فى الخرطوم قد رأوا فى مسالمة الجماعات المهمشة فى الشمال الجغرافى، وعدم لجوئها للعنف كما فعل الجنوب، نوعاً من الاستخذاء، ففى وجهة نظر الأحزاب لم تكن تلك المناطق تمثل إلا احتياطياً بشرياً سهل الانقياد، يحصلون منه على التأييد خلال الانتخابات البرلمانية، ثم يغفلون أمره إلى حين إعلان انتخابات جديدة. كل تلك الجماعات (النوبه، البجه، الفونج، الفور) اضطرت فى النهاية إلى حمل السلاح، وكان فى مقدور ساسة الخرطوم الذين ظنوا، فيما يبدو، أنهم فوق البشر (supermen) أن يوفروا على السودان الكثير من الدم والشقاء والعناء لو وعوا كلمات جى.ب.شو المأثورة: احترس من الرجل الذى لا يرد لك ضرباتك فهو لن يسامحك كما لن يدعك تسامح نفسك.[١٥]

لم تكن الأحزاب الشمالية، أو هكذا نفترض، خالية الذهن عن المزايا السياسية، والكفاءة الإدارية، للنظام اللامركزى فى بلد بمثل حجم السودان الجغرافى، وتباينه الديموغرافى، وتنوعه العرقى. وبغض النظر عن الدعوات التى أطلقها الجنوبيون لقيام نظام فيدرالى فقد دعا الحزب الجمهورى، كما سبقت الإشارة، لنظام فيدرالى للحكم،[١٦] كما دعا الحزب الشيوعى السودانى، تحت رداء الجبهة المعادية للاستعمار، قبل الجمهوريين إلى حكم ذاتى إقليمى للجنوب، وإن لم يكن قد تطرق للمناطق المهمشة الأخرى.[١٧] وكما أوردنا فى الباب الأول من الكتاب، كان عداء الأحزاب، بما فيها الحزب الشيوعى، للنظام الفيدرالى

عداءً لا يتسم بالعقلانية، ويتغافل عن تجارب دول نظيرة كان خليقاً بالسودان أن يتمثلها كتجارب الهند والبرازيل والاتحاد السوفيتى وكندا وأستراليا. لم يكن هناك سبب يدعو أحزاب الشمال لتغافل تلك التجارب، لولا الوساوس القهرية وردود الأفعال ضد أى فكرة حبذها الاستعمار وتبنتها الصفوة الجنوبية (ربائب الاستعمار). انطلاقاً من كل هذه التجارب السابقة، يُعد القرار الذى تبناه التجمع حول نظام الحكم قراراً تاريخياً. ذلك القرار، منح الجنوب، وكذلك الأقاليم الأخرى فى السودان، قدراً غير مسبوق فى إدارة شئونها الداخلية. فالقرار ينص على أن تتكون جمهورية السودان من خمسة "كيانات[١٨] جغرافية، بالإضافة إلى هذه الكيانات تقرر أن تبقى الخرطوم عاصمة وطنية تدار عبر سلطة مستقلة عن الكيانات، وعن السلطة المركزية، حتى تحافظ على طابعها الوطنى.

وحسب نص القرار يتكون النظام اللامركزى من مستويين، أولهما مستوى السلطة المركزية التى سيقتصر دورها على الإشراف على القضايا ذات الطابع السيادى أو تلك ذات الطابع عبر الإقليمى (interstate)، كما يتكون الحكم الإقليمى أيضاً من مستويين: مستوى الكيانات الشمالية (كردفان، دارفور، الوسط، الشمال، الشرق)؛ ومستوى الجنوب، على أن يكون كل واحد من تلك الكيانات مسئولاً عن إدارة المنطقة الإقليمية التى يغطيها فى المجالات الحيوية فى ميادين التنمية والخدمات الاجتماعية والثقافة. هذه السلطات تتجاوز بكثير تلك التى "تفضلت بها الخرطوم على الجنوب، وعلى بقية ولايات الشمال فى دستور ١٩٦٨، كما تتجاوز ما منحه اتفاق أديس أبابا للإقليم الجنوبى. إضافة إلى ذلك تشمل الضمانات للكيان الجنوبى إستغلال الموارد الطبيعية، وحق الكيان فى تعبئة الموارد من الداخل والخارج لدعم مشروعات إعادة تأهيل الإقليم، وإدارة القضاء على جميع دِرجات التقاضى ما عدا القضايا الدستورية وتلك المتعلقة بتعارض القوانين (conflict of Laws)، والتى تحال إلى محكمة اتحادية دستورية عليا. نص القرار أيضاً على أن يكون للجنوب نظام تشريعى ورئاسة تنفيذية (مثل الكيانات الأخرى)، فمن الناحية العملية، إذن، خلقت قرارات أسمرا لا مركزية حقيقية لأن تكاثر وإنتشار السلطة (proliferation and diffusion of authority) سيُنهى، أولاً هيمنة المركز على الأطراف، وثانياً، ضغوط إقليم واحد على المركز. هذا

الوضع، بالضرورة، سيخلق انحيازات وتحالفات إقليمية جديدة تحددها المصالح الاقتصادية المشتركة، لا الروابط العرقية والقبلية. ولهذا يمثل قرار التجمع حول نظام الحكم أول محاولة سودانية جادة لصد (rolling back) التوسع المتسرطن للسلطة المركزية.

وفى حين يعامل نظام اللامركزية المقترح كل الكيانات الشمالية على قدم المساواة، إلا أنه يمنح الجنوب وضعاً أكثر تميزاً، حيث إن السلطات المتفق عليها لذلك الكيان تكاد تقارب تلك التى تتمتع بها وحدات الاتحاد الكونفدرالى. هذا أمر اقتضته دواع تاريخية (منذ الاستقلال) وراهنة. وستظل غاية أمانينا أن يلهم الله الخيال للطبقة الحاكمة ونخب الشمال لتلمس التجارب المعاصرة لأنظمة الحكم الاتحادى عند وضع دستور دائم للبلاد، بدلاً عن الحرون عند دستور ١٩٥٦، ودستور ١٩٥٦ (معدل ١٩٦٤)، أو الصيغ الدستورية التى أعقبته، بما فى ذلك دستور ١٩٧٣ الذى كان لنا دور فى صوغه. نتمنى أيضاً أن تفطن القوى الحديثة لأن قضايا السودان شديدة التعقيد لن تحل دستورياً بمعالجة قضية التوازن بين نصيب تلك القوى، ونصيب نظيرتها "التقليدية فى دهاليز السلطة، لأن مشاكل السودان تتجاوز كليهما.

لقد تطور الفقه الدستورى، كما تطورت هندسة الحكم تطوراً كبيراً فى النصف الثانى من القرن الماضى، خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيتى. وكان على رأس بواعث هذا التطور، خاصة بالنسبة للأنظمة الاتحادية، الرغبة فى التعامل الجدى مع الحقوق المشروعة للجماعات المختلفة التى ينتظمها وطن واحد، بهدف توطيد الوحدة الوطنية من جانب، وضمان استقرار الحكم، من جانب آخر. ويرى بعض الدارسين[١٩] أن النظام الهولندى هو الأكثر ملاءمة فى هذا الصدد. فالنظام الهولندى يقوم على ما يعرف باسم الأعمدة الخمسة للمجتمع (verzuiling)، والتى تشمل الكاثوليكيين، والجماعتين البروتستانيتين، والاشتراكيين، والليبراليين. كل واحدة من تلك المجموعات تمثل مجتمعاً قائماً بذاته ومنفصلاً عن غيره فى هولندا، كما لكل منها حزبه السياسى الخاص به، ونقاباته العمالية، ومدارسه، وصحفه، وإذاعاته، وتليفزيونه.

ويعتمد نظام الأعمدة الخمسة على ما يلى:

(أ) إنشاء تحالف أعظم لكل حكومات الولايات لضمان تمثيل كل أعمدة المجتمع.

(ب) التمثيل النسبى فى النظام الانتخابى العام، والتوزيع النسبى للأنصبة فى الانفاق العام والوظائف العمومية.

(هـ) حق الفيتو المتبادل والذى يستطيع بمقتضاه أى عمود من الأعمدة الخمسة معارضة القرارات الحكومية فى المسائل الحيوية التى تخصه.

(د) الحكم الذاتى الإدارى لكل مجموعة فى المنطقة التى تسيطر عليها (territorial governance)، والاستقلال المؤسسى (institutional autonomy) لمؤسساتها الرسمية والشعبية، بمعنى أن يكون لكل مجموعة الحق فى إنشاء مدارسها ووسائل الإعلام الخاصة بها.

السودان بالطبع، ليس هو هولندا، كما لا تعانى هولندا من الانقسامات الحادة التى يعانى منها السودان. بالإضافة إلى أن بعض الأفكار المتجسدة فى النظام الهولندى قد تمت تغطيتها فى نظام اللامركزية المقترح فى مقررات أسمرة. رغم ذلك يتضمن النظام الهولندى بعض الأفكار الجيدة التى يمكن أن تساعد على تخفيف حدة الشكوك المتبادلة بين الشمال والجنوب، وبين المركز والأطراف، وبين القوى التقليدية والقوى الحديثة، كما تضمن نظاماً تمثيلياً أكثر عدالة وموضوعية. مثال ذلك التمثيل النسبى فى النظام الانتخابى، والتوزيع النسبى للإنفاق العام والتوظيف، ولم لا، الفيتو المتبادل فى المسائل ذات الأهمية الحيوية لكل مجموعة، شريطة أن يحكم هذا القيد الأخير بضوابط صارمة، ولا يطبق إلا وفق معايير موضوعية متفق عليها قَبلياً حتى لا يتحول إلى وسيلة ماكرة لإحباط عمل الحكومة الاتحادية، أو تخذيلها.

٢ـ الفترة الانتقالية

نصت مقررات أسمرا على فترة انتقالية لا تتجاوز الأربع سنوات، يتم خلالها عقد مؤتمر دستورى لوضع دستور دائم للسودان يجسد المبادئ المعلنة فى مقررات أسمرا. وفى خلال تلك السنوات الأربع يبقى الجيش الشعبى بوضعه الذى كان عليه تحت قيادته الحالية.

هذا الشرط الخاص بالجيش الشعبى يرد على تساؤل الجنوبيين: ماذا نفعل أن نكثت أحزاب الشمال عهدها الذى قطعته فى أسمرا؟ وما أكثر ما تناكث القوم عهودهم. ولو اختارت أحزاب الشمال بمحض إرادتها انتهاك ما التزمت به فى أسمرا، فستتحمل وحدها وزر انفصال الجنوب، إذ لا يستطيع قرنق أو غير قرنق أن يحمل الجنوب مرة أخرى إلى المربع الأول. ولتحقيق ما سيفضى إليه السيناريو الأسوأ (الانفصال)، لا يحتاج الجنوب أى ضمانات إضافية من أى نوع. أما إن بقى الجميع على عهدهم، فلن يكسب قرنق وحده الرهان، بل سيكسبه السودان كله. عندئذ نقول، إن الشمال والجنوب قد تعلما التعايش سوياً واحترام بعضهما البعض، وكأن قرارات اسمرا تمثل بهذا الفهم الفرصة الأخيرة للوحدة. من جانبها التزمت الحركة بأن تعمل، خلال الفترة الانتقالية، من أجل خيار الوحدة على أساس مقررات أسمرا. هذا الالتزام سيضع الطرفين فى إمتحان. فأمام المؤسسة السياسية الشمالية خياران: سودان موحد سلمياً برضاء أهله وطوعهم إن التزمت تلك المؤسسة، نصاً وروحاً، بمقررات أسمرا، أو سودان منقسم إذا ما ابتغت خلاف ذلك. والخيار الأخير هو اختيار لن يُقدم عليه قائد شمالى يتمنى الخير لبلاده. كما أن نكوص الحركة فى الفترة الانتقالية عما تراضت عليه فى أسمرا، سيعطى دليلاً ما بعده دليل على مصداقية كل الاتهامات التى وجهت لها بأن شعارى الوحدة على أسس جديدة، والسودان الجديد اللذين رفعتهما ما هما إلا كلمة حق أريد بها باطل.

اتفقت الأحزاب فى أسمرا أيضاً على خطة عمل اقتصادية للفترة الانتقالية تهدف إلى إنهاء عدم التوازن الموضوعى والجغرافى والقطاعى فى خطط التنمية الماضية، وما قاد إليه من تشوهات فى الاقتصاد، وإجحاف بحقوق المواطنين فى المناطق المهمشة. بدأت الخطة بالاعتراف بأن لب المشاكل الاقتصادية للبلاد يعود إلى تكريس منهج التنمية الذى صاغه الاستعمار لخدمة مصالحه، وقاد إلى تعميق التخلف الاقتصادى والسياسى والاجتماعى والثقافى فى الأطراف فى شرقى وغربى وشمالى وجنوبى السودان. تلك هى الحقيقة التى لم تفطن إليها الأحزاب من قبل، أو ألهتها الصراعات الحمقاء عن الافتطان إليها. ودعت الخطة الحكومة الانتقالية إلى السعى إلى تحقيق تنمية اقتصادية متوازنة، وتوزيع متكافئ

للثروة والخدمات الاجتماعية والاقتصادية كمطلب أساسى لتعزيز السلام والوحدة الوطنية. ولكن، إن أخذنا فى الاعتبار الوضع السائد اليوم، خاصة فيما يتعلق بالتوزيع غير المتكافئ للأصول المادية والاجتماعية العامة، سوف يستمر عدم العدالة فى توزيع الثروة على المدى القصير، ولكنه سيتوازن على المدى الطويل. ففى المستقبل المنظور سوف تستمر التدفقات المالية الجديدة فى الانجذاب إلى المناطق التى تتمتع ببيئة أفضل للاستثمار. لأن المستثمرين ليسوا منظمات طوعية يؤثرون غيرهم على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، كما ليس للاعتبارات الإنسانية أى دور فى عملية الاستثمار. ولكن، باتباع السياسات المناسبة التى تعطى الأولوية للبنية الأساسية، وتنمية الموارد البشرية فى القطر عامة، والمناطق المهمشة بوجه خاص، ستتلاشى الفوارق فى الوقت المناسب. بالإضافة إلى هذا فإن تطوير الكشوفات البترولية فى الجنوب سوف يؤدى حتماً إلى جعل الإقليم الجنوبى أكثر جاذبية، سواء بالنسبة للمستثمرين المحليين أو الأجانب. نفس الشيء يصدق على الجهد الطوعى غير الحكومى فى إعادة تأهيل الجنوب، امتداداً لما ظلت المنظمات الطوعية تقوم به عبر عقدين من الزمان.

من الجدير بالذكر أيضاً اعتزام التجمع اتباع اقتصاد السوق الحر، وهذا تطور صحى، بصرف النظر عن الاعتبارات الخارجية التى أملته مثل انهيار النموذج الاشتراكى المثالى (الاتحاد السوفيتى وشرق أوروبا)، والنماذج الإقليمية التى اقتفت أثره (مصر الناصرية، الجزائر، تنزانيا). وقد علمتنا التجارب قبل نظام مايو (تأميم الصادق المهدى لمزارع النيل الأبيض)، وبعدها (التأميمات واستشراء ظاهرة مؤسسات القطاع العام فى عهد مايو)، ما تقود إليه هيمنة الدولة على ما يعرف بالقمم المسيطرة (commanding heights) على الاقتصاد من تدمير للاقتصاد الوطنى. ثمة محاذير ثلاثة لابد من الالتفات إليها. الأول هو الإدراك لطبيعة نظام السوق الحر، والذى لا يمكن الولوج فيه، وفى النفس شيء من حتى. فالرأسمالية لا تقبل نصف حمل، وعلى الذى يتزاوج معها أن يدرك النتائج مسبقاً. كما أن الرأسمالية الجديدة لم تتجاوز أزماتها فحسب، بل تجاوزت نفسها. تجاوزتها أولاً بتبنيها للكثير من القيم والمبادئ التى نادى بها الإشتراكيون (الضمان الاجتماعى للعمال والأطفال

وكبار السن) مما انعكس فيما يعرف بدولة الرفاه (welfare state)، أو الدولة الرعائية. كما تجاوزتها بطبيعة التحول الذى حدث فى مكوناتها، فلم تعد الرأسمالية هى تلك التى تولدت من الثورة الصناعية الأولى فى القرنين الثامن والتاسع عشر فى بريطانيا اعتماداً على الحديد والصلب والبخار ومن بعد الكهرباء؛ كما لم تعد هى رأسمالية القرن العشرين التى طغت عليها عولمة رأس المال وانتشار المعلوماتية كأداة أساس فى التنظيم والإدارة وضبط الإنتاج. فى هذا الزمان انتقلت الرأسمالية إلى عوالم أخرى تعتمد أساساً على العقل والخيال العلمى (بحوث الفضاء، تطوير البيولوجية الحيوية، الهندسة الجينية، تحليل الغينوم البشرى)، مما جعل من الدماغ البشرى، وليس العامل البروليتارى، المحرك الأول للاقتصاد. هذا التطور أفقد مقولة التناقض الكامن داخل أنماط الإنتاج المختلفة يقود إلى إلغاء ذلك الشكل وإحلال بديله، أى معنى. وقد أسعدنا كثيراً الاطلاع على التحليل الشجاع الذى قام به محمد إبراهيم نقد حول مبادئ وموجهات تجديد برامج حزبه حذر التجمد الأيديولوجى الذى منيت به أغلب الأحزاب الأيديولوجية[٢٠]. قال من بين الملامح والسمات التى تجاوزها الزمن أو دحضها وعى لاحق وتجربة مكتسبة ثوابت فى الفكر الماركسى مثل: «الرأسمالية تدخل المرحلة الثالثة لأزمتها النهائية، تناقضات الرأسمالية تقود حتماً إلى النظام الاشتراكى، تضع الاشتراكية السلطة بين أيدى الجماهير الكادحة بقيادة الطبقة العاملة». إدانة هذه المسلمات النظرية تؤكد حقيقة هامة، هى أن لا مكان للحتميات فى تحليل الظواهر الاجتماعية، ولهذا فلا معدى لتلك النظريات من الجرح والتعديل.

المحذور الثانى هو الوعى بأن اقتصاد السوق، رغم نجاعته الاقتصادية، اقتصاد لا قلب له، ولعل أبرز ظواهر القسوة فيه هى الإبقاء على عدم التوازن الهيكلى فى العلاقات بين الأغنياء والفقراء عبر العالم بسبب شروط التجارة الدولية المجحفة، وتراكم الديون على الفقراء مما قاد إلى بؤس كونى. ولا شك فى أن السودان، مثل غيره من معذبى الأرض، قد أصبح ضحية لذلك الإجحاف الدولى، إلا أن هذا لا يعفى النظام الحاكم عن جانب من المسئولية نتيجة لسياساته، خاصة تصعيد الحرب. فعلى سبيل المثال ظل السودان فى آخر قائمة الدول المؤهلة للاستفادة من برنامج صندوق النقد الدولى للدول ذات المديونية الفائقة

(Heavily Indebted countries)، بسبب تلك الحرب، رغم إصلاح النظام فى تحرير الاقتصاد بصورة ما كان ليجسر عليها أى نظام آخر. بيد أن التحرير الاقتصادى لن يثمر كثيراً مع انسداد السوق السياسى. ولا يشرف السودان فى كثير أو قليل أن يكون رفاقه فى هذه الدول هم برندى، أفريقيا الوسطى، ساو تومى، الصومال، بجانب مانيمار (بورما) من خارج أفريقيا. هذا وضع لايستأهله السودان بثرواته الطبيعية والبشرية الفريدة. فالسبيل الوحيد لعلاج المشكلتين (شروط التجارة الدولية المجحفة، وأزمة الديون) هو الإصلاح الداخلى أولاً، ثم العمل الجاد الدءوب مع دول الجنوب الكونى. وفى هذا المجال، قطعت أفريقيا شوطاً بعيداً بتبنى مشروع قارى للنهوض باقتصادها، أقر فى مؤتمر القمة الأفريقى الأخير فى ديريان (يوليو/ تموز ٢٠٠٢). هذا المشروع جاء بشروطه، وأهمها الاستقرار الداخلى، والحكم الرشيد، مما سنعود إليه.

المحذور الثالث هو الاستكانة للرأى القائل بأن اقتصاد السوق يعنى استقالة الدولة من كل جهد اقتصادى. صحيح أن مفاهيم التخطيط القومى للاقتصاد بكل مؤسساته قد أصبحت أمراً غير ذى موضوع فى ظل الاقتصاد الحر، ولكن صحيح أيضاً أن الدولة وحدها هى التى تملك القدرة على وضع وتنفيذ السياسات التى تحد من النتائج الضارة للإصلاحات الهيكلية للاقتصاد على المدى القريب. من هذه السياسات لن يضار إلا الفقراء والمجموعات الأكثر تعرضاً (vulnerable) للهلاك، والدولة وحدها هى الأقدر على التوفيق بين المصالح الاقتصادية المتعارضة، وعلى تطوير البنية التحتية المادية والاجتماعية (التعليم والصحة) بهدف إعداد وتأهيل المواطنين للدخول فى سوق العمل. الدولة وحدها هى القادرة أيضاً على ضمان النمو المعافى للاقتصاد باستئصال عوامل الفساد، فالفساد ليس دوماً انعكاساً لضعف أخلاقى، بقدر ما هو، على الأكثر، نتاج طبيعى للسياسات الخاطئة مثل تدخل الدولة فى الاقتصاد، مما يمنح البيروقراطية سلطات لاتستحقها، أو بسبب القيود غير الضرورية على التجارة، والصناعة، وتحديد الأسعار. كل هذا، بجانب ضعف رواتب العاملين، يوفر للبيروقراطيين والسياسيين بيئة مواتية للفساد، ويُغرى الراشى الذى يسعى لإنجاز عمله، كما يغرى المرتشى الذى لا يملك ما يقيم الأود، على الفساد.

وفيما يتعلق بالقضية الشائكة؛ قضية الموارد الطبيعية، نصت المادة ١١ من الفصل الخاص بسلطات الكيان الجنوبي على أن يعهد لذلك الكيان القيام باكتشافات وتطوير، وإدارة الموارد الطبيعية غير المتجددة (non-renewable) طبقاً لترتيبات مع السلطة المركزية بخصوص الضرائب، واقتسام العوائد، واحتياجات التنمية للمناطق الأخرى المحرومة. أما فيما يتعلق بالكيانات الشمالية، فقد احتفظ القرار للسلطة المركزية بتلك السلطات دون الإخلال بحق الكيان المضيف في تحديد وتحصيل نسبة مئوية معقولة من الإيراد المتحقق من استغلال الموارد المكتشفة في أرضه والتي تم تطويرها فيه. هذه الصيغة قطعت شوطاً بعيداً في تهدئة مخاوف الجنوب، وهي مخاوف بررتها السياسات التي اتبعت في عهد نميري، مما أشرنا له في الفصل الخامس، وبصورة أكبر في عهد نظام الإنقاذ الذي سخر جل عوائد البترول للحرب ضد الجنوب. في نفس الوقت لم يعط النص الكيان الجنوبي مطلق الحرية في استخدام الإيرادات الناتجة عن استغلال الموارد غير المتجددة التي يتم تطويرها في الإقليم، إذ يلزم الحكومة الجنوبية بتحمل المسئولية عن رفع مستوى المناطق المهمشة الأخرى.

٣ـ تقرير المصير

في الماضي القريب لم تُحظ أي قضية من جانب الأحزاب الشمالية والمعلقين السياسيين، بالنقاش أكثر مما حظيت به قضية حق تقرير المصير. فنادراً ما أثارت الأحزاب الجنوبية تلك القضية، قبل وأثناء فترة الحكم الذاتي، وكذلك في خلال العامين الأولين للاستقلال. كل ما كان ينادي به ساسة الجنوب، ويكررون المناداة به، هو وحدة السودان على أساس فيدرالي. ولكن نتيجة لتصلب رأي الأحزاب الشمالية حول قضية الفيدرالية، مما أفضنا في الحديث عنه في أكثر من موقع في الكتاب، بدأ الجنوبيون يعيدون النظر في أمر الوحدة نفسها، ومن ثَمّ شاع المصطلح في الخطاب السياسي الجنوبي حتى أصبح لازمة في كل حوارات الشمال والجنوب. الحلول المتأخرة دوماً يتجاوزها الزمن، فمثلاً لو استجاب البرلمان البريطاني في عام ١٧٦٧ في عهد جورج الثالث لمطالب الولايات الأمريكية الثلاثة عشر لما قامت الثورة، وربما لتغير تاريخ العالم ببقاء أهل الولايات المتحدة الأمريكية رعايا مطيعين للتاج البريطاني. زاد الأمر تلوياً في السودان، إقدام الإخوان المسلمين

بمساندة أحزاب الشمال التقليدية على إصدار دستور إسلامى فى عام ١٩٦٨، ثم اكتساب قضية تديين السياسة بعداً أكثر حدة بمجىء نظام الجبهة للحكم. هذا التاريخ يلغيه دوماً من عقولهم ذوو الذاكرة الفقاعية من المحللين السياسيين الشماليين، وأهل الثقافة السمعية من المعلقين. وبما أنه لكل أمر علة. فإن العلة تشد معلولاتها، يصدق هذا على السياسية كما فى المنطق. وعدم التنبه للعلية فى الأحكام، لا يبطل الحكم فحسب، بل يكشف عن عدم أهلية القاضى. يتحدث هؤلاء المعلقون عن شرعية منح جنوب السودان حق تقرير المصير، وكأنه موضوع افتعلته الحركة الشعبية فى التسعينيات، أو قضية ظهرت فجاءة من الهواء. حتى الحكماء منهم أوغلوا فى مجادلات قانونية أفعوانية تقول أن السودان قد مارس بالفعل حقه فى تقرير المصير فى ديسمبر ١٩٥٥، ولهذا فالموضوع لم يعد قابلاً للنقاش. ومن المدهش أن يذهب لهذا الرأى واحد من قانونيى الجبهة (عبد الرحمن ابراهيم)، حتى بعد أن وقّع النظام على بروتوكول ماشاكوس الذى اعترف فيه النظام بحق الجنوب فى تقرير مصيره. هذا الرأى، عبر عنه من قبل مفاوضو الجبهة فى أبوجا، كما قال به العديد من القانونيين الشماليين. هذا التلاحى، رغم إمكانية الدفاع عنه وفق مبادئ القانون الدولى الكلاسيكى، هو تَلاحٍ مصطنع لأنه يتجافى كل الظروف التاريخية التى أدت إلى بروز الفكرة، كما لا يتوافق مع الفكر القانونى والسياسى المعاصر. هو مصطنع لأن مطالبة الجنوبيين بممارسة حق تقرير المصير، كانت نتاجاً لنكوص الشمال عن الوضع الدستورى الذى تراضت عليه أحزاب الشمال مع أحزاب الجنوب عند الاستقلال كأساس لميلاد الدولة الجديدة. ذلك النكوص أضفى شرعية على المطالبة بحق تقرير المصير من جانب من أضير من نتائجه لأن العقود القائمة على الخداع والمزاعم (false misrepresentation) لا تلقى أى احترام فى أى نظام قانونى محتضر. وبالمثل، فإن ممارسة السودانيين كلهم لحق تقرير المصير، كما هو منصوص عليه فى الاتفاقية الإنجليزية المصرية، كانت منقوصة الشرعية من الناحية القانونية البحتة، بل طغت فيها الاعتبارات السياسية على القانون (الفصل الثانى). لهذا فإن التمحك بالقوانين عندما أثير الموضوع من جديد لا يجعل من النزاع نزاعاً مفتعلاً فقط، بل مشبوهاً أيضاً.

إن مطالبة الجنوب (بل فى الواقع أى مجموعة فى السودان تقاسى مما قاسى منه الجنوب) حق تكفله المادتان (٢) و(٥٥) من ميثاق الأمم المتحدة. فالأولى تنص على احترام حق تقرير المصير والحقوق المتساوية لكل الشعوب، والثانية تجعل من احترام الحقين واحداً من أسس التعاون الدولى الاقتصادى والاجتماعى. وقد يجادل البعض، بحق، أن القانون الدولى التقليدى قد قصر ممارسة هذا الحق على الشعوب التى تطالب بالاستقلال عن الحكم الاستعمارى. هذا بالفعل هو معنى قرار الجمعية العامة رقم ١٥١٤ الصادر فى ١٩٦٠ والمعروف بإعلان منح الاستقلال للبلاد والشعوب المستعمرة. ذلك القرار ينص على ما يلى: «لكل الشعوب الحق فى تقرير المصير، وبمقتضى هذا الحق فإن لها مطلق الحرية فى تقرير وضعها السياسى والسعى نحو التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية».[٢١] يؤكد ذلك الرأى بيان أصدره يوثانت، السكرتير العام للأمم المتحدة قال فيه تعليقاً على انفصال كاتانقا عن الكونغو فى مؤتمر صحفى بداكار: إن الأمم المتحدة «لم ولن تقبل، وأنا لا أعتقد أنها لن تقبل أبداً مبدأ انفصال أى جزء من الدول الأعضاء فيها».[٢٢] ولهذا لم يكن غريباً أن أدان مجلس الأمن فى قراره رقم ١٦٩ (٢٤ نوفمبر ١٩٦١) انفصال كاتنقا عن الكونغو. ولكن، بعد تصريح يوثانت بعام واحد اضطرت الأمم المتحدة، تحت ضغط الحرب الشاملة بين الهند وباكستان، إلى الاعتراف بانفصال بنقلاديش عن دولة باكستان. هذا ما نعنيه بأن القوانين لا تلغى الواقع السياسى على الأرض.

تاريخياً، لم يتم الاعتراف بحق تقرير المصير، أو ورد ذكر له فى ميثاق عصبة الأمم، بالرغم من أن عصبة الأمم قد منحت ذلك الحق للقوميات الأوروبية المتباينة داخل، أو عبر الدول، بعد الحرب العالمية الأولى. واعتبر الرئيس الأمريكى ويلسون الاعتراف بذلك الحق أساساً للسلام والاستقرار فى أوروبا.[٢٣] إعلان ويلسون فى رأى بعض المفكرين، كان ذا أهداف خبيئة، ففى رأى هالبرين أن هدف ويلسون من منح حق تقرير المصير لتلك القوميات كان هو خلق مجموعة من الدول تحد من نفوذ المانيا وروسيا.[٢٤] كما أن واحداً من أقرب مساعدى ويلسون (روبرت لانسينج، وزير الخارجية) اختلف مع رئيسه حول الحكمة فى منح حق تقرير المصير لتلك الشعوب لأنه مدمر للاستقرار العالمى، فى

تقديره. قال لانسينج فى كلمات تفيض بالعنصرية: «كلما فكرت فى إعلان الرئيس بخصوص حق تقرير المصير، كلما ازداد اقتناعى بخطورة زرع مثل تلك الأفكار فى عقول أجناس معينة».[٢٥] اعتنق لينين أيضاً مبدأ حق تقرير المصير لشعوب الاتحاد السوفيتى، وكرس هذا الحق فى الدستور السوفيتى كحق أساس لكل شعوب الاتحاد. ولكن بسبب من أحادية حزب لينين (الحزب البلشفى)، ونظرية مصلحة الدولة (reason of state) التى تبيح للدولة، من أجل حمايتها، الحق فى تجاوز الدساتير، أصبح نص الدستور السوفيتى نصاً نظرياً. وقد اضطرت شعوب الاتحاد السوفيتى إلى انتظار سقوط النظام الذى أنشأه لينين، لكى تمارس حقها الدستورى فى تقرير المصير. ومن الواضح أنه فى الوقت الذى كان فيه منح حق تقرير المصير للأقليات الأوروبية فى فترة ما بعد الحرب العالمية ناجماً عن اعتبارات سياسية انتهازية، فإن تأكيد هذا الحق للشعوب المستعمرة فى ظل ميثاق الأمم المتحدة كان نتاجاً لصراع القوى العظمى. ولا يستطيع أحد أن ينكر الدور الهام الذى لعبه نيكيتا خروتشيف فى إصدار القرار (١٥١٤) للجمعية العامة للأمم المتحدة.

على أن قانون الأمم قد تطور بصورة ملحوظة منذ ميلاد فكرة ويلسون الناشئة عن دوافع سياسية حكمتها إستراتيجيات الدول الكبرى بعد الحرب العالمية الأولى، وأيضاً منذ وضع ميثاق الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. فإلحاقاً لقرار الجمعية العامة (١٥١٤)، تبنت الأمم المتحدة وكذلك المنظمات الإقليمية، العديد من المواثيق التى تناولت موضوع حق تقرير المصير وفق نظرة جديدة لمعناه ومبناه. فعلى سبيل المثال، تضمن كل من الميثاق الدولى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (١٩٦٦)، والميثاق الدولى الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (١٩٦٧)، إلى جانب الميثاق الأفريقى الخاص بحقوق الإنسان والشعوب (١٩٨١) نصوصاً حول حق الشعوب فى تقرير مصيرها. ولا شك فى أن تبنى الجمعية العامة للأمم المتحدة للميثاقين المذكورين آنفاً قد سد ثغرة فى كل من ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان الدولى لحقوق الإنسان. فلفترة من الزمن كان مفهوم تقرير المصير مقصوراً فى دوائر الأمم المتحدة على الشعوب المستعمرة، بينما صمت الإعلان الدولى لحقوق الإنسان عن أى شيء يتعلق بحقوق الشعوب والأقليات. وعلى المستوى

المحلى، صدق السودان فى عام ١٩٨٦ على الميثاقين الدوليين الصادرين فى ١٩٦٦ و ١٩٦٧، وكذلك على الميثاق الأفريقى الصادر فى عام ١٩٨١، وتلك حسنة تحسب لحكومة انتفاضة أبريل. وتلزم المادة الأولى فى كلٍّ من الميثاقين الدوليين الدول بأن تعزز من تحقيق حق الشعوب فى تقرير المصير، بينما تشير المادة ٢٠ (أ) من الميثاق الأفريقى إلى حق تقرير المصير كحق لا يرقى إليه الشك (unquestionable) وغير قابل للانتزاع (unalienable). وبتحليل ذلك النص توصل ريتشارد كيوا نوكا، القانونى الكينى إلى أن المراد به هو الحفاظ على مساحة سياسية واقتصادية للشعوب تمارس فيها ما أسماه: «سيادة الشعب». قال إن «كفالة ممارسة هذا الحق أمر ضرورى عندما تتعارض مصالح ذلك الشعب مع مصالح الدولة».[٢٦]

وإن كان ثمة وثيقة أممية أكثر جزماً فى هذا الخصوص، فهى الإعلان حول مبادئ التعاون الدولى بين الدول طبقاً لميثاق الأمم المتحدة والذى وافقت عليه الجمعية العامة بالإجماع فى ٢٤ أكتوبر ١٩٧٠، ليس فقط بهدف حماية الوحدة الإقليمية للدول، ولكن أيضاً لوضع مبادئ إرشادية للتعاون بين الدول ذات النظم الاجتماعية المختلفة. وبالرغم من أن الإعلان أكد مبادئ السيادة والوحدة الإقليمية للدول (الفقرة ٧) إلا أن الفقرة الفرعية (٣) من الفقرة (٧) وضعت حدوداً واضحة لتلك السيادة. تقول الفقرة الفرعية: «لا شىء فى الفقرة الحالية يجب أن يؤخذ على أنه يبيح أو يشجع أى عمل يمكن أن يمزق (dismember) أو يضعف (impair) كلياً أو جزئياً الوحدة الإقليمية أو السياسية للدول ذات السيادة والمستقلة، والتى تتصرف طبقاً لمبادئ الحقوق المتساوية وتقرير المصير للشعب المنتمى للإقليم بدون تمييز سواء بسبب الجنس أو العقيدة أو اللون». هذا النص يعيد الاعتبار إلى نصوص ميثاق الأمم المتحدة حول ضرورة احترام الدول لحقوق الشعوب فى تقرير مصيرها، والمساواة الكاملة فى الحقوق بين مواطنيها، دون أن يرتهن هذا للتفسير القاصر للمادة (٧) ٢ من الميثاق حول عدم التدخل فى الشئون الداخلية للدول.

وحين نقر بأن القانون الدولى الكلاسيكى كان ملتبساً فى قضية تقرير المصير، ولم تزده ممارسات الأمم المتحدة فى العقود الثلاثة الأولى من عمرها إلا التباساً، نبدى أيضاً أن

التطورات الأخيرة فى الفقه الدستورى، والقانون الدولى، وتجارب الأمم، لم تعد تتعامل مع هذا الأمر بنفس القدر من الاستخفاف، خاصة فيما يتعلق بحقوق الشعوب والجماعات منقوصة الحقوق فى ظل الدول القومية. نتيجة لهذا، لم يعد احترام الوحدة الإقليمية للدول حقاً مطلقاً، ولكنه يعتمد على سلوك حكومات الدول تجاه شعوبها. وعليه، يسوق الفكر القانونى المعاصر الحجة بأن احترام الوحدة الإقليمية لا يمكن الدفاع عنه إن لم تكن الدولة هى دولة كل شعبها، كما يسوق الحجة أيضا فى أن حق تقرير المصير يجب أن يُضمَن بصورة خالية من الغموض للشعب داخل حدود الدول المستقلة ذات السيادة فى الحالات التى لا تمثل فيها الحكومة المحكومين.(٢٧) وفى هذا الصدد ميز هالبيرين بين خمسة أنماط من تقرير المصير:

١ ـ حق تقرير المصير ضد الاستعمار (النمط الكلاسيكى).

٢ ـ حق تقرير المصير عبر الدول وهو ما ينطبق على المجموعات التى تتركز فى أكثر من دولة مثل الأكراد وأهل كشمير.

٣ ـ حق تقرير المصير لشعوب الشتات.

٤ ـ حق تقرير المصير للشعوب الأصلية مثل الهنود الأصليين فى الولايات المتحدة وكندا، والأروميين (aborigines)فى أستراليا.

٥ ـ حق تقرير المصير الداخلى أو التمثيلى (internal or representational) حيث تسعى مجموعة من سكان دولة قائمة إلى تغيير الأوضاع السياسية القائمة لصالح وضع أكثر ديمقراطية وأوسع تمثيلاً.(٢٨)

النمط الأخير هو ما يطالب به جنوب السودان، على أن تلوى المعلقين السياسيين فى شمال السودان، بل فى العالم العربى، بالحجج القانونية المستهلكة يصحبه احتيال فكرى غريب. هؤلاء المعلقون ما برحوا يباركون، بل يدعون لمنح الأقليات المسلمة فى بلاد ذات سيادة، بعضها أقدم بكثير كدول ذات سيادة من السودان، ولكنهم لا يجدون أدنى غضاضة فى إنكار ذلك الحق على الجنوبيين. فعلى سبيل المثال، يقر هؤلاء بأن من حق مسلمى

الشيشان والبوسنه وكوسوفو أن يعيشوا حياتهم كما يرغبون، لا كما ترغب روسيا أو يوغسلافيا. ولكنا نعرف أن الشيشان إقليم أصبح تابعاً لروسيا منذ عام ١٩٢٠، أى على مدى أربعة عقود قبل ميلاد جمهورية السودان. كما أن ضم مسلمى كوسوفو للصرب قد تم فى ١٩٢١ بعد إنشاء الدولة القومية فى ألبانيا والاعتراف بها دولياً بذلك الوضع. وفيما يتعلق بالبوسنة فإن أقاليمها (obalasti) الستة، والتى أنشئت على غرار نظام السناجك (مفردها سنجك) العثمانية، أى الوحدات الإدارية، انضمت ليوغوسلافيا فى نهاية الحرب العالمية الثانية، واعترف بها المجتمع الدولى على ذلك الشكل. فما معنى هذه الازدواجية الغربية فى المعايير؟

مهما كان الأمر، لم يحملنا على تلك السياحة القانونية، غير الهذر المتلفع برداء القانون، والذى ظل يردده البعض. ورغم الأدلة القوية، والسوابق القانونية، التى تدعم منح حق تقرير المصير للجماعات مهضومة الحق فى البلاد ذات السيادة، فإن القضية، فى الأساس، سياسية أكثر منها قانونية. فالحجج القانونية التى يمكن لنا ولغيرنا طرحها لن تغير مشاعر الأسى وعدم الثقة التى تحس بها تلك الجماعات تجاه من غصبهم حقهم. الحجج القانونية أيضاً لن تبدل الحقائق السياسية والعسكرية القائمة على أرض الواقع، خاصة عندما يلجأ هضيم الحق إلى استخدام القوة، ولعل فى انفصال بنجلاديش عن باكستان، وتفكك يوغوسلافيا والاتحاد السوفيتى وتشيكوسلوفاكيا ما يؤيد ما نقول بما لا يدع مجالاً للشك. وحقيق بالذكر أن الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبى اللذين أحجما عن الاعتراف بدولتى كرواتيا وسلوفينيا عند انفصالهما عن يوغسلافيا اعتماداً على مبادئ القانون الدولى الكلاسيكى عادا امتثالاً للأمر الواقع للاعتراف بالدولتين، كما أجبر مجلس الأمن من قبل على الاعتراف ببنقلاديش.

يبعث على الحزن أن أزمة السودان تنطوى على كل أنواع تعذيب الذات والمازوكية السياسية، فالجنوبيون الذين اضطروا للدعوة للانفصال الفورى، أو لممارسة حق تقرير المصير المؤدى إلى ذلك الانفصال، لم يتوصلوا إلى تلك النتيجة إلا بعد تراكم وعود ما قطعت إلا لتنقض. وتؤكد كل التجارب الماضية أن ساسة الجنوب كانوا لا يرون خياراً أفضل من وحدة

البلاد، شريطة احترام رغائبهم فى تدبير شئونهم الداخلية. ثم جاء زمان جديد أطلت فيه حركة سياسية ذات منبع جنوبى: الحركة الشعبية، لتعلن بالصوت الجهير خيارها الوحدوى فى سودان جديد ذى سمات محددة، فانبرى لها من يقول لاخيار لكم سوى الاستيعاب فى وطن يحدد الدين هويته، وستتفضل عليكم حكومته برُخص فى الدين إن أرهقتكم عزائمه. فما هو الخيار الباقى لمواطن لا يجد فى وطنه إلا الفضول؟ وليس من طبيعة الأشياء أن يقبل أى بشر يملك أدنى حد من احترام الذات أن يكون جزءاً من دولة تجعل منه مواطناً من الدرجة الثانية، كما ليس من طبيعة الأشياء أن يفاخر أى شخص بوطن يعامله كغريب. فى واحدة من أقاصيصها الممتعة الجنيهات الثلاثة (Three Guinees) كتبت الروائية البريطانية فرجينيا ولف تصف معاملة وطنها (إنجلترا) للنساء فى فترة الثلاثينيات، كما تعامل الغرباء. قالت: قد يتساءل الأغراب عما الذى يوفره قانون الملكية للمرأة من حقوق، وما الذى يصنعه القانون من أجلها، وما هى الحماية التى يوفرها لها. وبمثاليتها وطوباويتها المعروفة نددت وولف بالدولة التى تنتمى اليها اسمياً وأردفت قائلة: «أنا لا أريد وطناً، فالعالم كله وطنى». كانت الكاتبة الانجليزية تشجب مجتمعاً يسوده الرجل، وكانت فيه حقوق المرأة فى التمليك مقيدة، وحقوقها فى السياسة معدومة، والقانون العام فى جملته متحيزاً ضدها. ولكن أهل جنوب السودان لا يملكون مثالية وولف، ولا حيلة لهم فى أن يهربوا من "وطنهم الذى شبوا فيه وعرفوه، إلى وطن أرحب لا يعرفونه.

ومن المتناقضات أن تصبح عملية تقرير المصير التى قادت إلى الاستقلال باعتباره الخطوة الأولى إلى نعيم الوحدة الوطنية والاستقرار، وسيلة للتفكك والتشظى. فداخل البلاد حديثة العهد بالاستقلال، كان ذلك فى السودان أو دول البلقان، استهانت الجماعات المهيمنة بالأقوام الذين لا ينتمون إلى الكيان الثقافى أو العرقى السائد، للحد الذى جعل هذه الأقوام تظن أنها استبدلت سيداً قديماً بسيد جديد. كما أصبح شعار الوحدة الوطنية مدلولاً للهيمنة، أكثر منه تعبيراً عن التنوع الخلاق. أصاب كبد الحقيقة الدكتور عبد الله النعيم عندما قال: يجب أن لا نسعى لتحقيق الوحدة بأى ثمن. فالإطار الدستورى للأمة يجب أن ينص على المساواة والعدالة لكل طوائف الشعب: المساواة فى المشاركة فى السلطة

السياسية، والتنمية الاقتصادية والاجتماعية، وتمكين كل أمة أو شعب فى الدولة من المحافظة على هويته الثقافية المميزة وتنميتها.(٢٩)

وعلى أية حال، حسم التجمع الأمر فى مؤتمر أسمرا حيث اعترف بحق تقرير المصير، ليس فقط كحق مقصور على الجنوب، وإنما أيضاً كحق غير قابل للانتزاع لكل أقوام السودان. وبالاعتراف بحق الجنوب فى تقرير مصيره، حتى وإن دعا ذلك إلى الانفصال، أكدت الأحزاب الشمالية تخليها عن فرض الوحدة قهراً، فمن الخير للسودان أن ينقسم إلى دولتين جارتين صديقتين، بدلاً من الانقسام على نفسه إلى مالا نهاية. وباعترافها بحق تقرير المصير لكل أقوام السودان المهمشين (البجة، الفور وقبائل الغرب القصى، النوبه)، والتى لم تبد في يوم من الأيام رغبتها فى الانسلاخ عن الوطن، عقدت الطبقة السياسية الشمالية العزم على إزالة الظلم التاريخى الذى حاق بهذه الأقوام. من جانب آخر، أكد القرار فى مستهله على أن كل أطراف التجمع (بما فى ذلك الحركة الشعبية لتحرير السودان) تفضل خيار الوحدة القائمة على احترام التعدد العرقى، والتنوع الثقافى والدينى واللغوى. فالوحدة وممارسة حق تقرير المصير لايتناقضان، فكما يمكن لممارسة ذلك الحق أن تفضى إلى الانفصال، يمكن لها أيضاً أن تكون أداة لتحقيق الوحدة الطوعية. ألزم القرار أيضاً السلطة المركزية خلال الفترة الانتقالية بأن تقوم بوضع وتنفيذ الإجراءات الضرورية التى تبنى الثقة، وتعيد هيكلة الدولة والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، بهدف تنفيذ السياسات التى أقرها التجمع لإنهاء مظاهر الهيمنة والظلم التاريخى، حتى تكون لخيار الوحدة فرصة أحسن عند الاستفتاء. ولا شك فى أن الظلامات التاريخية لن تزال فى عامين أو أربعة، ولكن المهم هو مقاصد العقل الرسمى والتى ينبغى أن تكون ملامحها واضحة فى الدستور والقوانين والبرامج الاقتصادية والثقافية والتربوية والإعلامية.

عند ممارسة الجنوبيين لحق تقرير المصير حدد لهم القرار ثلاثة خيارات: الوحدة، الكونفدرالية، الفيدرالية، أو الانفصال. وفيما يتعلق بالانفصال، نص القرار على أنه، فى حالة اختيار شعب جنوب السودان للانفصال بنهاية الفترة الانتقالية عبر استفتاء عام، يتم ذلك الانفصال فى إطار حدود المديريات الجنوبية التى كانت قائمة فى يناير ١٩٥٦، بهذا تم

التخلى ضمنياً عن إعادة التقسيم الإدارى للحدود التى قام به نميرى فى الثمانينيات، والجبهة الوطنية فى التسعينيات. إلى جانب ذلك منح القرار أهالى منطقة أبيى الحق فى أن يقرروا خلال استفتاء ما إذا كانوا سيبقون ضمن إقليم جنوب كردفان أو ينضموا إلى منطقة بحر الغزال، وفى حالة اختيارهم الانضمام لمنطقة بحر الغزال، يحق لهم المشاركة فى إجراءات تقرير المصير التى يمارسها الجنوب. وقصة أبيى هى الأكثر مأساوية من مآسى أى منطقة أخرى فى الجنوب. نزوع أهل أبيى للانفصال يكشف عن الفشل الذريع لمؤسسة الحكم الشمالية فى أن تتيح للوحدة أن تنمو وتزدهر، حتى على المستويات المحلية. تلك المنطقة، والتى دائماً ما يشار إليها بأنها منطقة تماس، هى فى الواقع النموذج المثالى للتمازج، بل هى البوتقة التى انصهرت فيها طوعاً ثقافات الجنوب والشمال، منذ أن قرر قادة الدينكا القدامى بإرادتهم أن يكونوا جزءاً من الشمال قبل الاستقلال. ولئن انتهى الحال بأحفاد أولئك القادة الوطنيين للمطالبة بحق تقرير المصير، وفى نهاية المطاف الانفصال عن الشمال، فتلك هى أسوأ شهادة على سياسات الخرطوم. أما موضوع أهالى جبال النوبة وتلال الانقسنا الذين حملوا السلاح ضد نظام الخرطوم كجزء أصيل من الجيش الشعبى منذ ١٩٨٣، فسوف يكون هناك أيضاً استفتاء يقررون فيه الوضع الذى يرغبون فى إطار السودان الواحد. وكما هو معروف، لم تعبر هاتان المنطقتان، فى أى وقت من الأوقات، عن الرغبة فى الانفصال، بل ظلتا تطالبان بحكم ذاتى فى إطار السودان الموحد، بالقدر الذى يمكنهم من التحكم فى مواردهم ومصيرهم.

٤ـ الدين والسياسة

استغلال الدين فى السياسة، منذ المهدية، كان مشأمة على السياسة السودانية ففى عهد المهدية أصبح الدين اللحمة والسدى فى نسيج الدولة، وفى فترة ما بعد الاستقلال (خاصة منذ ١٩٦٨) هز الهوس الدينى أركان السياسة، وأعاق النمو الطبيعى للديمقراطية الدستورية فى السودان. وما كان لهذا الأمر أن يحدث، لولا تمركز السياسة السودانية حول طائفتين دينيتين متعارضتين، ولولا محاولات النخبة الإسلامية الجديدة ارتهان إرادة قيادات هاتين الطائفتين بالإيحاء مرة، وبالابتزاز باسم الإسلام كل المرات، حتى اختطفوا الإسلام نفسه فى عام ١٩٨٩.

بالرغم من ذلك، شهد السودان المعاصر، على طول تاريخ حياته السياسية تحديات لسيطرة الطائفتين على السياسة من جماعات المثقفين الشماليين، مثل تحدى على عبد اللطيف فى ١٩٢٤ للقبلية والزعماء الدينيين، ومواقف أحمد خير والاتحاديين فى مؤتمر الخريجين، ومناهضة الجمهوريين لهيمنة الطائفية على السياسة، وتحدى الأزهرى للختمية فى الستينيات، ومعارضة سياسيى حزب الأمة لفرض دستور قائم على أساس دينى فى عام ١٩٥٧، وانتفاضة أكتوبر، وبدايات عهد مايو. بعض هذه المواقف، ربما دفعت إليها انتهازية السياسة ولم تكن تعبر عن موقف مبدئى أصيل، إلا أن غالبها صدر عن إدراك عميق للمخاطر العملية من تديين السياسة. نتيجة لتلك التحديات أحجم زعيما الطائفتين الدينيتين عن الضغط على الأحزاب الموالية لهما لإنشاء دولة ودستور إسلاميين. وليس مصادفة، أن كلاً من السيد على الميرغنى والسيد عبد الرحمن المهدى، الزعيمين الإسلاميين البارزين، واللذين يفترض أن تسيطر النزعة الدينية على رؤيتهما السياسية، ظلا يعهدان بالحكم دوماً إلى ساسة شبه علمانيين. بالإضافة إلى هذا، ظلت دساتير السودان فى فترة ما بعد الاستقلال (بما فى ذلك عهد عبود) دساتير شبه علمانية. ولا ريب فى أن السيدين كانا يتمتعان، إلى جانب الدهاء السياسى، بالحكمة التى مكنتهما من التمييز بين ما هو دينى وما هو سياسى على المستويين الأيديولوجى والعملى، ومن ثم تركا إدارة السياسة العملية لساسة دنيويين. والحكمة، قبل السلطان هى التى تعين الحاكم على التوثق من الأمور ومعرفة أفضلها، ولهذا قدمها الله على الملك: ﴿فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً﴾ (النساء، ٤/٥٤).

كان المهدى يعى تماماً أن القضية التى وهب نفسه لها: قضية السودان للسودانيين، لن تتحقق من خلال منظور دينى للسياسة، ناهيك عن منظور يتصل بتوجه دينى محدد. من جهة أخرى، تبنى الميرغنى تجمعات سياسية كانت، بطبيعة تكوينها، أكثر ميلاً لقبول الفصل بين الدين والدولة، ولهذا ظل الحزب السياسى الذى دعمه الميرغنى موطناً تقليدياً لصفوة العلمانيين فى المراكز الحضرية، ولغير المسلمين الشماليين (الأقباط). لهذا فإن ظهور الإسلامية الجديدة فى السودان، كما أبنّا فى الفصل السابع، أكثر ارتباطاً بعوامل

خارجية، منه بعوامل محلية. فالإسلام الشعبى الذى يمثل الذاكرة الروحية لمسلمى السودان، بقى دوماً ديناً متسامحاً، رغم أنه حفر مجرى عميقاً فى الهوية الثقافية للشمال. ومع الافتراض جدلاً أن للإسلاميين رغبة صادقة فى التغيير السياسى من منظور إسلامى، إلا أن افتقادهم لرؤية واقعية للمجتمع الإسلامى الشمالى أحبط أعمالهم فلجأوا إلى العنف، ثم ذهبوا لتبرير ذلك العنف باسم الدين. من جانب آخر، ينتمى إسلاميو السودان، كما أوضحنا، إلى شبكة عنكبوتية تمددت فى الوطن العربى بسبب خيبة المشروعات القومية والاشتراكية، وافتعلت لنفسها واقعاً مثاليا نقياً هروباً من الواقع الماثل. هذا الافتعال أوقعها فى تناقض ظاهرى (paradox)، أو بالحرى خُلف بيِّن، والخلف فى الفلسفة هو المحال الذى يخالف المعقول. ولعل الشيخ الترابى هو أول من فطن لهذا، فكانت النتيجة أن آذاه أبناؤه وحواريوه. وأخلد بالترابى أن يذهب خطوة أخرى لاستعدال الانحراف: الاعتذار عن مشروعه الحضارى الذى ابتغى منه تعظيم دور السودان، فعظمة الأمم لا تكون أبداً بإذلال أهلها. ولا نحسب أن ذلك الرجل العالم يريد أن ينعى على نفسه بالفواحش، أو يشهر بتاريخه باستمرار إلصاق الفواحش به. أما أبناؤه الذين أدمنوا تعاطى الفاحشة فشأنهم آخر، وعبر التاريخ ظلت الثورات تأكل بنيها، الا أن الثورة السودانية المنسوبة للإسلام، هى أول ثورة أكلت أباها. هذا أيضاً منهج لا يتفق مع أعراف الإسلام الشعبى. فالحوارى الذى يختلف مع شيخه لا يهينه ولا يؤذيه، بل ينتحى عنه جانباً ويؤسس لنفسه سجادة أو طريقة خاصة به، وهكذا نشأت كل الطرق فى السودان.

إن الإسلاميين الذين لبثوا على الظن بأنهم قادرون على فرض حقائقهم التخيلية أو الافتراضية (Virtual realities) على التعددية الثقافية والدينية الفسيفسائية فى السودان، والتى يمثل الإسلام فيها جديلة واحدة حتى وإن كانت هى أكبر الجدائل، لم يدركوا خصوصية النسيج الوطنى في بلادهم. لقد عاش مسلمو السودان راضين بصيغة الإسلام الشعبى الذى ألفوه، كان ذلك فى حياتهم الخاصة أو العامة. وربما كان ذلك هو السبب فى الفشل الذريع الذى منيت به مشروعات الإسلام السياسى فى السودان، بدءاً من صحوة صادق المهدى الإسلامية فى الستينيات، إلى مشروع الترابى الحضارى فى التسعينيات. أما

عن إمامة نميرى فلا تحدث، فلا هو فى العير كان، ولا فى النفير. علاوة على ذلك، أصبحت التجربة المعاصرة للإسلامويين الجدد كتاباً مدرسياً عن كيف يفشل المرء فى حكم بلد معقد التركيب كالسودان. تلك التجارب لحق بها الخزى وسوء السمعة، ليس فقط عند الجنوبى غير المسلم، بل أيضاً عند مسلمى الشمال.

واجه التجمع الوطنى قضية الدين والسياسة بشىء من الحذر، وخلص إلى قرار هو نفس القرار الذى اتُفق عليه فى نيروبى حول الدين والسياسة. ومن أهم ما فى ذلك القرار ربط قضية الدين والسياسة بإعلان وعهود حقوق الإنسان الدولية والإقليمية، وهو أمر لا يتعارض، بل يتفق، مع الدعوة الإنسانية لأى دين، لأن الدين الحقيقى قيمة مضافة إلى الإنسانية. كما اتجه ذلك القرار فى الشأن العام، إلى الفصل بين المسجد والكنيسة، من جهة، والدولة والسياسة من جهة أخرى. وبتفاديه لاستخدام الكلمات الشفرية مثل العلمانية، واتجاهه مباشرة إلى موضوع استغلال الدين فى السياسة، أزال القرار كل لبس كان عالقاً بالأذهان حول ما يعنيه دعاة العلمانية بالفصل بين الدين والسياسة، كما قضى على أى محاولة لتشويه ذلك الفهم. فالنص لا ينفى الدين عن المجتمع، ولا ينهى عن الالتزام بقيمه وثوابته، ولا يعوق استلهام أصوله فى تدبير الأمور، بل يبيح لكل أهل الديانات ممارسة عباداتهم، وإنشاء معابدهم، وقيام مؤسساتهم التعليمية الخاصة بهم، دون تدخل من الدولة. وتماماً، كما يستحيل فصل الإنسان عن دينه، يستحيل أيضاً دمج الدين كلية فى الحكم، وإلا فَلِمَ قال الرسول ﷺ أمور دنياكم لكم. وفى الواقع، لا يتم الدمج الكامل بين الدين والحياة والحكم إلا فى مجتمعات البداءة الأولى، حيث شيخ القبيلة هو الحاكم، والكاهن، والساحر. ولعله لو تدخلت الدولة (دولة المسلم وغير المسلم) لمصلحة دين بعينه، فعليها أن تفعل نفس الشىء بالنسبة لرعاياها من أهل الديانات الأخرى. ولقد رأينا فى الفصل السابع ما فعله نظام الجبهة بدور العبادة للمسيحيين، واستغلال المساجد لترهيب خصومهم من المسلمين، وفى بعض الأحيان لابتزازهم. هذا خبل لا يجيزه الإسلام نفسه، فالمسيحيون من أهل الكتاب قال فيهم القرآن: ﴿قل يا أهل الكتاب لستم على شىء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم﴾ (المائدة، ٥/٦٨). وأنى للذين ينسبون أنفسهم للإسلام، الامتثال

لقوله تعالى فى تلك الآية، إن كانوا يطاردون أحبار المسيحية، ويهدمون دور عبادتهم. ثم ما هى السماحة فى تلك التصرفات الهوجاء، رغم أنهم ما انفكوا يتحدثون عن سماحة دينهم. نحن منهم أدرى بأن الإسلام دين سمح، حتى مع أعدائه: ﴿ادفع بالتى هى أحسن، فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم﴾ (فصلت، ٣٤/٤١). ذلك أيضاً هو شأن المسيحية، حيث الله محبة. ففى موعظة الجبل قال يسوع المسيح: «أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا لمن يسىء إليكم». لكل هذا لا يعبر الفصل الدستورى بين الدين والسياسة، عن موقف أيديولوجى بقدر ما هو فصل وظيفى (functional) لضمان توفير وتوقير مبادئ تقول بها كل الأديان، وتقرها أغلب الدساتير (بما فى ذلك الدساتير المنسوبة للإسلام).

وإن تركنا الجبهة جانباً، نجد أن الصادق المهدى بقى من أكثر الساسة معاندة فى قبول مبدأ الفصل الدستورى بين الدين والدولة، وله فى هذا نظريات. قال الصادق إن هذا الفصل لا يقع حتى فى الدول الليبرالية. وبين يديه لإثبات ذلك حجج واهية. من حججه أن الملكة فى بريطانيا هى رئيسة الكنيسة الإنجليكانية، وأن الدولار الأمريكى يعلوه شعار «فى الله ثقتنا» (In God We Trust) ذلك تحجج مسترخى، لأن الملكة فى بريطانيا لا تحكم، ولا تملك بحكم الدستور غير المكتوب أن تفرض انجليكانيتها على غير أهلها. ثم إن وضعها فى تلك الكنيسة وضع رمزى وشكلى، وراءه تاريخ طويل منذ عهد الملكة اليصابات الأولى. فقد دخلت المسيحية انجلترا فى القرن السابع (نفس الوقت الذى دخلت فيه السودان)، وتبناها الملك اثيلبرت، ملك كنت دون أن يفرضها على رعاياه. وبعد ثمانية قرون من الكاثوليكية قرر الملك هنرى الثامن التخلى عن تلك العقيدة ليدخل فى عقيدة جديدة (البروتستانتية) لكيما يتمكن من تطليق زوجته، كاترين دى اراقون[٣٠]. ثم عادت انجلترا للكاثوليكية فى عهد الملكة ميرى (ابنة جورج الثامن)، ولكن ما أن أصبحت أختها، اليصابات الأولى، ملكة على إنجلترا حتى عادت إلى دين أبيها عند تتويجها، وعانت من ذلك بقدر ما عانى أبوها[٣١]. وبعد تتويجها فى ظل الدين الجديد اعتمدت اليصابات ماثيو باركر (١٥٥٩) كأول رئيس للأساقفة، وجاء من بعده أشهرهم: توماس بيكيت، وأصبحت راعية لتلك الكنيسة.

تلك الرعاية ظلت تقتصر على تعيين رئيس أساقفة كانتربرى، والذى يرشحه رسمياً رئيس الوزراء للملكة من قائمة تضم اسمين أو ثلاثة، وتلك القائمة ينتقيها رئيس الوزراء من قائمة أخرى يختارها اثنا عشر أسقفاً. مع ذلك، لا تملك رئيسة الكنيسة الانجليكانية هذه أن ترفض تعيين كاثوليكى أو يهودى رئيساً للوزراء، أو اعتماد ملحد مثل أناورين بيفان وزيراً فى حكومتها، أو منح اللوردية لليهود والمسلمين. أما التحجج بالإشارة إلى اسم الله فى العملة الأمريكية، فهو أكثر استرخاءً، فأولاً لا يعنى الفصل بين الدين والسياسة، إنكار الألوهية. ثانياً، لربما لا يعلم الصادق أن القوانين الأمريكية تحرم استخدام المال العام فى دعم التعليم الدينى بأى وجه من الوجوه، حتى وإن كان ذلك فى المدارس التى ترعاها الطائفة المسيحية السائدة. وهذا هو ما نعنيه بتحريم دعم الدولة (لا الأفراد والجماعات) لأى دين، أو تمييز دين على آخر، وفق معايير غير موضوعية.

الفقرة الأخيرة (الفقرة ٥) من قرار التجمع حول الدين والسياسة كانت حول المرأة، وجاء فيها: يلتزم التجمع الوطنى بصيانة كرامة السودانية ويؤكد على دورها فى الحركة الوطنية السودانية، ويعترف لها بكل الحقوق والواجبات المضمنة فى المواثيق والعهود الدولية بما لا يتعارض مع الأديان. والنقطة الأخيرة التى وضعت بين قوسى حصر لم تكن جزءاً من قرار نيروبى حول الدين والسياسة، وإنما أضيفت إلى القرار نتيجة لإصرار أحد ممثلى الحزب الوطنى الاتحادى (مبروك مبارك سليم)، والذى أصبح فيما بعد قائداً لفصيل جديد فى التجمع. وضع قضية المرأة فى إطار الحديث عن الدين والسياسة أمر ممعن فى الخطأ لسببين: الأول هو أنه جعل من قضية اجتماعية حقوقية وثقافية قضية دينية. والثانى هو أنه أوقع بنا، من حيث لم نحتسب، فى براثن التزيد بالدين، واستغلال أحكامه لتأبيد الهيمنة الذكورية على النساء. كما أن صياغة النص، والتى غلبت عليها شعارات الماضى مثل الحديث عن دور المرأة فى الحركة الوطنية، جعلت المغزى الحقيقى لإنصاف المرأة يفلت عن الاهتمام. فنساء الريف لم يسهمن فى الحركة الوطنية بالمعنى الذى يومئ به النص، وكثر من نساء الحضر اللائى انحصرت جهودهن فى رعاية ذويهن، أو السكون إلى أزواجهن، أو الانكباب على مهنهن، لم يكن بذلك المعنى جزءاً من الحركة الوطنية، أى

الحركة الوطنية السياسية. ولربما انسربت هذه الفكرة من الخطاب السياسى اليسارى فى الستينيات، والذى كان دوماً يسعى إلى تسييس القضايا الاجتماعية. ولكن، عندما يتحدث العالم اليوم عن حقوق المرأة، فإنما يتحدث عن حقوقها من حيث هى إنسان لا تنفصل قضاياه عن قضايا المجتمع، فكلاهما جزء من الواقع الاجتماعى. الذى يقول بغير هذا يخصم المرأة خصماً كاملاً من رصيد المجتمع.

إن الخطاب الدينى الراهن، وليس بالضرورة خطاب الجبهة (إذ أن للترابى آراء متقدمة فى هذا الشأن)، خطاب لا يعبر عن الدين بقدر ما يعبر عن رغائب الذكور الفحول فى إدامة هيمنتهم على النساء. وفى هذا لا يختلف هؤلاء عن القديس توماس الأكوينى الذى حسب المرأة مخلوقاً ساقطاً استناداً على غوايتها لآدم وإخراجه من الجنة. فالإسلام فى أصوله يساوى بين الرجل والمرأة فى المنشأ: ﴿هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾ (الأعراف ١٨٩/٧). لذلك فإن إذلال المرأة لا يرسخه الدين، ولا يدعو له، وما التلويح بالنص الدينى ضد كل من يدعو لتحرير هذه الكائنات المعذبة إلا محاولة زائفة للإبقاء على الدكتاتورية الجماعية المتأصلة فى نفوس الذكور. هذه الدكتاتورية الذكورية تجعل من الرجل – أى رجل _ سيداً على المرأة _ أى امرأة. فالحديث عن المرأة يتم دوماً بصورة مطلقة بحيث يصبح أى فلاح جلف من الباتان أعلى مكاناً من بنازير على بوتو، ويصبح أى فلاح فى صعيد مصر متسيداً ـ بحكم رجولته ـ على بنت الشاطئ أو سهير القلماوى. وبهذا الفهم، لم يكتف الذكور بأن يجعلوا من المنزل والمجتمع مؤسستين أيديولوجيتين تهدفان إلى تعبيد النساء، وتكيفان وعى المرأة بنفسها ووعيها بالمجتمع، بل ذهبوا إلى تحصين تلك المؤسسة بالدين.

على أرض الواقع لم يكن للأحزاب الحاكمة، فى الشمال والجنوب، سياسة واضحة نحو المرأة، فنحن لا نذكر مثلاً حزباً واحداً رشح سيدة للبرلمان بعد إقرار حق النساء فى الترشيح عقب أكتوبر (باستثناء ترشيح الشيوعيين لفاطمة أحمد إبراهيم. هذا الحال تبدل بصورة واضحة فى نظام مايو، كما تبدل بالنسبة لبعض الأحزاب (حزب الأمة، والجبهة الإسلامية) بعد أبريل ١٩٨٥. بيد أن الأخيرة مازالت تعانى تمزقاً داخلياً بين مسعاها لتأكيد المساواة بين

الرجل والمرأة مظهرياً (استيعاب النساء فى مراقى السلطة الوسيطة وفى البرلمان)، وبين نظريتها الوصائية للمرأة اعتماداً على النظرة الخاطئة لمفهوم القوامة. وحتى اللحظة التى دونا فيها هذا الفصل ما فتئ الإسلامويون يتجادلون حول التعليم المختلط فى الجامعات، وفى بلد كان سيتضور أهله جوعاً لولا أن النساء ظللن يعلمن جنباً إلى جنب مع الرجال فى الزراعة والحصاد فى ريف السودان. ولعل هؤلاء لا يدركون أن المرأة تمثل ٥٥٪ من القوى العاملة فى الريف منهن ٤٧٪ فى الزراعة المروية و٥٣٪ فى الزراعة الديمية، حسب تقرير من منظمة الفاو لعام ١٩٩٦ . وقد قرأنا تعليقاً راشداً لأحد المعلقين جاء فيه أن "البيئة الجامعية معافاة وبألف خير، وإن الجنوح الفردى لا يلغى القاعدة [٣٢]. سبحان الله، أناس لا تستهويهم فقط الحياة خارج إطار التاريخ المعاصر، بل يجهلون أو يتجاهلون واقع بلادهم، ويركضون ركضاً إلى تضييق دائرة المباح. نقول أن استيعاب النساء فى العمل العام لم يرد به إلا الرمزية، وذر الرماد فى العيون. فحسب المعايير التى حددتها الأمم المتحدة فى تقارير التنمية الإنسانية (Gender Empowerment Measures)، يقع السودان فى أسفل القائمة؛ كان ذلك على مستوى توظيف النساء فى مواقع المسئولية، أو التخديم بصفة عامة فى القطاع الحديث. فحين تبلغ نسبة النساء للرجال على التوالى من بين مجموع السكان ١٠٢ : ١٠٠، إلا أن تشغيل المرأة لا يتجاوز ٢٥٪ فى سوق العمل. وحتى عام ١٩٩٥ لم تتجاوز نسبة العاملات فى الحكومة المركزية ١٪ حسب تقرير التنمية الإنسانية لبرنامج الأمم المتحدة للتنمية (١٩٩٧)، فى حين أعفيت من الخدمة الدبلوماسية ١٠ سيدات بمجىء نظام الجبهة. أما فى الحكومة المحلية فلم تزد نسبه العاملات عن ٦٩٪ من القوى العاملة.

الترتيبات الأمنية والعسكرية:

آخر القضايا الحرجة التى تناولها التجمع الوطنى الديمقراطى هى النواحى العسكرية والأمنية فى الفترة الانتقالية، وهى قضية ذات أهمية خاصة بالنسبة للحركة، ليس فقط لأنها تضم جيشاً مؤهلاً مكتمل الإعداد، وإنما أيضاً للملابسات التى صحبت عملية انصهار الأنانيا فى الجيش عقب إتفاق أديس أبابا (راجع الفصل الخامس). كما أن الاتفاق حول الترتيبات الأمنية والعسكرية ضرورى لضمان أمن النظام الانتقالى. فى هذا الشأن، اتفقت

الأحزاب على إنشاء لجنة سياسية وعسكرية عليا للاضطلاع بمهمة التنسيق والإشراف على القوات المختلفة التابعة للتجمع لتكثيف العمل المسلح ضد نظام الجبهة أولاً، وللإشراف على الجانب العسكرى من ترتيبات الفترة الانتقالية ثانياً. وحول الفترة الانتقالية، اتفقت الأحزاب على أنه، فور تولى التجمع السلطة، يشكل مجلس الدفاع الوطنى ومجلس للأمن الوطنى لحماية النظام الجديد من أى ثورة مضادة تقودها الجبهة، أو غيرها ولضمان السيطرة المدنية الكاملة على القوات النظامية.

□□

خلاصـــة

هدفت مقررات أسمرا إلى التعامل الحاسم مع كل القضايا التى ظلت عالقة منذ الاستقلال، وبناء سودان جديد على أنقاض السودان السياسى القديم. هذا هو أكثر ما كانت تخشاه الجبهة، ولهذا قالت، على لسان قياداتها، أنها ستقاتل ضده حتى الموت. بيد أن القتال حتى الموت لا يمكن أن يكون استراتيجية سليمة لأى عسكرى يحسن تقدير المواقف، أو أى سياسى صاحب رسالة وطنية، يدرك أن عليه أن يعيش اليوم، ليعاود معركته فى الغد. ومن الواضح أن الترابى ومن لحق به سبقوا غيرهم إلى إدراك غباء تلك الاستراتيجية. لذلك، بدا لنا أننا أمام جبهتين إسلامويتين: جبهة ذات رسالة تريد أن تبقى عليها حتى وإن تخلت عن السلطان، وجبهة تستأثر بالسلطان ولا ترضى بديلاً عنه حتى وإن كان ثمن ذلك هو التضحية بالكيان الذى جاء بها إلى الحكم، وبالرايات التى رفعتها .وقد ألمحنا فى المقدمة، كما فى الفصل السابع، إلى كيف أن هواجس الانتقام، والحذر من أن يجازيهم الناس سوءاً بما فعلوا، ظلت تسيطر على عقول الفئة الثانية وتحدد مواقفها من قضية السلام، أكثر من الحرص على الثوابت. ومن الغريب أن يثابر هذا البعض على باطله، فى الوقت الذى انهارت فيه كل حركات الإسلام السياسى السنى، وأقبل بعض أهله على بعض يتلاومون. وآخر دعواهم، كما فعلت الجماعة الإسلامية فى مصر، كان هو الاعتذار لشعب مصر عما ارتكبته فى حقه من جرائم. ولكن أقرب لواقع السودان، انسداد شرايين النظام،

وتهتك عضلاته السياسية، حتى لم يبق له ما يعتمد عليه غير سنان البنادق. وسنان البنادق قد توصلك للحكم، وقد تعينك على بقر بطون الخصوم كما وقع فى مجزرة الضباط الثمانية وعشرين، ولكن ما أنفذ طعنها فى عجيزة من يجلس فوقها!

جماع مقررات التجمع اتفاق تراضى عليه جميع أهل السودان، باستثناء الجبهة. وكان من الممكن أن يكون للجبهة موقع فى النظام السياسى الذى تمنى التجمع إنشاءه، لولا أنها أرادت الاستئثار بكل شيء وجحدت الآخرين حقهم. وعلى هؤلاء لا بد أن يفرض قتال:

فالناس إن ظلموا المعروف واعتسفوا
فالحرب اجدي علي الدنيا من السَلَم

لهذا، إن بدت فى أطروحات التجمع نزعة استئصالية للتيار الإسلامى، فهذا أمر ينبغى أن يفهم كرد فعل على الاستئصالية البنيوية فى خطاب الجبهة السياسى، وعلى سياساتها المعلنة، وممارساتها التى شهد عليها أهل الأرضين. ويوم أن تخلى الجبهويون أو تظاهروا بالتخلى، عن ذلك الخطاب، كانت فصائل التجمع فى المقدمة ترحب بالسلام، ولكنها تقول السلام شيء، والاستسلام شيء آخر. ولكن داخل الجبهة كان هناك صراع بين من استبان نور الحق، وبين الذين ازدهاهم حكم الغلبة. وفى النهاية، بدا واضحاً للجبهة أنها ما لم تحسم أمرها مع غلاتها المتغلبين، فلا سبيل لسلام فى السودان، ولا مجال لاستقرار فى الحكم، وليس للسودان ندحة من أمر الوحدة. فالذى يريده السودان لكيما يبقى قوياً موحداً مستقراً، هو السلام العادل، والوحدة الطوعية، والتنمية المتواصلة. هذا لن يحققه الذين سعوا على مدى عشرة أعوام لطمس كل معالم الحياة فى السودان، وكان كطمس الغيم النجوم، فالغيوم تنقشع لا محالة. ولو كان لطامس أن يفلح فى محو مواريث الشعوب وحكمها المأثورة، الصالح منها والطالح، لأفلح لينين فى ذلك. سبعون عاماً من البلشفة لم تقضِ على الأرثوذكسية والإسلام اللذين عادا إلى الحياة كما كانا عليه فى عهد القياصرة، وملوك سمرقند. عادت أيضاً لروسيا كل ما سعى جوزيف ستالين بطهرانيته المتعالية لدفنه تحت البساط. وما أصدق ييفتشنكو الشاعر عندما قال أن ذلك الرجل لم يتعلم طيلة حكمه أنا أحفاد ديستوفسكى فينا الخير وفينا الفاجر، وفينا الطاهرة وفينا البغى. وهيهات لبيرياهات النظام

السودانى المتمسلم الادعاء بأنهم يملكون وحدهم الحق فى التعبير عن الإسلام فى السودان، بعد أن تآزر عليهم كل شيوخه بمن فيهم شيخهم الترابى.

وفى الختام، فإن قرارات أسمرا ليست انجيلاً مقدساً، بل هى اتفاق سياسى تراضت عليه القوى السياسية. ونحسب أن الجبهة نفسها قد تأثرت كثيراً بتلك القرارات، ولكنها غمطت الناس أشياءهم. فقبولها للمواطنة أساساً دستورياً للحقوق والواجبات تنازل عن مواقفها القديمة منذ أن كانت جبهة للميثاق الإسلامى. وإلغاؤها لأية إشارة لدين الدولة ردة عن موقفها فى عام ١٩٦٨. وقبولها مبدأ حق تقرير المصير، مع كل ما لحق به من تأرجح، دليل على أن ليس فى السياسة ثوابت. واتفاق ماشاكوس الأخير، توجه لتفكيك البناء بأسلوب آخر. كل هذا يدل على أن ليس فى السياسة ثوابت، إذ لا ثوابت غير القيم المطلقة، وثوابت المنطق (logical constants).

نعود إلى تساؤل أرجأنا الإجابة عليه: ما الضمان لأن تلتزم الأحزاب بما تواصت عليه مع الآخرين فى أسمرا. نجيب بالقول: المصلحة الذاتية الواعية (enlightened self interest). فمن ناحية الجنوب، اتفاق أسمرا، كاتفاق ماشاكوس، ليسا كاتفاق أديس أبابا بين فريقين، أحدهما يستأثر بكل القوة، والآخر لا حول له ولا قوة. فالذى يسعى لنقض الاتفاق حول الجنوب (بما فى ذلك الحكم اللامركزى، والفصل الدستورى بين الدين والسياسة على المستوى الاتحادى)، يعرف جيداً أن انفصال الجنوب هو النتيجة. ومن ناحية الشمال فإن قضية التهميش الاقتصادى أخذت بعداً جديداً بعد أن حمل المهمشون السلاح، وفرضوا وجودهم على الخارطة السياسية. لم يعد صوتهم، كما كان بالأمس، صيحات فى واد هو البرلمان السودانى يطلقها محمد أحمد عواض (البجة)، وفيليب عباس غبوش (النوبة)، وأحمد إبراهيم دريج (دارفور)، وأخرس الله صوت الفونج يومذاك فقد كان نوابهم يستوردون من الخرطوم، قصبة السودان. هذا زمان مضى، أو كما يقول أهل الشمال: "فات وغناية مات. بالإضافة إلى أن التطورات التى لحقت بالعالم والإقليم، وتركيز العيون على السودان، وتبنى منظمات دولية حكومية وأهلية لقضايا ذوى المظالم من أهله، لن تسمح بعد الآن بالمراوغات التى شهدتها دهاليز السياسة فى الماضى.

هذا بالطبع لا يرد على سؤال آخر: ما الضمان لأن يتعلم "ديموقراطيو السودان من أخطاء الماضى؟ فالسودان لا يستطيع أن يبقى عقداً آخر من الزمان رهيناً للديموقراطية الميلودرامية التى عاشها منذ الاستقلال فى ثلاث حقبات، ظل الناس يقولون بعد كل واحدة منها: ما سيكون ليس أفضل مما هو كائن. لهذا، لن نقترب فى الرد على السؤال بالأسلوب الذى طغى على عقول فنتازيى أكتوبر، الذين ظلوا بعد أربعة عقود من الزمان حبساء لحظة وجودهم الأولى: أكتوبر ١٩٦٤، أو انطلاقاً من مفاهيم دعاة إصلاح الأحزاب من الداخل (دمقرطة الأحزاب نفسها حتى تكون أكثر تأهيلاً لحماية الديموقراطية). فالمرغوب فيه حقاً، هو توطين الديموقراطية، لا استعادتها بكل أرزائها. ولا سبيل لتوطين الديموقراطية دون وعى تأريخى بالمشكل السودانى بكل أبعاده. هذا الوعى (الجانب الرؤيوى)، قبل دمقرطة المؤسسات وإشاعة الحريات العامة (الجانب التنظيمى)، هو الذى ينبغى أن يُعطى الأولوية. فطوال تاريخ الحياة السياسية بعد الاستقلال لم تكن للأحزاب رؤية محددة فى القضايا السياسية والاجتماعية للشمال، ناهيك عن قضايا الجنوب والمناطق المهمشة. وبافتقاد الرؤية، لم يكن لها خطط عمل أصلية، بل ظلت تقفو أثر نهج التنمية الموروث من العهد الاستعمارى بكل انحيازاته وقصوره. وحتى الذين كانت لهم توجهات محددة حول هذه القضايا (الأحزاب الأيديولوجية من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار)، ارتهنوا قضايا البلاد لمنظورهم الأيديولوجى، بدلاً من تطويع الأيديولوجية للواقع. ومن المفارق أن الأنظمة الحاكمة الوحيدة التى سعت لوضع خطط تنموية أصلية هى الأنظمة العسكرية (نميرى، البشير)، ولكنها هى الأخرى، وقعت فى إسار أيديولوجيات فطيرة مصطنعة مثل الطفرة الإنمائية ورعاية مصالح "أصحاب المصلحة الحقيقية فى عهد نميرى الثانى، أو أسطورة التنمية غير الرأسمالية فى عهده الأول، ثم المشروع الحضارى فى عهد البشير. فى كل هذه الحالات أدمت تلك الأنظمة أنفها، وكلفت البلاد غالياً. نعم لا ديموقراطية دون إشاعة الحريات، ونعم تعسر استدامة الديمقراطية إن كانت حاضنته الاجتماعية (الأحزاب) غير ديموقراطية، فكما يقول المثل المنهوك، فاقد الشىء لا يعطيه. ولن تفيد الأحزاب نفسها كثيراً أن استمرت فى ابتناء وجودها على تأريخ قديم ورمزيات موروثة، ولن تبقى ما لم

تطور المهارات السياسية داخلها، ولن تنمو ما دامت منقطعة الصلة بثقافة العالم السياسية، وستنطفئ بانطفاء الديموقراطية فى داخلها. هذه ليست دعوة للقفز على الواقع، أو حتى الظن بإمكانية تجاوزه، وإنما هى دعوة أولاً للقيادات لأن تدرك بأن مستقبلها رهين بقدرتها على مواكبة التحول الاجتماعى داخل السودان، والتحولات الكبرى فى العالم من حولها. كما هى دعوة للذين ينشدون التغيير بأن التحول الديموقراطى داخل الأحزاب لا يمكن أن يكون حدثًا (event)، بل هو عملية تراكمية (cumulative process) مستمرة.

مع هذا يبقى سؤال، (وهو سؤال يوجه أول ما يوجه للذين يدعون للديموقراطية بمعناها الإجرائى، داخل أحزابهم)، ما هى رؤياهم (vision) للمشكل السودانى وأوجه حله؟ ما هو مدى إدراكهم لجغرافيا الجوع، ومورفولوجيا التهميش، وطبيعة الظلامات التاريخية؟ ما هى، فى نظرهم، البؤرة التى تلتقى عندها هويات السودان المتعددة لكيما تصبح هوية سودانية جامعة؟ ما هو سبيلهم لتوطين الديموقراطية فى مجتمع وصائى سلطوى يمارس فيه شيخ القبيلة السلطة المطلقة على أفرادها، كما يمارسها راعى الطائفة على مريديه، والرجل على المرأة، والزوج على الزوجة، والأخ على الأخت حتى وإن كانت أكبر منه سناً وأكثر تأهيلاً؟ ماهى نظرتهم لدور السودان فى إطار التحالفات، بل الوحدة القارية، وكيف يمكن له أن يلعب الدور الذى يؤهله له وضعه المفصلى فى أفريقيا، إن ظل عاجزاً حتى الآن عن تحديد هويته؟ هذه القضايا لا تعالجها المواثيق التى يحتشد رجل واحد لصياغتها كلما أطلت أزمة برأسها، ولا شعارات كتلك التى أعقبت انتفاضة أبريل مثل "لن يحكمنا البنك الدولى، فالسؤال حقاً ليس هو هل يحكمنا أو لا يحكمنا البنك الدولى، وإنما هو كيف نريد أن نحكم أنفسنا، وما هى مقومات ذلك الحكم؟ وما هى الإمكانات المتوفرة لنا لكيما نطور بلادنا؟ كما لا يعالجها ما تذهب الأحزاب التقليدية، كلما حلت نازلة، من حياكة لبرامج ما أنزل الله بها من سلطان، فقد شهدنا، مثلاً، كيف أصبح كل حزب من الأحزاب، على اختلاف مكوناتها الطبقية وقواعدها الاجتماعية، اشتراكياً فى عهد الناصرية، وداعية لدعم منظمات المجتمع المدنى فى عهد الليبرالية الجديدة. كما لا تعالجها البرامج الشعاراتية التى يخرج بها المثقفون أهل الكهف متى ما هدأت الأعاصير، وزال البلاء، وانقشع الكرب،

وصدح محمد وردى بحرية وطلاقة: أصبح الصبح. تلك الشعاراتية لا ترتقى إلى ما هو أكثر من الاستمناء اللفظى. هؤلاء تراهم حتى اليوم، كلما أعياهم "طعن الفيل، وأحبطوا من عجز الآخرين القادرين على طعنه، اختلقوا لهم تنظيمات وتحالفات ومواثيق لا تؤذى الفيل فى شيء، وإنما ترضى غرورهم الفكرى.هذا النوع من المثقفين يجعل المرء يدرك المغزى الحقيقى لقالة الدكتاتور الغشيم بينيتو موسوليني. قال الدوتشي: «كلما سمعت كلمة مثقف امتدت يدى إلى غدارتي».

قضايا السودان ليست قضايا سطحية تعالج بالتذاكى أو التشاطر، بل تضرب تلك القضايا بأعماقها فى التاريخ. لهذا لا تعين القراءة الميتا تاريخية للواقع على إدراك كنهه، دعك عن القدرة على معالجته. كما أن ضيق الأفق التاريخى يحجب عن الرؤية تماماً بانوراما الأزمة بوجوها المتعددة. ويظلم المتشاطرون أنفسهم كثيراً إن ظنوا بأن المنهج القديم بكل ما فيه من التواءات، وخُلف، ووعود باطلة، وشعارات عندما يصبح الصبح، يمكن أن يوفر حلاً لمشكل بلغ حده الأقصى من التعقيد. ومن الغريب أن أغلب هؤلاء المثقفين ينتمون إلى مدرسة اتخذت شعاراً لها: خيارنا بين أن نكون، وأن لا نكون، وبصرف النظر عن من نحن، وماذا كنا، وكيف سوف لن نكون، فإن اقمن الناس بالاقبال الجاد على حل المشكل هم أصحاب هذه النظرة الهولية للأزمة. أما إن كان الحل المطروح للأزمة من جانب هؤلاء هو أن نكون كما كنا (والمطر يصب علينا)، فلا شك فى أن الدعاة لذلك الحل لا يعيشون فقط فى عالم آخر، وإنما أيضاً يعانون من نقص حاد فى البروتين الفكرى. وليس من مصلحة بلد مأزوم، أن يتصدى لعلاجه أصحاب العقول المأزومة.

□□□

هوامش وإحالات

(1) وقع على الميثاق فى ٢١ أكتوبر ١٩٨٩، أحد عشر حزباً، وواحد وثلاثون نقابة مهنية، إلى جانب واحد وخمسين نقابة عمالية.

(2) William Ralph Inge عميد كاتدرائية سان بول واستاذ اللاهوت فى كامبردج فى القرن التاسع عشر، عرف بسخريته بالحياة ولهذا لقب بـ العميد الكئيب (goomy dean).

(3) إحالة ١٠٠، الفصل السابع (أ)

(4) على مزروعى .Philosophical Foundation of Human Rights, Unesco, op. cit. P 253

(5) أبو القاسم حاج حمد، الحياة، ١٥/6/1999ط

(6) عبدالله على إبراهيم، الحياة ٢١ سبتمبر/أيلول ٢٠٠٢

(7) فيما يبدو، كان لمصر رأى فى دور مبارك المهدى فى إذكاء الخلاف بينها وبين السودان بحكم قرباه بالنظام الليبى، وبحكم العداء المستحكم بين مصر وليبيا منذ اتفاق كامب ديفيد. ولم يكن الجليد، حتى نهاية الثمانينيات ومطلع التسعينيات، قد ذاب بين البلدين.

(8) أنشأ القيادة الشرعية للقوات المسلحة القائد العام السابق للجيش، الفريق الراحل فتحى أحمد على، ورفيقا السلاح الفريق عبد الرحمن سعيد، والعميد الهادى بشرى عقب خروجهم من السودان. أعلنت المجموعة إنشاء تنظيمها فى لندن (٢٧ سبتمبر /أيلول ١٩٩٠)، وقررت انخراطه فى التجمع الوطنى وتضامنها معه فى النضال ضد النظام الحاكم من أجل استعادة الديموقراطية. وقد خرج الهادى من القيادة فى أغسطس ١٩٩٥ احتجاجاً، حسب زعمه، لتبنى التجمع لمبدأ حق تقرير المصير للجنوب، وهو زعم لا تؤكده الأحداث السابقة واللاحقة، إذ أن لقاء تم بين الهادى ورئيس أمن النظام، نافع على نافع فى روما فى مارس ١٩٩٠ للتشاور حول عودة الضابط المعارض للسودان، أى قبل قرار التجمع حول تقرير المصير.

(9) تكون التحالف من القيادات العسكرية التى انشقت على القيادة الشرعية (عبد العزيز خالد وعصام ميرغنى)، وجمهرة من المثقفين المعارضين للنظام، وكان أغلب هؤلاء من المنتمين لحزب المؤتمر.

(10) الدكتور بيتر نيوت كوك والأستاذ طه إبراهيم، اجتماع التجمع فى أديس أبابا (١٩٩١).

(11) وقع الاتفاق نيابة عن حزب الأمة الأمين العام للحزب، عمر نور الدايم، وممثل الحزب بالخارج، مبارك المهدى.

(12) وقع على الاتفاقية فى القاهرة (١٣ يوليو، ١٩٩٤) الدكتور أحمد السيد حمد نيابة عن الحزب الاتحادى، ويوسف كوه نيابة عن الحركة بوصفه رئيساً لمؤتمرها العام،

(13) الاتحاد، أبوظبى، ٦ إبريل ٢٠٠٠.

(14) Wondu and Lesch. A Battee For Peace

(15) 15. G. B. Shaw Man and Superman.

(16) أسس دستور السودان، أم درمان ديسمبر ١٩٥٥.

(17) بيان اللجنة التنفيذية للجبهة المعادية للاستعمار، سبتمبر ١٩٥٤.

(18) وقع الأختيار على تعبير كيانات (entities)تفادياً لاستخدام كلمة أقاليم لأنها تعيد إلى ذاكرة الجنوبيين تجربة الحكم الإقليمى فى عهد نميرى، كما تحامى المؤتمر من تسمية الكيانات "ولايات، لما لحق بالمفهوم من تشويه فى ظل نظام الجبهة. وعند صياغة دستور االفترة الانتقالية، شاع بين أعضاء التجمع تعبير جديد: المقاطعات (territories)وهو تعبير جغرافى محايد لا تصحبه تداعيات سياسية، بل هو التعبير الذى تعرف به مكونات الدولة الاتحادية فى استراليا.

(19) Lijphart: The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands. University of California Press (Berkley), 1968.

(20)مبادئ وموجهات لتجديد البرنامج، دار عزة للنشر ٢٠٠١

(21) أجيز القرار بأغلبية ٨٩ صوتاً ولم تعترض عليه دولة، فى حين امتنعت عن التصويت عشر دول هى الدول صاحبة المستعمرات إلى جانب جنوب أفريقيا.

(22) UN Monthly Chronicle Vol.7, February 1960.

(23) خطاب ويلسون لاجتماع مشترك بالكونقرس، ١١ فبراير، ١٩١٨.

(24) Halperin: Self-Determination in New World Order, Carnegie Endowment for international Peace, Washington, 1992, PP 18-19

(25) Lansing The Peace Negotiations, A Personal Narrative PP 97

(26) American Journal of International Law (1988) P87

(27) المصدر ٢٤ أعلاه.

(28) نفس المصدر، ص ص ٢٣-٢٥.

(29) An-Naim. The National Question, Secession and Constitutionalism. P106

(30) قاد الكاثوليكيون، بدعم من البابا، ثورة ضارية ضد هنرى الثامن بعد أمره بحل كل صوامع النساك (monasteries) فى لنكولنشاير فى عام ١٥٦٣ . تلك الثورة، لم يكبح جماحها إلا دهاء دوق نور فولك. ويطلق على تلك الحملة اسم (ThePilgrimage of Grace for the Common weal)

(31) منذ أن خرجت اليصابات عن الكاثوليكية تعرضت خلال حكمها لعدد من المحاولات لاغتيالها، واحدة منها قام بها طبيبها الخاص الذى دسه البابا فى حاشيتها.

(32) عبد اللطيف البونى، الرأى العام، ٢٠٠٢/٧/٢١ .

□□□

وفي الختام

«رجل القدر يعلم أن وراء التل تلالاً وتلالاً.

فرحلة الحياة لا تنتهي»

ف. دبليو ديكليرك(۱)

موضوع الكتاب هو الحرب والسلام في السودان، وأثر كل منهما على أزمات القطر المتشابكة. وقبيل فراغنا من إتمام هذا الكتاب طرأ ما لم يكن في الحسبان؛ توقيع اتفاق بروتكول ماشاكوس الإطارى بين نظام الجبهة والحركة الشعبية لتحرير السودان. تلك واحدة من سخريات الأقدار، فطرفا الاتفاق هما آخر من يتوقع المرء منهما وفاقاً على حل سلمى شامل للأزمة السودانية لسبب التباين الجذرى فى موقفيهما من مجمل قضايا الحرب والسلام. بسبب من هذا فرح الجنوبيون وأغلب أهل النظام الحاكم بالاتفاق فرحاً كبيراً، في حين توجس خيفة منه دعاة السودانوية الجديدة في الحركة، وكثير من معارضى النظام في الشمال. ومهما كان من دوافع التوجس، لا يملك ذو ضمير يقظ أن يلعن سلاماً ينهى أطول حرب أهلية فى العالم المعاصر. على أنا يجب أن نذكر دائماً أن إنهاء الحرب الساخنة لايضمن سلاماً دائماً، لأن السلام الدائم رهين بالعدل الشامل، والعدل الشامل، بدوره، رهين بالمساواة الكاملة، والتخلى عن أيديولوجيات الهيمنة السياسية والاستعلاء العرقى، والكف إلى الأبد عن ثقافة العنف. تلك هى العاهات التى وسمت السياسة السودانية، وظلت تكيف السياسة العامة فى سودان ما بعد الاستقلال حتى كادت أن تنزلق به إلى مستنقع التاريخ.

عوضاً عن الوعى بالكارثة التى أطبقت علينا، ظللنا على مدى نصف قرن من الزمان نغفو فى العشية، ونفيق فى الصباح ونحن واثقون مطمئنون بأن ليس فى الإمكان أبدع مما كان، بل نحن خير أهل الأرض طراً: أشجع الناس، وأكرم الناس، وكل واحد منا خال فاطمة، أسلمه الله لنا. لهذا لا عجب إن ساد بيننا ظن، إن لم يكن يقين، بأن الذى يصيب

الأمم من عاهات بسبب استرخائها للأوهام، لا يصيبنا، وأن الذى يحيق بالشعوب من مكاره نتيجة لغلوائها أو ذهولها عن حقائق العالم من حولها، لن يحيط بنا. ليس لنا على الحق سبيل إن لم نفِق من هذه الغَشية؛ فمثل كل شعوب الأرض فينا البَر والفاجر، وفينا الأخيار كما فينا من لايكف عن غشيان المآثم، وفينا الفضلاء إلى جانب كثر لا يستجيدون إلا ركوب الشرور. فوق كل ذلك فينا الأذكياء من أهل السياسة، كما بين ظهرانينا منهم أخلاط أخسف الله شمس عقولهم. ولو كان أولئك سِلعاً تباع لتوجب قانوناً إلصاق بطاقات فى وجوه بعض منهم تقول: انتهت مدة صلاحية هذه السلعة، وفى وجوه بعض آخر: هذه السلعة لا تصلح للاستعمال البشرى. ولعل نظرتنا الرومانسية الضحلة لذاتنا وصفاتنا، بل ربما تداخل قيم البداوة (التكاتف العشائرى، الندى، طيب الأعراق) فى منظومتنا القيمية مع قيم المجتمع الحديث المعقلن (الموضوعية فى الأحكام، تجريد الأشياء، الكفاءة الذاتية) سرقت منا القدرة على التمعن فى النفس ونقد الذات. ولو تقصينا قليلاً مسار السودان السياسى خلال نصف القرن المنصرم، لما عَسُر علينا إدراك مواقع الخلل. بِطاء الإدراك وحدهم هم الذين لا يستبينون كيف كنا خلال كل هذه الفترة نعدو واقفين. فى هذه الفترة الزمنية لم يكن عدم الاستقرار حدثاً طارئاً، بل تاريخاً معاداً مكروراً حتى ولج السودان قرناً جديداً وهو مرهق بحمل ثقيل من المشاكل أورثتها له أنظمة الحكم المتعاقبة، والنخب السياسية التى والتها. وكما أوضحنا عبر الكتاب، لم يَقَو ويشتد قلب واحد من تلك الأنظمة وهذه النخب على الاعتراف بمسئوليتها عن دور سياساتها والأفكار التى انبنت عليها تلك السياسات فى تعميق أزمات السودان.

غير خَزايا ولا ندامى، ظل الذين أنجبوا هذه السياسات الخائبة، كما تلبث ورثتهم التابعون، يباهون بإنجازات متهم خبرها. بل، حسب بعضهم رغم كل الخيبات أنهم أصحاب حق موروث فى التسيد على عباد الله إلى أبد الآبدين. ليته كان لهؤلاء جديد يلهب الخيال؛ فما جديدهم إلا السياسات القديمة الخاسرة مُعبأة فى قنانى جديدة. هذه الخيبات المتوالية، وفقدان الزكانة على استبصار أثرها على مسار السودان السياسى، دفع أكثر الناس حماساً للسودان من غير أهله إلى نفض أيديهم عنه نفض الأصابع عن تراب

الميت. من بين أولئك رجال توسموا فى السودان غداة استقلاله نموذجاً تحتذيه القارة الأفريقية، إلا أن الوضع المأساوى الذى آل إليه فى نهايات القرن الماضى جعلهم يقولون أن السودان تجاوز مستقبله، إذ جاء مستقبله وولى (its future has come and gone) منهم أيضاً من أفرط فى حب بلادنا، وجاوز الحد فى ثقته بأهلها، إلا أن تجاربنا الرواغة منذ الاستقلال لم تُبق لهؤلاء ما يقولون غير: "السودان بلد المستقبل، وهكذا سيظل إلى الأبد (Sudan is the country of the future, and it shall always be) هذا الرأى أفضى به إلينا خبير التنمية الدولى بول مارك هنرى، والذى وردت الإشارة إلى دوره الفاعل فى إعادة تعمير الجنوب فى الفصل الخامس. فما الذى يملك الرجل أن يقول فى بلد ما ظن المتفائلون من أهله وصحابه أن الطريق قد عَدلت به، حتى مالت مرة أخرى فى روغانها المعهود. ومنهم أخيراً من حسب السودان فى عداد الموتى وترنم على روحه بالتراتيل الجنائزية(٢). هذه أحكام تفرى الكبد، ولكن لا حيلة لمن ابتلاهم الله مثلنا بعدم اليأس من الوطن، إلا المواظبة على نحت الصخر بأسنة الأقلام.

عبر فصول هذا الكتاب احتفلنا بموضوعات عديدة للوصول إلى عِرق المشكل السودانى، منها ما طال التاريخ، ومنها ما تعلق بالعر ق والدين. أشرنا أيضاً فى أكثر من موقع إلى استمراء بعض المعلقين الأجانب اختزال ذلك المشكل فى جانب واحد هو الجانب العرقى (العرب ضد غير العرب)، والدينى (المسلم ضد غير المسلم). هذا تبسيط يكشف إما عن عجز أولئك المعلقين عن الغوص إلى أعماق المشكل، أو عن رغبة منهم، لأمر فى نفوسهم، فى أن يكون هذا هو الحال. وطبعى أن لا يقلل المحلل الأمين من أهمية هذه العوامل، خاصة وقد أومأنا إلى الكثير الذى يبين الدور الهام الذى لعبته الفروقات العرقية والدينية فى تعميق الأزمة. إلا أن هذه العوامل بمفردها، لا تُعين على تفسير ألاغيز السياسة السودانية. هذه الألاغيز زادتها تعمية خيوط معقدة (ثقافية ودينية وسياسية واقتصادية) نسجناها بأيدينا. ولهذا، أعمت الألاغيز بصيرة أغلب أهل الشمال، وجموع لا يستهان بها من نخبة الجنوب، عن استشفاف العناصر التى تجعل من القاطنين فى الفضاء الجغرافى الذى نسميه دولة السودان أمة واحدة. ورغم أن الهُوية ليست معادلة يتم الوصول إليها بالتحليل

العقلاني، بل هي في المقام الأول إحساس، إلا أن ذلك الإحساس ـ خاصة في الشمال ـ قد شابته وهوم حول الذات، إن هي إلا أساطير الأولين، كما سعينا لأن نبين في الفصل الثامن. وقلما ذهب المؤرخون الاجتماعيون إلى حفر ما خلقته تلك الأساطير من ترسبات عميقة تحت سطح المجتمع الشمالي كي ينفذوا إلى غورها. هذا هو واجب المثقف الشمالي الذي لا ينبغي أن تغيب عنه ـ إن كان مثقفاً حقيقياً ـ خائنة الأعين وما في الصدور، وفي قول جان بول سارتر المثقف مسئول عن أي خطأ من حوله، حتى ولم يكن ملماً به. لا يدهشنا أبداً أن لا يتجاوز عامة الناس سطح الأشياء، فعامة الناس أسارى لخرافات حرونة حول أصولهم وتميزهم عن الآخر توارثوها من قرون، كما توارثوا معها استعلاءً جارحاً يقضم الروح كما تقضم العِتة الملابس. هؤلاء يصدقون دوماً على أنفسهم أموراً لا يقبلها العقل الناقد، وهم في هذا ليسوا نسيج وحدهم، ففي قول لبرتراند رسل: ليس هناك ما هو أدعى للحيرة من جهد الإنسان كل يوم لتصديق أشياء حول نفسه تستعصى على العقل.

أخطر نتائج هذه الوهوم المصطنعة بروز متلازمتي (syndromes) الاستعلاء الجامح من جانب أهل الشمال، والرفض غير الفطن لكل ما هو شمالي من قبل أهل الجنوب. هذه المشاعر الشوهاء عمق منها استشراء الكذب في الحياة السياسية، إن أسأنا الظن، أو الجهل المركّب، أي جهل من لا يعترف بجهله، إن أحسناه. فما جاء نظام للحكم منذ الاستقلال إلا وأعلن على الناس احترامه للتنوع الثقافي في بلادنا، مع ذلك ظل أهل السودان لا يعرفون للثقافة السودانية إلا وجهاً واحداً ما برحت السياسات التعليمية، والثقافية، والإعلامية تكرسه. لم يدرك صناع هذه السياسات أن لاحترام التنوع ثمنا. هذا النوع من التكابر، يصفه السياسي والمفكر الفرنسي الدوق فرانسوا لارشفوكو(٣) بأم الأنانية. فمثل هذا التكابر، في رأي الحكيم الفرنسي، يدفع المرء لانتحال فضائل هي، في حقيقتها، وهوم أنجبها الهوى. وما ألحق الإنسان بذلك الهوى نعتاً كريماً إلا ليبرر لنفسه فعل ما يريد ويختار بلا حساب أو عقاب، وليس مثل الأنانية، كما قال، ما يعمق من الطمع. غير أن الإسراف في الطماعية مرتعٍ وَخِمٍ، لا ينال المرء منه في نهاية الأمر غير الغُبن والخسران، وفي مثلنا السائر الطمع ودّر ما جمع.

في العقدين الأخيرين من القرن الماضي أُقحم الدين إقحاماً أسطورياً في الحياة السياسية السودانية لم تعرف البلاد له نظيراً إلا في الحقبة المهدية، وأوذي منه السودانيون ـ بمسلمهم وغير مسلمهم ـ أذى بالغاً، وما لإيذاء البشر تنزلت الأديان. فعندما يصبح الدين أداة للقهر، ووسيلة لابتزاز الخصوم، وذريعة لتأثيم الرأي الآخر، يفتقد كل معانيه السامية. وعندما يكون هذا الدين هو الإسلام تصبح المصيبة دهياء، لأن الإسلام دين يسر ﴿ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها، سيجعل الله بعد عسر يسراً﴾ (الطلاق ٦٥/٧). والإسلام دين رحمة حتى على الكافرين، محمد رسول الله والذين معه ﴿أشداء على الكفار رحماء بينهم﴾ (الفتح ٤٨/٢٩). والإسلام دين يأبى المشادة في أمره، ففي الحديث: إن هذا الدين متين فأوغل فيه بيسر. ولكن منذ أن بدأ الهوس الديني في منتصف الستينيات من القرن الماضي لم يترفق المهوسون أو يتمهلوا في إقبالهم على أمر الدين. جاء في البدء زلزال دستور ١٩٦٨ الموصوف بالإسلامي وكان من توابعه إجهاض أحلام السلام التي بشرت بها حكومة أكتوبر. وتبعه مشروع نميري الإسلاموي في عام ١٩٨٣ ليكمل وأد اتفاق أديس أبابا الذي توقف عبره دوي المدافع في جنوب السودان على مدى عشرة أعوام. أما من الناحية الفكرية فقد كان مشروع نميري المنسوب للإسلام كالطعام التفِه، لا يستذيقه لسان، ولا يطيق بلعه حلقوم.

ومضت من بعد سنوات مُدلهمة دامت أربعاً (١٩٨٥ ـ ١٩٨٩). في تلك السنوات أضحت قضية السودان الأولى والأخيرة هي تطبيق الشريعة؛ فلا السلام، ولا الاقتصاد، ولا الصحة والتعليم كانت أموراً ذات بال عند صناع القرار السياسي. وتبع تلك الغلواء ابتزاز استكان له سادات الشمال، وبذلك الابتزاز لم تختطف الجبهة القومية المسماة بالإسلامية الكرة من اللاعبين، بل انتقلت بهم جميعاً إلى ملعبها وحددت أحكام اللعبة في السياسة، كما فرضت في الفكر بارومتر المقايسة. ثم من بعد سطت الجبهة على الحكم في رائعة النهار واقتلعته من يد حكم ضعيف مهين لتقيم للناس جنة الله في الأرض، أو كما زعمت، لترد إليهم فردوسهم المفقود. ماذا كانت النتيجة؟ خرجت الجبهة على مسلمي السودان بإسلام غريب لم يألفوه، وصحب إسلامها الغريب ذلك ممارسات نفرت الناس عن دينهم. وحق

لمسلمى السودان استبداع ذلك الدين الغريب والمنفر (alien and alienating)، فأى دين ذلك الذى لا يقوم له بنيان إلا على الطغوان والارتمال فى الدماء. بيد أن الذين يعرفون الجبهة لم يستبدعوا تلك الدموية من قوم شبوا ودرجوا على العنف؛ بدأوه فى شرخ شبابهم بسلق ظهور خصومهم الفكريين فى الجامعات بالأسياخ، وختموه ببقر بطون رفاقهم فى السلاح بأسِنة رماح البنادق.

وبغض النظر عن الأيديولوجية الدينية لهذه الجماعة، لا تُعرف مثل هذه الأنظمة فى العالم المتحضر إلا باسم واحد: الأنظمة الفاشية. الذى نتحدث عنه ليس هو التوجه الشمولى للنظام، ولا استئثاره بالحكم وهيمنته المطلقة على جميع أوجه الحياة فى المجتمع، وإنما هو تبنيه المنحرف للعنف منهجاً فى الحكم. وإن كان نعتنا للنظام بالفاشية يُكدر بال أهله وصحابه، فما على ذوى النفوس الكُدْر إلا العودة إلى سجل إدانات منظمات حقوق الإنسان لممارساتهم، وقرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة بإدانة تلك الممارسات. من تلك الإدانات أوردنا فى هذا الكتاب غيضاً من فيض. فى ذات الوقت، ومع كل تلك الممارسات المرذولة، ثابر النظام وشيوخه على الحديث عن سماحة الإسلام، وديموقراطية الإسلام، وإنسانية الإسلام. تلك كلها كلمات حق لم يُرَد منها إلا الباطل، فمختصمو النظام فى داخل السودان وخارجه لم يتسوروا المحراب ليحاكموا الدين، وإنما صعدوا على سقوف البيوت لينازلوا نظاماً تلفع الإسلام رداء حول تجاربه وممارساته وأفكاره وجرائره. إن الأديان جميعها تحض البشر على فضائل على رأسها السماحة والنبل والاعتدال. ودين أو لا دين، فإن الثابت من قواعد السلوك الحسن فى أى مجتمع إنسانى معافى يحث الناس على ما يزين، وينهاهم عما يشين. لهذا، لا يجدر بمن يتعرى عن هذه الفضائل أن ينسب نفسه للدين - أى دين - وإلا أزرى بذلك الدين. ولربما، بسبب من هذا، لا نظلم النظام الجبهوى الفاشى المتأسلم مطلقاً إن قلنا أنه نظام يفتقد أية مشروعية دينية أو أخلاقية. أما من الناحية الفكرية، فقد سقط النظام فى امتحان حدد بنفسه معايير النجاح فيه. جاء، فيما زعم، ليخلق فى بلادنا وعياً بذاتية إسلامية، إلا أنه لم ينجب إلا وعياً متمسلماً زائفاً انحصر فى الرموز كما أبنا فى الفصل السابع. انفلت أهل النظام أيضاً، بإرادتهم (أو هكذا تظاهروا) من

الحضارة المعاصرة للانزواء فى ماضى نقى لا يعيش إلا فى أخيلتهم. نقول تظاهروا لأن الحضارة المعاصرة فى جانبها الاستهلاكى، بقيت، وما فتئت تقتحم حيواتهم حتى داخل مخادعهم. كان أحرى بهم قراءة معطيات الواقع قراءة موضوعية، ثم العود إلى كليات الإسلام ومقاصده لقراءة الإسلام قراءة جديدة تتوافق مع ما استقر عليه الوعى الإنسانى فى المعاملات حتى تصبح أحكامهم أكثر قربى بهذا الزمان. لو فعلوا لأسهموا إسهاماً مشكوراً فى التراكم الفقهى الإسلامى، ولكن بدلاً عن ذلك خنعوا لأقوال الفقهاء القدامى دون تعريضها لأى امتحان عقلى، وحتى تلك تجاوزوها عندما كانت لهم مصلحة فى التجاوز. فما الذى يملك هؤلاء لكيما يتكثروا به على غيرهم من المسلمين من بعد أن ضعفوا عن التزين بدين القَيِّمة فى الاستواء والاعتدال، وعجزوا، فكرياً، عن الاستفاقة من الركون إلى الفقه المتكلس.

إن كان لذلك النظام من حسنة واحدة، فهى أن فترة حكمه كانت فترة امتحان لعزائم الرجال. من هؤلاء من عاهد ربه وشعبه على الموت واقفاً يدفع الأذى عن أهله، ويحمى دينه من الإزراء به، و من آثر التقية حذر التلف، إلا أنه ظل قابضاً فى صمت على جمرته. ذلك الامتحان كشف أيضاً عن طحالب بشرية، باعت ما هو خير بما هو دون، وأى دون أكثر من الرمرمة التى أومأنا إليها فى الفصل السابع. سنوات الجراد الاثنى عشر هذه أماطت اللثام، من جانب آخر، عن جماعة أمرها واحد، فيهم السياسى، وفيهم رجل الأعمال، وفيهم المتوغل على كليهما. من السياسيين من كانوا فى عهد الديموقراطية يركضون كالمهور فى دهاليز السلطة، ويتمايلون تفاخراً بمواريثهم الديموقراطية فى منابر البرلمان، وحين وئدت الديموقراطية خفى هؤلاء فلم يُعرفوا، وأخمدوا فلم يذكروا ولا بانوا. أشرف هؤلاء كانوا هم اللصوص أكالى السُحت الذين ما جاء بهم إلى رحاب النظام إلا المشاركة فى ما خبث من المال، وكان النظام بهذا عليماً. ومن رجال الأعمال فئة ما تلقت معارضاً لنظام الجبهة الذى صار لهم فى كنفه اسم وجاه وثراء حتى أخذت تمطر ذلك النظام بكل أنواع الأسابيب. وكثيراً ما كنا نخطئ ونقول لهم: ما الذى يمكن أن تسهموا به فى دفع العمل المعارض، إن كان ذلك هو رأيكم فى النظام الذى أكنفكم؟ وكثيراً ما كان

الرد هو قفل باب النقاش. ذلك، علم الله، هو الرواغ والنفاق مجتمعان، فلا هم كانوا على وعى أن فى نقدهم الخفيت جحوداً لنظام مكنهم من الجاه والثروة، ولا هم ذهبوا بشكاواهم المزعومة ضد النظام إلى نهاياتها المنطقية. وليتهم تعلموا شيئاً من الجبهة: استماتة أنصارها فى الجود بالنفس والمال والولد فى سبيل ما يؤمنون به. وحتى لا نزر وازرة وِزر أخرى نقول أن قلة من هؤلاء عصم ربى فكانوا فى المقدمة، لا يردون طلباً لدعم العمل المعارض فى المجالات الإنسانية كغوث اللاجئين والنازحين داخل وخارج حدود الوطن، وفى التحرك الدبلوماسى، وفى العمل السياسى الداخلى. من حق هؤلاء الرجال أن يُعرفوا يوم أن يذكر الرجال. إلى جانب هؤلاء أيضاً برزت رؤوس فى النفاق اتخذت عادة لها صرف الناس عن غاياتهم فى رد الحقوق ودرء الفساد فى الأرض. شاءوا لأنفسهم طواعية أن يكون لهم موقع عند البشير، ومكان عند المعارضة، وطواف حول البيت فى المنشية، يوم أن كان حول البيت طُواف وعاكفون. ولعل نيكيتا خورتشيف كان أدرى الناس بهذا اللون من البشر، ففى أول اجتماع له مع الرئيس كينيدى فى فيينا، وهو الاجتماع الذى ألح كينيدى على إنعقاده دون جدول أعمال محدد، قال أمين عام الحزب الشيوعى للرئيس الأمريكى: أول ما يتوجب علينا فعله لتنقية الأجواء بين بلدينا هو تبادل أسماء العملاء المزدوجين، لأنهم أكثر الناس إضراراً بمصالح حكومتينا.

مرة أخرى آن لنا أن نشب عن الطوق، ونطرح الهشاشة العاطفية فى التعامل مع عظميات الأمور، فالتجربة التى مر بها السودان خلال عقد من الزمان أو يزيد، تجربة قاسية مريرة هلكت فيها نفوس عزيزة، واستذل فيها رجال عظام، واضطرت فيها أسر وفتية وفتيات إلى النزوح إلى أقاصى العالم. من أولئك من أوطن بكندا والولايات المتحدة، ومنهم من حمل نفسه بلا متاع إلى استراليا ونيوزيلندا اللتين لم يكونوا يعرفونهما إلا فى أطالس الجغرافيا. هذه التجربة، بكل قسوتها ومرارتها، ينبغى أن لا تفسح مجالاً فى الحيز العام لذوى العضلات المرتخية من السياسيين، وأصحاب الوجوه الأربعة من رجال الأعمال. هذه بالطبع ليست دعوة للاستئصال لأن ذلك يتعارض مع كل ما ندعو له فى هذا الكتاب، هى فحسب دعوة للأحزاب للحذر من أن تضع فى صدارتها المُدَغمسين الذين يتخلفون

ويتوارون عند الشدة، ولشد ما جنوا. كما هى دعوة للقيادات التى ينشرح صدرها دوماً لكل ذى مال، أن لا توسع المجال فى صفوفها الأمامية لرجال لا يستحقون أكثر من كلمتين: سعيكم مشكور. فإن كان الذهب هو الرب (God is gold)فى عالم المال، ففى عالم السياسة ليس لكل مال قوة إبراء النقود. فمن المال ما خبث، ولنا عودة للأمر عند الحديث عن تمويل الأحزاب.

بعد أعوام من الغلو والتجبر عادت الجبهة إلى صوابها، كان ذلك بسبب استبصارها للطريق المسدود الذى انتهت إليه، أو بسبب ضغوط خارجية. ففى العشرين من يوليو ٢٠٠٢ أقر نظام الجبهة بما كان ينكره، ويستنكره. اعترف فى بروتوكول ماشاكوس بأن للحرب جذوراً عميقة، وأن ظلماً فادحاً حاق ببعض أهل السودان ودفعهم لحمل السلاح، وأن الطريق الوحيد لوضع السلاح وإنهاء الحرب هو رد الظلامات وإزالة الغبن. ذلك اعتراف صارخ ببطلان كل ما كان تصف به الجبهة حرب السودان الأهلية. ولكن، رغم كل هذا الوضوح فى تشخيص أسباب الحرب، وإبانة دواعيها، كان لنظام الجبهة رأى آخر بعد استرداد الحركة لتوريت. زاغ النظام عن اعترافه بأصل الحرب، وأخذ من جديد يدق طبول الجهاد ضد الكافرين، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا. لهذا الزيوغ عن الطريق دلالتان، الأولى هى الكشف عن إمعان النظام فى الميل عن الحق متى ما كانت له مصلحة فى ذلك، والثانية هى استعداده للعبث باسم الدين والاستهانة بعقول البشر. فباسم الدين حَول الحرب إلى جهاد، ثم عاد، رغم فتاوى إمام الجهاد، ليرد الحرب إلى أصلها الدنيوى. وباسم الدين أصبحت الحرب فى توريت، من جديد، جهاداً ضد الكفرة والمشركين. وفى الحالات الثلاث لم يترجَ الحاكمون من رعاياهم غير السمع والطاعة. كان الأخلد بالنظام، بعد وعيه المتأخر بأسباب الحرب واعترافه بها، أن يقر لأهل السودان فى الشمال والجنوب بمسئوليته عما لحق بالسودان من دمار لاقتصاده، وإذلال لأهله، بسبب الحرب الجهادية. لو حدث هذا لأصبحت ماشاكوس ريح تغيير (wind of change)، لا تغييراً فى اتجاه الرياح (change of the winds)، أى انعطافاً فى اتجاهها. ولكن ما حيلتنا مع العزة بالإثم. نظام الجبهة، لا يختلف فى هذا عن الأنظمة التى سبقته؛ فجميعها أوهم نفسه أن التاريخ وحده هو المسئول

عما أصاب الجنوب من جور، وما تحيفت أهل الظلامات من مصائب فى كل السودان. لهذا فالذى يحتاج اليه السودان، أكثر من الندم والاعتذار والعقاب، هو رصد الحقائق وتوثيقها بهدف تنقية التاريخ مما لحق به من تلويث، ثم تطهير النفس (catharsis) وفيما علمتنا الأديان، حتى الموتى يصبحون هدفاً وعرضة لذلك التطهير فى الأعراف (purgatory) لتنقية نفوسهم من الدنس، ﴿وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون﴾ (الأعراف ٧/٤٦). ذلك مطمع من لا أمل له ولا رجاء فى الجنة من المتكبرين. وللكتاب فى هؤلاء قول ﴿آخر فادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها فلبئس مثوى المتكبرين﴾ (النحل ١٦/٢٩).

فى دنيانا المعاصرة تجربة جديرة بالاحتذاء هى تجربة لجنة الحقيقة والتصالح (Truth and Reconciliation Commission) فى جنوب أفريقيا. نحن حَرا باقتفاء تلك التجربة التى كان الهدف الأساس منها هو تصالح أهل جنوب أفريقيا، ببيضهم وسودهم، مع أنفسهم، وليس متابعة المخطئين من الجانبين. إلى ذلك الرأى ذهب المؤتمر الشعبى فى مذكرة التفاهم مع الحركة، كما نادى بذلك الصادق المهدى فى أكثر من مقام، وهذا أمر يشكر عليه، رغم تخليه عنه فى اتفاق جيبوتى تطميناً لنافع الأمن (الفصل التاسع). قال ديزموند توتو، رئيس تلك اللجنة، أن الغرض من الكشف عن الحقائق هو إزالة الأحزان وإبراء الجروح، ووصف منهج اللجنة العدلى بالعدالة الترميمية (restitutive justice)، لا العدالة العقابية (punitive justice) هذا أمر لا يتأباه إلا من حسب أن له الكبرياء فى الأرض. فمن حق السودانيين أجمعين، وبخاصة الأجيال الجديدة، أن يلموا بحقائق غابت أو غُيِّبت عنهم. تلك الأجيال ما كفت تتساءل: لماذا بقى السودان فى حرب مع نفسه طوال نصف قرن من الزمان؟ ولماذا فشلت كل الجهود التى قام بها الراشدون من أهله لإنهاء الحرب؟ ولماذا انتهى السودان الواعد عند استقلاله إلى ما انتهى إليه من بؤس وشقاء؟ ومن الظلم نسبة كل مآسى السودان لنظام الجبهة وحده.

الحرص على الإجابة على هذه الأسئلة هو الذى حدا بالحركة لأن تقترح خلال مفاوضات ماشاكوس تكوين تلك اللجنة، وكان رد وفد الحكومة على الاقتراح ممعناً فى

الغرابة. قال الوفد: "لنكتفي بالاتفاق على عفو شامل وتعافٍ متبادل لأن الحركة نفسها لن تكون بمنجاة عن التجريم إن فُتح هذا الباب. رغم هذا التهداد اقترحت الحركة أن يتضمن القرار نصاً على أن يشمل التحقيق ممارسات الطرفين ودور الأنظمة السابقة في خلق أو تعميق أزمات السودان المتجذرة. ونقدر أن أكثر أهل الجبهة تخشياً من التحقيق هم المتخاشعون من زبانية النظام، ويكاد المريب أن يقول خذوني.

عن إدراك تلك الجماعة غاب أمران، الأول هو أن الغرض الأساس من التحقيق هو إجلاء الحقائق وتطهير النفس لمصلحة القوى السياسية نفسها ولسلامة الحياة العامة. الأمر الثاني هو، أقمنا لجنة للتحقيق أم لم نقمها، فإن الجرائم الكبرى ضد الإنسانية أصبحت محل إدانة دولية لا يسقطها التقادم، ولا تخضع للعفو، ولا منجاة لصانعيها من ذوي السلطان النافذ في العالم. وبين يدينا ميلوسوفيتش سفاح الصرب، وسفاحو رواندا الذين ضاقت بهم الأرض بما وسعت. فمع العفو والتعافي الذي ندعو له في ماشاكوس فإن الصيحة لا شك آخذة هؤلاء في لاهاي، حتى وإن نجوا من عذاب في الخرطوم. بنفس القدر يخطئ القدامى وورثة القدامى إن ظنوا أن في العدالة الترميمية نكأً للجراح، ونبشاً للقبور. هؤلاء، فيما يتبدى لنا لم يعوا بعد أن تخليق السودان الجديد يستلزم تصالحاً مع النفس والآخر، وليس للمرء على ذلك التصالح سبيل إلا بكشف الحقائق، والإذعان للحق. ما عدا الحقيقة أباطيل، وما سوى الإذعان للحق غير تسكع في الظلام. وقد رأينا ما قادت إليه هذه المسكعة من خراب خلال الخمسين عاماً التي انصرمت.

في قرارات أسمرا، وتوجهات النظام في مبادرات السلام الأخيرة (المشتركة، الايقاد، المسعى الإريتري) ثبت الرأي على أن التعددية الحزبية هي الأساس الراكز للديموقراطية، كما إلتزمت قرارات أسمرا وأكدت مفاوضات ماشاكوس إلى حد كبير تضمين كافة مواثيق حقوق الإنسان في الدستور السوداني الجديد. هذا وعي مشكور، وإن جاء بآخرة. ولكن، مع صحة الافتراض بأن فرص إدامة الديموقراطية ستتضاعف بإنهاء الحرب، والسعي الجاد لإزالة كل الأسباب التي قادت إليها، وليس في هذا وحده غناءً واستكفاءً. فلئن كان في إنهاء الحرب الساخنة ما يعين على مدننة (civilianization) الحكم، أي إزالة السبب

الأساس الذى يدفع بالعسكر إلى اقتلاع الحكم من المدنيين، إلا أن الديموقراطية نفسها فى حاجة إلى تبيئة وتوطين، وليس فقط استعادة. بدون تلك التبيئة وذلك التوطين لن تنجب الديموقراطية التعددية غير إعادة إنتاج الأزمات التى أودت بها. لقد ظل الحوار حول الديموقراطية يتمحور دوماً حول مؤسسات الحكم وإجراءاته، وحول التحالفات الحزبية التى تُمَكن الديموقراطيين من السيطرة عليه، وقلما تطرق المنادون باستعادة الديموقراطية إلى ثقافة الديموقراطية واسطيقيتها (Ethics)، أو إلى ما الذى يريد "الديموقراطيون صنعه بالحكم عند الإمساك بزمامه. فالمرغوب، إذن، هو الوعى بتلك الثقافة واستبطانها (internalization).

لكنه الديموقراطية أعمق بكثير من الالتزام بالانتخابات الدورية، وتوفير حقوق التنظيم والتجمع والتعبير للجماعات والأفراد، فهى فى البدء نظام حقوق، ثم مدونة سلوك. وما لم توفر الديموقراطية للمواطن العادى حقوقه، بل تمكنه من التأثير على أجندة الحكم، وتجعل القائمين على الأمر ينقادون لتلك المدونة السلوكية لن تكون إلا ديموقراطية شوهاء عرجاء. ونعرف من واقع السودان وتجاربه أنه لن يتسنى لهذا المواطن أن يكون سيد قراره، دعك عن أن يكون مفاعلاً فى التأثير على أجندة السياسة، ما لم تتمتع الأحزاب فى داخلها بالديمقراطية. هذا أمر يستعسر فى ظل أحزاب يكاد بعض سادتها يظنون أنهم أصحاب حق فى الحكم موروث، يكاد يكون مغروساً فى حمضهم النووى (DNA) كما أن هيمنة المركز على الأطراف ليست فقط ظاهرة إدارية، وإنما هى أيضاً ظاهرة سياسية، فلجان الأحزاب الإقليمية الفرعية، ومنظماتها الجماهيرية والفئوية، وتنظيماتها النسائية والشبابية هى ملاحق تابعة (adjuncts)لقيادات الأحزاب وليست كيانات اجتماعية فاعلة لها خصوصياتها المميزة، وإرادتها الحرة فى التدبير والتقرير، خاصة فيما يتعلق بشئونها. هذا النمط البطركى فى القيادة تتشاركه جميع الأحزاب الجماهيرية، من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين، من سياسة الإشارة إلى سياسة الخط النازل من اللجنة المركزية. وبلا شك، لا يشابه هذا الضعف الهيكلى فى الأحزاب الجماهيرية، العوار الكامن فى أحزاب السلطة المصطنعة (الاتحاد الاشتراكى فى عهد مايو، والمؤتمر الوطنى فى عهد الإنقاذ)، فتلك

الأحزاب ما خلقت إلا لتبرير قرارات السلطة. لهذا فإن الداء داء طارئ، لا صُلبى متأصل. ولعل عجز الأحزاب عن معالجة هذه السياسة هو الذى يدفع الكثيرين، خاصة من بين الشباب للتخلى عن أحزابهم التى جاءوا إليها بطوعهم وإرادتهم إلى مراع أكثر اخضراراً، أو إلى الانعزال الكلى عن العمل العام. هذا، بالضرورة، يقتضى أن تعيد الأحزاب النظر فى هياكلها ومناهجها بدءاً باستزراع كل المبادئ الدستورية والحقوقية التى تنادى بها فى صلب مواثيقها وبرامجها ومناهج أدائها. مثال ذلك إحترام تعدد الرأى، حقوق الإنسان، الشفافية، المحاسبة. وفى الفصلين الثامن والعاشر أشرنا إلى ما قام به حزب البعث والحزب الشيوعى من مراجعات لثوابتهما النظرية مما أخرج الأخير من قائمة من أسماهم الدكتور رفعت السعيد، أمين عام حزب التجمع المصرى السلفيين اليساريين الذين ما زالوا يؤمنون أن النظرية كلية الصحة وإجمالية الحقيقة،. ويتمنى المرء أن يذهب هذان الحزبان، كما تذهب بقية الأحزاب ذات العمق الشعبى إلى مراجعات نظيرة فى مناهج العمل وضوابط الأداء.

ألزمنا أنفسنا فى قرارات أسمرا واتفاق ماشاكوس بتبنى كل مواثيق حقوق الإنسان الدولية والإقليمية فى دستورنا، وحقوق الإنسان، هى القيمة المضافة للديموقراطية. ولكن، رغم الإجماع على هذا الالتزام، ما زال فى نفوس بعضنا شىء من حتى. فقرار التجمع حول حقوق المرأة، مثلاً، قرار معيب لأنه أخضع تلك الحقوق للشريعة، وفى هذا، لم يكن التجمع أحسن حالاً من نظام الجبهة الذى تلجلج فى اعتماد الاتفاق الدولى لإزالة كافة أنواع التمييز ضد المرأة (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, CEDAW) متوسلاً كذباً بالدين، ومتذرعاً باطلاً بالتقاليد. ومع أننا أوفينا هذا الأمر حقه فى الفصل السابع، وتناولناه فى الفصل العاشر، إلا أننا نضيف أن المرأة السودانية عندما تخوض معاركها من أجل حرياتها لا تفعل هذا رغبة منها فى تأنيث الحياة العامة، أو تحقيق النسونة (feminism) كما تفعل بعض نساء الغرب، ففكرة النسونة فكرة غربية صاغتها فى القرن التاسع عشر الكاتبة الفرنسية هوبرتين اوكلير فى صحيفتها "المواطنة (La Citoyenne)، لكيما تجعل من النساء جنساً آخر. بيد أنا نقترب من الموضوع من وجه آخر هو الإنسانية، فالمرأة والرجل ينتميان إلى جنس واحد هو الجنس البشرى،

والبشر، كما قال لوك "متساوون في الطبيعة.[٤] كما أن كلمة حق في كل لغات العالم التي نشأت فيها المنظومات المعاصرة لحقوق الإنسان تحمل معنيين، أحدهما قانوني والثاني معنوي أخلاقي. فكلمة مثل (right)في الانجليزية أو (droit)في الفرنسية تعني النصيب الواجب قانوناً للفرد أو الجماعة، كما تعني أيضاً الشيء القويم الصحيح والثابت بلا شك. وفي العربية حق الأمر حقاً وحقوقاً، صدق وتأكد. ولعل البُعد الأخلاقي، أكثر من البُعد القانوني هو الذي يضفي على حقوق الإنسان الطبيعية، أي الحقوق التي يستحقها من حيث هو إنسان، عنصر الإلزام. لهذا يصبح إخضاع هذا الحق الطبيعي الثابت لأي نسبية ثقافية عملاً مضاداً للطبيعة. فالنسبية الثقافية التي تنبني على العادات والتقاليد والفهم الإستاتيكي للأديان ستكون لها نتائج خطيرة إن قبلناها على علاتها. فالرق، على سبيل المثال، ظاهرة اجتماعية قبلت بها (وما زالت تقبل بها) ثقافات عديدة، تماماً كما أن التمييز بين المواطنين على أساس أصولهم العرقية ظاهرة متجذرة في بعض الثقافات والأديان (الهند مثلاً) . أفهل يجوز انطلاقاً من هذه النسبية الثقافية الصفح عن استبداد الإنسان للإنسان، أو تبرير ازدرائه له لأن ثقافة معينة تقول بهذا. وكما أوردنا في أكثر من موضع من قبل ليس في الإسلام ما يتناقض مع القيم التي تمنح المرأة من الحقوق ما يمنح للرجل؛ وما رفض هذه القيم بدعوى أنها إمبريالية ثقافية جديدة، إلا محاولة لتكريس الهيمنة الذكورية السائدة.

أياً كان الأمر، من أهم مشروعات القوانين التي أعدها التجمع لتنظيم الحياة العامة مشروع قانون تنظيم الأحزاب، ولا يطمع ذلك القانون في تكبيل الأحزاب بقدر ما يهدف إلى تنظيم الحياة الحزبية وإزالة الأدواء التي اعترتها منذ أربعينيات القرن الماضي. فمن الناحية الإجرائية ذهب القانون إلى اقتراح قواعد تنبغي مراعاتها عند إنشاء أي حزب مثل الحد الأدنى من العضوية، وتحريم قيام أي حزب على أساس ديني أو عرقي، أو قيام أي حزب كامتداد لحزب خارجي. وإن كنا حقاً راغبين في تقليص نوازع الفرقة بين السودانيين، فإن تحريم إنشاء الأحزاب على أساس ديني أو عرقي يعين على تعميق الوحدة في بلد ظلت التقاطعات على أساس الدين والعرق تزيده تشرذماً وتشظياً. ومن الطريف أن الحزب الوحيد الذي ابتنى كل أيديولوجيته على الدين: الإخوان المسلمين، قد حرص على

أن ينسب نفسه للوطنية والقومية والشعبية، بدلاً عن الإسلامية، فلماذا فعل هذا إن لم يكن لإدراكه استحالة قيام حزب على أساس الدين فى وطن متعدد الأديان، وتتبنى فيه كل منظومة الحقوق والواجبات الدستورية على المواطنة؟ من جانب آخر، تقتضى تنقية الحياة السياسية السودانية من شبهة التداخل بين المصالح الوطنية ومصالح الآخرين أن تتمتع الأحزاب الوطنية باستقلاليتها. هذا بالطبع لا يمنع الأحزاب التى تتشارك الرؤى، ليس فقط فى المحيط الإقليمى، بل المحيط الدولى أيضاً، من تبادل الخبرات والأفكار فى منظومات معروفة وبأسلوب شفاف مثل الاشتراكية الدولية التى تنتظم الأحزاب الاشتراكية عبر العالم. كما أن تحريم إقامة أحزاب على أساس دينى، ليس بدعة دستورية نبتدعها، فكلا الدستورين المصرى والجزائرى يحرمان إنشاء الأحزاب على أساس دينى لما فى ذلك من شبهة احتكار جماعة واحدة للإسلام. ومما يجدر ذكره أن قانون الشركات الإنجليزى يحرم استخدام اسم التاج (The Crown) فى تسجيل الشركات، ليس فقط حماية لذلك الاسم من الإتجار به، ولكن أيضاً لأنه يفترض أن دور التاج هو رعاية كل مواطن دون تمييز، فلا يحق لفرد واحد أو جماعة الإستئثار بإسم التاج.

التواضع على حد أدنى للعضوية، أمر تستوجبه تجاربنا السابقة، خاصة عقب انتفاضة أبريل. فقبل عهد مايو كانت الأحزاب السودانية تعتمد على قواعد اجتماعية معروفة، ومعروف عديدها وأوزانها. فأحزاب مثل الأمة، الاتحادى الديموقراطى، الإخوان المسلمين، الحزب الشيوعى، سانو، جبهة الجنوب، أو تنظيمات مثل مؤتمر البجا، اتحاد جبال النوبة، لم تكن بالأمس، ولا هى بحاجة اليوم لإحصاء مناصريها لكيما يعترف بها. كما أن أحزاباً أو جماعات مثل البعث والجمهوريين والجماعات التى انسلخت عن الحزب الشيوعى ظلت، رغم ضعف سندها الجماهيرى، تعبر عن توجهات فكرية معروفة وتسعى لاحتلال مساحة أوسع فى فضاء السياسة السودانية. ولكن عقب الانتفاضة خرجت على الناس أحزاب لا يُعرف لها أنصار تُعَادُّ (تفاخر فى العدد) بهم الناس، ولا فكراً جديداً يلهمهم. ولعلنا نزيد أن التعددية الحزبية لا تعنى تعدد التنظيمات بقدر ما تعنى تعدد البرامج وتنوعها. بلغ عدد تلك الأحزاب نُهاز خمسين، وكان من بينها فيما علمنا حزب أطلق على نفسه اسم حزب

البهجة. ولربما كان مؤسسو ذلك الحزب أصدق مع أنفسهم من غيرهم فيما شدوا له مئزرهم، ما أرادو حزبهم ذلك معبراً لسلطة، أو قنطرة لحكم. كل ما أرادوه هو صنع مجتمع يُحبَر فيه البشر بعد أن كدر عليهم الإمام نميرى حيواتهم، وقطع عليهم غضارة العيش بقوانينه الشائهة. كان ذلك قبل قدوم نظام الجبهة غير محمود المجىء، الذى جعل من تنغيص العيش وتكدير الحياة صناعة، واستجادها. ومع طرافة الفكرة، إلا أنها أيضاً تكشف عن اختلاط الجد بالهزل فى السياسة السودانية.

لا جدال فى أن الأحزاب فى ظل الديموقراطية التعددية، هى الأوعية التى تستوعب مناشط السياسة الوطنية ويتم عن طريقها التعبير الجماعى عن الإرادة الشعبية. بهذا الفهم، تصبح الأحزاب مؤسسات طوعية تضم أفراداً ومجموعات يتشاركون الرؤى السياسية، ويربط بينهم دستور تراضوا عليه، ويحكمهم نظام إدارة داخلى يتحاسبون وفق نصوصه. ولكن هذا وحده لا يكفى، فالأحزاب فى بلد بمثل تنوع السودان وتعدد وجوهه، وبمثل مساحته المترامية الأطراف، لن تكون أحزاباً قومية حقاً إلا إن كانت ذات امتدادات على مستوى الوطن. نعرف، مثلاً، أن أغلب الأحزاب الكبرى، ناهيك عن الطارئة، لا تملك مقاراً خارج العاصمة فى شمال السودان أو جنوبه. ولضمان مثل ذلك التمثيل القاعدى الواسع ينص الدستور النيجيرى الأخير على أن تتضمن قوائم عضوية الأحزاب ممثلين من ثلثى الولايات حتى يصار إلى الاعتراف بها وتسجيلها. ومن المؤسى أن تظل الأحزاب ذات العمق الجماهيرى بعد نصف قرن من الزمان تعتمد على البنيات التحتية للطوائف الدينية فى الأقاليم دون أن يكون لها وجود ذاتى مستقل فى أصقاع السودان الدانية والنائية. أما الأحزاب الطارفة (بعد انتفاضة أبريل) فقد ضمت طائفتين: طائفة من المثقفين الذين مَضَهم الإجداب الفكرى فى حياتنا السياسية فتمنوا إخصابها بالفكر، وهذا جهد جدير بالتقدير. هذه الفئة أيضاً تضم رجالاً ذوى قدرات غير منكورة، ورغبة صادقة فى إعادة تشكيل الحياة الحزبية على وجه جديد. ولا شك فى أن الدور التحفيزى والإلهامى لهؤلاء، وبنَفَس طويل أهم بكثير من الانغماس فى الصراع على السلطة، أو السماح لأنفسهم بأن يستدرجوا إليه. الطائفة الثانية هى أخلاط من متعاطى السياسة ينبتون كالفُطر

(mushroom) فى الساعة الحادية عشرة من الانتفاضات، ويجمعون أمرهم عِشاء حتى يكون لهم شُلو من أشلاء النظام المباد. ولكن ما أن ينزوى النظام الذى كانوا أعلى الناس أصواتاً إبان تربعه على السلطة، حتى يجولوا طلباً للمهرب والنجاة. كأهل الكهف يخرجون برقيمهم عند الانتفاضات، وإليه يعودون عقب البيان الأول للانقلاب، هذا إن لم يسعوا لأن يجدوا لهم موطئ قدم فى الدولة الانقلابية. وللشاعر الفلسطينى معين بسيسو وصف جيد فى مثل هذه الأحزاب؛ أسمى الجماعات التى أخذت تتناسل من حركة التحرير الفلسطينية، أحزاب هلمجرا. ولا شك فى أن التوافق على قانون يحدد ماهية الأحزاب، وأسس تكوينها، وقواعد مشروعيتها كفيل بقطع الطريق على الهلمجريين، وإنهاء اتخاذهم السياسة لعباً ولهواً.

من الناحية الموضوعية يلزم قانون الأحزاب المنظمات الحزبية باحترام كل المبادئ الدستورية التى تراضت عليها، ولن يكون هذا إلا بشيوع الديموقراطية الداخلية. من ذلك التزام الأحزاب بعقد مؤتمرات دورية كما تفعل كل الأحزاب الديموقراطية عبر العالم، والاصطلاح على أسس لمحاسبة القيادة والأعضاء، والتداول السلمى الديمقراطى للقيادة، والشفافية التامة فى الأداء، خاصة فيما يتعلق بالتعامل مع الموارد المالية. وحول الموضوع الأخير أشار القانون إلى ضبط التمويل الداخلى، وتحريم التمويل الخارجى للأحزاب، وإخضاع التمويل والإنفاق للقواعد المحاسبية المعروفة والمراجعة العامة. فالأحزاب ليست مؤسسات أمنية، أو جمعيات سرية حتى لا يُجلى إنفاقها على الملأ. ولربما نشير مرة أخرى إلى الدستور النيجيرى الذى ينص على أن يكون لكل حزب حد أدنى من المال يودع فى أحد المصارف المعروفة قبل السماح له بخوض الانتخابات. ولا ضير فى أن تدعم الدولة الأحزاب السياسية التى تثبت وجودها حسب هذه الضوابط حماية لها من الانزلاق فى ممارسات فاسدة. كما لا ضير فى أن تمنح الدولة إعفاءات خاصة من الضرائب لذوى اليسار الذين يسهمون، فى حدود القانون، فى الدعم المالى للأحزاب التى ينتمون إليها. هذا نهج درجت عليه الأحزاب الديموقراطية عبر العالم، بالرغم من أن الوضع الطبيعى هو اعتماد الأحزاب على تبرعات العضوية. فعلى سبيل المثال ينص قانون الأحزاب السياسية

والانتخابات والاستفتاءات البريطاني لعام ٢٠٠٠ (Political Parties and Referendums Act) على دعم الدولة للأحزاب في الانتخابات، في الوقت الذي يفرض فيه على الأحزاب الإعلان عن أي تبرع للحزب يتجاوز الخمسة آلاف جنيه. وما برح الذين يتجاوزون الضوابط التي يحددها القانون لتمويل الأحزاب يخضعون لحساب عسير، خاصة إن جاء ذلك التمويل من مصادر خارجية، او لحقت به شبهة الرشاء. من مثل ذلك الحساب لم ينجُ توني بلير في بريطانيا، وبيل كلنتون في أمريكا، وهيلموت كول في المانيا، وسانجاي غاندي في الهند. وبإشارتنا لكل هذه التجارب يخطئ من يظن أننا ندعو للتمثل الحرفي لتلك التجارب، فبغيتنا هي أن نبين أن هناك ضوابط للعمل الحزبي التزمت بها الأحزاب في الشرق والغرب، وفي الدول المتقدمة والنامية. هذا الالتزام أعان بقدر كبير على النمو المعافي للديموقراطية، وإرساء قواعد الحكم الصالح.

منذ العقد الأخير من القرن الماضي أصبح احترام قيم المحاسبة والشفافية معياراً للتعامل مع العالم الخارجي، على المستوى الثنائي والدولي، خاصة في مجال التعاون التنموي والتمويل. فقد أعلنت، مثلاً، الدول الأفريقية مجتمعة في ديربان التزامها بهذه المنظومة السلوكية وضمنتها في إعلانها لمشروع الشراكة الجديدة لتنمية أفريقيا (نيباد). مع ذلك، ما زال بعضنا لا يروق له ما نحدث به، بل يرى فيه إتياناً بالبدائع، وكان هذا واضحاً في حوارات التجمع. ففي رأى هذا البعض أن السياسة الحزبية بخير، وأن الأحزاب في تمام الصحة والعافية، وأن شعب السودان سيعيش في بُلَهنية متى ما أُستعيدت الديموقراطية التي ألفوها. هذا الانكفاء على الذات، والارتكان إلى الأوهام حول النفس، والظن الغريب بأن بلادنا هي "فريد عصره الماليه مثال، هو الذي أقعدنا عن حاجتنا طوال نصف القرن الذي انخرم. وعلى أي، فإن لم يكن في كل المآسي التي بسطنا على القارئ ما يوقظنا من الغفلة، فلعل فيما أعلنت القوى المعارضة التزامها به (قرارات أسمرا)، وما ادعى النظام الموافقة عليه في اجتماع قمة الاتحاد الأفريقي في ديربان، ما يعين على تلك اليقظة. في ذلك الاجتماع تعهد الرؤساء الأفارقة باحترام قواعد الحكم والسياسة التي تواطأ عليها العالم، وتأكيداً لعزمهم أقروا خلق آلية داخلية لمحاسبة بعضهم البعض على الجنوح عن هذه

القواعد أسموها آلية الأكفاء الأفريقيين للمراجعة (African Peer Review Commission) واجب هذه الآلية هو المحاسبة الداخلية للدول التى تنتهك قواعد الحكم الصالح والسياسة الشرعية، ومنها احترام الإرادة الشعبية، الشفافية فى الحكم، مكافحة الفساد، احترام حقوق الإنسان. وفى نوفمبر/تشرين ثانى وقعت اثنا عشر دولة أفريقية (لم يكن السودان من بينها) على آلية المراقبة فى أبوجا، نيجيريا.(٥)

موضوع آخر بدأ يأخذ حيزاً فى الحوار حول الديموقراطية، داخل السودان وخارجه، هو دور منظمات المجتمع المدنى، ولكن فى السودان كادت أن تتماهى منظمات المجتمع المدنى فى خطاب المعلقين السياسيين مع النقابات المهنية أو ما ظللنا نطلق عليه اسم المنظمات الديموقراطية أو منظمات القوى الحديثة، وهى ليست كذلك. فمفهوم المجتمع المدنى وليد طبيعى للعقد الاجتماعى الذى دعا له جان جاك روسو بهدف خلق مجتمع للمواطنين الأحرار ضد طغيان السلطة الزمنية (الملك)، وهيمنة السلطة الروحية (الكنيسة). هذا المفهوم، بالضرورة، مفهوم تصادمى (conflictual)، ولكن، منذ منتصف القرن الماضى أصبح التصادم أقل حدة لانتفاء هيمنة الكنيسة على الحياة العامة فى أوروبا، وانتهاء سطوة الحاكمين بتوسيع دائرة الحريات العامة، وتعاظم دور المواطنين فى صنع القرار أو التأثير المباشر على صنعه، وتذويب الفوارق الطبقية عبر سياسات الدولة الرعائية. كل هذه العوامل أكسبت الحوار الاجتماعى طابعاً سلمياً حضارياً، وجعلت من منظمات المجتمع المدنى أدوات لإدارة الأزمات سلمياً، وللتوسط بين الدولة والرجل العام (public man)، فى حين ظلت أيضاً هى المعَبِر المبين (articulator) عن مصالح أعضائها، أو عن الأهداف التى انتظموا حولها كجماعات مثل حماية البيئة، أو رعاية الطفل. بطبيعتها هذه، لا تقتصر منظمات المجتمع المدنى على النقابات والروافد الجماهيرية للأحزاب، بل تنضام إليها منظمات حقوق الإنسان، جماعات حماية البيئة ورعاية الأمهات والأطفال، المنظمات الطوعية الإنسانية، وكلما تقلص دور الدولة زادت أهمية العمل الأهلى الطوعى. ولا ريب فى أن إضفاء أى طابع حزبى أو صفة أيديولوجية على منظمات المجتمع المدنى يهدد استقلاليتها وينفى عنها شرعيتها الاجتماعية (Social Legitimacy)، كما يقلل من

فاعليتها كواحد من الحواضن الاجتماعية للوحدة الوطنية. فعضوية هذه المنظمات تتعالى على الفوارق الإقليمية، والعرقية، والدينية، والحزبية. نزيد أيضاً أن محاولات الحكومات (مثل نظام مايو ونظام الجبهة) لتدجين المؤسسات الطوعية ومنظمات المجتمع المدنى قد جعل منها نموراً من ورق، وبنفس القدر فإن محاولات الأحزاب فى الوضع الديموقراطى لإختراق هذه المنظمات سيحبسها عن أداء دورها الوطنى الاجتماعى بحسبانها رقيباً اجتماعياً (social ombudsman) على الحكم، ويفقدها مشروعيتها الاجتماعية، ومصداقيتها فى الرقابة الشعبية على الحاكمين. من جهة أخرى، ما لم تدرك هذه المنظمات أن الصدقات تبدأ بأهل البيت، فلن تصدق فى وعدها. مثال ذلك الحرص على محاسبة أعضائها على تجاوزاتهم لأخلاقيات مهنهم، أو على انعدام وعيهم بالمسئولية الاجتماعية. يثير التساؤل، مثلاً، أن السودان لم يشهد منذ أن ترك الخواجات بلادنا طبيباً واحداً، أو قانونياً واحداً، أو مهندساً واحداً، أو معلماً واحداً، حوسب على انتهاكه لأخلاقيات مهنته. الذى لا يعرف السودان سيظن، لا محالة، أننا بلد من القديسين، ولكن نعرف، كما يعرف القارئ، أنا لسنا جميعاً كامرأة قيصر، فوق مستوى الشبهات.

بغض الطرف عن مقومات الحكم الصالح والديموقراطية النجيبة، ما الذى يتغياه "الديموقراطيون من الحكم والسياسة؟ فالسياسة منذ أن خرج أرسطو للناس بكتابه عنها لها جانبان، جانب نظرى (theoria)، وجانب أهم هو الممارسة والمعالجة (paraxis) وفى سودان اليوم، أنا زعيم بأن ليس فى السودان جماعة سياسية واحدة (بمن فى ذلك من يسيطرون على الحكم أو يتساعون للسيطرة عليه) تملك أن تقول ما الذى تريد صنعه بالهيكل العظمى للسودان فى العشر سنوات القادمة حتى تنفث فيه الروح وتعيده إلى الحياة. ودعك عن هذر الجبهة عن مشروع بناء السودان فى الخمس وعشرين سنة القادمة، فذلك تزيد لا يبتغون منه إلا إغاظة الخصوم، نحن هنا وسنبقى. فأهل المشروع الحضارى الذى أجهز على السودان، هم أقل الناس جدارة بإبتعاث عازر من دنيا الأموات. لن تعيد عازر إلى الحياة أيضاً الأجندات الشعارية مثل التنمية المتوازية والتنمية المستدامة وإنهاء الظلامات التاريخية، فالشعارات وحدها لا تنفث روحاً فى جسد ميت. وما نفث الشعارات

إلا كنفث السواحر فى العُقد، كفانا الله شر النفاثات فى العقد. وقد يكون التعلل بأُلهوة الشعارات امتداداً لميراث قديم، فمنذ الاستقلال ما انفكت الأحزاب غير العقائدية تدبر شئون الناس بالحدس والتخمين والفطرة السليمة. هذا ما أسميناه فى المقدمة غلّبة الفصاحة وعِنة الفكر، فى حين ظل العقائدى منها يراغم الواقع بأقانيم زمنية لا يقل استمساكه بها عن استمساك المسيحيين بالثالوث المقدس. قد يقول المرء لا تثريب على حكام الماضى، إذ لم يتح لهم ما أتيح لأبناء الأجيال التى لحقت بهم من فرص للإلمام بالمعارف الجديدة، والدراية بمناهج البحث والتخطيط. كما كانوا، رغم محدودية قاعدتهم المعرفية، ذوى زكانة فطرانية، وقد أشرنا إلى صدق حدس بعضهم فى قضايا عديدة. كانوا أيضاً ذوى طهرانية صادقة ألجمتهم عما يعاب عليه الرجال، خاصة فى التعامل مع المال العام. فى ذلك الزمان، أيضاً، كانت مشاكل السودان أقل تعقيداً، وكانت واجبات الحكم على قدر كبير من البساطة، وكانت جماهير الأمة أقل وعياً بحقوقها، وكان المناخ العالمى أقل توحشاً. كل هذه متغيرات إن لم يدركها القيمون على شئون الناس، فعلى الدنيا السلام.

ما الذى نحن فاعلون بالهيكل العظمى بعد أن نارت الفتن، وادلهمت المصائب، وتوالت الكروب، وكثف الظلام؟ أسنمضى فى تدبير الأمور بالحدس والفصاحة، أم سنّحكِم الأمر حتى نتناهى بذلك الإحكام عما يضر؟ التجارب المتوالية تقول أن الأحزاب فى الغالب الأعم ظلت ماكينات تعبئة للانتخابات لا تدب فيها الحياة إلا عند مجىء ذلك الامتحان الرتيب. وليتها كانت تهتبل تلك الفرصة لتبين للناس رؤاها عما تريد أن تصنع بهم إن أولوها ثقتهم. مبلغها دوماً هو امتراس الألسنة فى الخصومات مما جعل من السياسة سياسة أشخاص لا سياسة قضايا (politics of issues). أحسنهم حالاً كان من يخرج على أهل السودان بمواثيق ينبرى لنسجها الفصحاء، يأخذون فيها من كل أيديولوجية أو منظور سياسى جديلة بلا نسق منطقى، أو مقاربة واعية بين الواقع والمنظور المطروح. بيد أن التخطيط السليم يقتضى رصد المتطلبات، وحساب الإمكانات الذاتية، وتحديد الأهداف القريبة الممكنة التحقيق والبعيدة المأمولة، وفوق هذا طبيعة البيئة الخارجية وقدراتنا على التأثير عليها. هذه الأمور تتطلب شيئين، الأول هو أن يكون للأحزاب (كما هو الحال فى

كل العالم المستنير فى الشرق والغرب) مراكز للبحوث ومراصد للتحليل، بدلاً عن الاعتماد على وضع السياسات بالحدس، أو الارتكان لعبقرية القائد، وفى قياداتنا من هو رجل لكل المواسم. الأحزاب، فى نهاية الأمر، هى مؤسسات للتربية الاجتماعية، ولابد لتلك التربية من قواعد معرفية ومعلوماتية. الثانى، هو استنجاد الأحزاب بذوى الدربة، ونعرف أن فى الصفوف المتقدمة للأحزاب كثيراً من هؤلاء، إلا أن نفوس بعض القيادات، فيما تشير الدلائل، لا تستأنس إلا لخفيف عقل لا فعل له، ورُهكة (ضعيف) لا خير فيه.

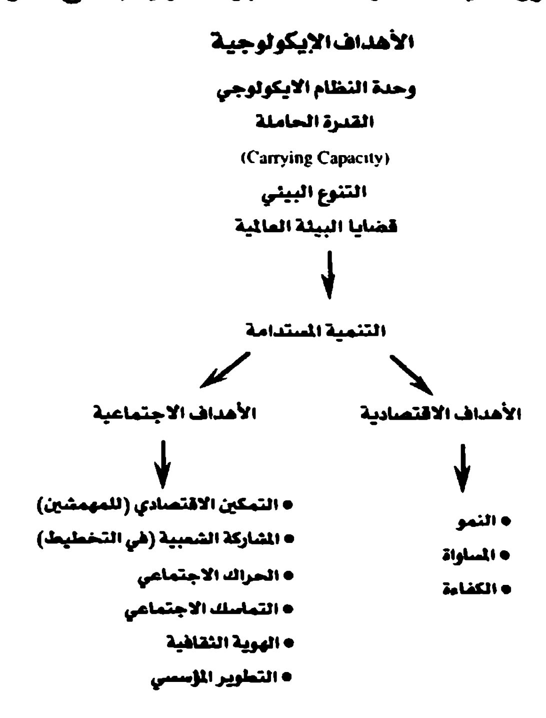
يزيد الأمر التواء الفجوة الجيلية (generation gap)، فحسب إحصاءات اليونسيف فى نهاية القرن الماضى (١٩٩٧)، بلغ عدد من هم دون الثامنة عشرة ٤٠ ٪ من السكان ١٤,٢١٥,٠٠٠ مليوناً من ٢٨,٠٩٨,٠٠٠). هذه الأرقام يؤكدها تقرير برنامج الأمم المتحدة للتنمية الإنسانية (عام ٢٠٠٢) إذ حدد عدد السكان فى عام ٢٠٠٠ بواحد وثلاثين مليوناً ومائة ألف يتوقع ارتفاعهم فى عام ٢٠١٥ إلى اثنين وأربعين مليوناً وسبعمائة ألف نسمة، فى حين تبقى نسبة الفجوة الجيلية على ما هى عليه. فما الذى أعدته أحزابنا فى الشمال والجنوب لرعاية رأس مالها البشرى فى هذه الدولة الفتية من الناحية العمرية. بوجه عام، هناك انفصال تام على مستوى الوجدان والفكر بين هذه الأجيال الفتية وبين القيادات التاريخية السياسية والنقابية التى استعمرت الماضى، وتُمنى النفس باستعمار المستقبل دون أدنى جهد من جانبها لدراسة خريطة المستقبل. خيال هذه الأجيال الجديدة لن تلهمه الحواديت عن رفع علم الاستقلال، إن كان كل الذى نالوه من الاستقلال هو الانكسار الداخلى فى وطنهم والسير هائمين فى طرقات عواصمه يلعقون الجراح. وما أسعدهم أولئك الذين منَّ عليهم المستكبرون بالمأوى ورد الروح فيما يسمى إعادة التوطين.عدم الوعى بهذه الظاهرة سيقود لا محالة إلى احتدام صراع اجتماعى سيؤثر تأثيراً مباشراً على فاعلية وجدوى مشروعات التنمية. ينصرف الذهن فى البدء للتعليم بما يتضمن ذلك من تطوير وتحسين لمخرجاته، وتمهر فى المهن المختلفة. ورغم أن التعليم هو مفتاح الأزمة، إلا أنا ما زلنا راسبين فى القاع، فمحو الأمية، مثلاً، بين من هم فى سن الخامسة عشرة أو أكثر لم يطال إلا ٥٧,٨ ٪ من الأميين، كما لم يتجاوز ما أنفق على التعليم فى الفترة ١٩٩٥ ـ ١٩٩٧

(كنسبة مئوية من الناتج القومى) ١,٤ ٪ فيما بلغت هذه النسبة على التوالى: ٥ ٪ ساحل العاج، ٤,٥ ٪ غامبيا، ٧,٦ ٪ جنوب أفريقيا، ٥,١ ٪ الجزائر، ٦ ٪ كينيا، ١٠ ٪ سيشل. فى ذات الوقت بلغ حجم الإنفاق العسكرى المعلن فى نفس الفترة ٣,٦ ٪ من الناتج العام، أى قرابة الثلاثة أضعاف مما أنفق على التعليم. بلا مماراة، أولويات السادة الحاكمين واضحة من هذه الأرقام، وإن كان المبرر لذلك الإنفاق العسكرى هو الحرب، فلا شك فى أن على الذين توصلوا لما يمكن أن ينهى هذه الحرب سلمياً فى عام ١٩٩٥ بأسمرا، ويوليو عام ٢٠٠٢ فى ماشاكوس أن يتحملوا مسئوليتهم عن الخراب والهلاك اللذين حاقا بأهل السودان وقادا إلى اختباط أولويات الانفاق فيه بين الفترتين. ومع التعليم، وربما قبله، تجىء الرعاية الصحية، فالأولويتان فرسا رهان. يفيد أن نذكر فى هذا الشأن أن معدلات وفيات الأطفال دون الخامسة فى السودان هى من أعلى المعدلات فى أفريقيا والوطن العربى (موريتانيا ١٨٣ فى الألف، جيبوتى ١٧٥ ، السودان ١١٦)، فى حين تنخفض النسبة إلى ٥ فى الألف فى الأردن وهو بلد فقير لا يملك ما يملكه السودان من موارد. على رأس الأسباب لهذا الوضع الكارثى سوء التغذية، وضعف الوعى الصحى، وندرة الخدمات الوقائية والعلاجية. وقد أتاحت لنا فرصة وجودنا فى الإقليم الشرقى الإلمام بالوضع المأساوى الذى يعيش فيه نساء وأطفال ذلك الإقليم والذى يتعرض فيه الأطفال للست أوباء القاتلة (الحصبة، شلل الأطفال، السل، الدفتريا، السعال الديكى، التيتانوس).

نعود إلى الأجندات الشعاراتية لنقول إن تلك الأجندات فى حاجة إلى تفكيك، أى إلى مفهوم تصورى يقوم على تحليل عناصر الأزمة/المشكل وإبانة الهدف الذى نسعى إلى تحقيقه. فتعبيرات مثل التنمية المتوازنة أو تلك المستدامة هى مثل «كلام الطير فى الباقير» إن لم تربط بالواقع وتستزرع فى الإدراك الجماهيرى، إن كان لها أن تحقق غاياتها، وتنمو نمواً طبيعياً. فالتنمية، بوجه عام، ليست عملاً كمياً احصائياً وإنما هى جهد اقتصادى ذو أبعاد إنسانية. صحيح أن التنمية، كمفهوم معيارى عند الاقتصاديين، تعنى زيادة فعالية الاقتصاد، وتوسيع الطاقة الإنتاجية ودفع مجمل الاقتصاد الوطنى، وتطوير التقنيات، غير أن التنمية المستدامة[٦] هى مفهوم ذو أبعاد محلية ودولية وايكولوجية يؤثر كل واحد منها على الآخر. هذا

أمر يجدر بنا استيعابه حتى لا تذهب بنا الظُنون إلى أن الفصاحة الشعاراتية تغنى عن الرؤية (vision) فالرؤية أولاً، ثم تحويلها ثانياً إلى سياسات وبرامج تدعمها آليات وإمكانات، هو المرغوب.

التنمية المستدامة أيضاً مشروع اجتماعى سياسى قبل أن تكون مشروعاً اقتصادياً. ولئن كانت الفكرة فى الأساس وليداً لرغبة المجتمع الدولى فى حماية الأنساق البيئية (Ecological systems) المهددة بالانقراض، أى مكونات البيئة الطبيعية مثل الماء، النبات، الغابات، موارد البحار، الحياة الوحشية الخ، إلا أن المجتمع الدولى استبان أيضاً أن مناهج التنمية والنمو، وأنماط الاستهلاك فى الفناء الخارجى والفناء الداخلى تلعب دوراً كبيراً فى الاضرار بهذه الأنساق وتتهددها بالإفناء. لذلك هناك ضرورة للإلمام بالأبعاد الداخلية والخارجية لذلك النمط من التنمية، والإقبال على معالجتها وفق ذلك الإلمام. وللبنك الدولى، تصوير مقدر لمفهوم التنمية المستدامة[٧]، رغم جرائمه الكثر فى تخريب البيئة الطبيعية وزعزعة السلام الاجتماعى، قبل أن تصبح حماية البيئة ديانة جديدة له، وقبل أن يفطن إلى خطورة سياساته الهادفة للتغيرات الهيكلية فى الدول التى وقعت فى



برائنه على العناصر الضعيفة فى المجتمع. نورد ذلك التصور فيما يلى:

ولعلنا نظلم أنفسنا إن وضعنا العوامل الخارجية فى المِضمار الخلفى(back burner) للموقد، فقضايا مثل الخلل الهيكلى فى موازين التجارة الدولية، والديون، وتوحش الرأسمالية المعولمة، وأنماط الاستهلاك المبدد فى دول الشمال الكونى، لعبت دوراً أساساً فى إنهاك البيئة الطبيعية وزعزعة التماسك الاجتماعى داخل الدول الفقيرة، وبين الدول الفقيرة والغنية. وفى حديث نصيح للرئيس الفرنسى جاك شيراك (قمة الأرض الثانية فى جوهانسبرج، سبتمبر/ايلول ٢٠٠٢) قال: لو كانت بلدان الجنوب تستهلك ما يستهلكه الشمال لاحتاج سكان العالم إلى كوكب آخر. هذا النوع من الاستهلاك يقود، بالضرورة، إلى تصادم، خاصة عندما يصل فى بعض وجوهه إلى حد الوقاحة. فعلى سبيل المثال، تنفق دول الاتحاد الأوروبى فى برامج الدعم الزراعى يومياً مبلغ ٢,٤ دولار على كل بقرة[٨] وهو مبلغ يفوق كثيراً متوسط دخل الفرد فى كثير من الدول الأفريقية بما فى ذلك السودان. يقول العاقل أو لا يقتضى المنطق أن تنصرف الدول الأوروبية إلى ما هى أكثر قدارة على صنعه فى ميدان التقنيات الحديثة والصناعات المتقدمة وتُعين الفقراء على تنمية ثرواتهم الحيوانية لسد احتياجاتها واحتياجات العالم؟ ثم يتساءل: أو لا تدرك هذه الدول أنه حيثما يكون فقر مدقع وإمكانية للغناء الفاحش، فإن الفقر سينتقل إلى حيث الإمكانيات، إن لم تنتقل الإمكانيات إلى حيث الفقر؟ ودوننا ما نشهده كل صباح ومساء على شاشة التلفاز من جموع اللاجئين الاقتصاديين من أفريقيا والشرق الأوسط الذين ما تركوا آلة أو دابة إلا وامتطوها للوصول إلى هذه الامكانيات. هذه الظاهرة تتكرر على المستوى المحلى فى النزوح من الأقاليم إلى عواصم توسموا فيها الخير، وكثيراً ما خيبت تلك العواصم ظنونهم. فمثلاً، بلغ عدد أهل الحضر من مجموع السكان فى السودان ١٨,٩ ٪ فى عام ١٩٧٥ ، ثم ارتفع إلى ٣٦,١ ٪ فى عام ٢٠٠٠ ومن المقدر أن يصل إلى ٤٨,٧ ٪ فى عام ٢٠١٥,[٩]. ذلك الغبن فى الفناء الخارجى يتطلب أن تكون للسودان سياسة خارجية نشطة تتجاوز دبلوماسية الفهلوة والتشاطر والحديث فى اللقاءات والمنابر الخارجية بأكثر من لسان فى الموضوع الواحد، إلى الاهتمام، أولاً وقبل كل شيء، بما يمتن وحدة السودان، ويحقق

نموه ،وثانياً بالتركيز، بوجه خاص، على ميدانى التعاون الإقليمى (التكامل الاقتصادى على الصعيدين العربى والأفريقى)، والتعاون بين دول الجنوب.

العوامل الخارجية، مع حدتها، ينبغى ألا تعفينا عن مسئوليتنا فى الفضاء الداخلى، فمن الواجب علينا شد الأبصار إلى قضايا المساواة، والتمكين الاقتصادى، والمشاركة الشعبية فى صنع القرار، وتلافى النوازع التى تهز التماسك الاجتماعى، وخلق المؤسسات القادرة على القيام بكل هذا. هذه ليست قضايا أكاديمية، بل قضايا وجودية وحياتية أغفلتها السياسات (سياساتنا)، ولا سبيل إلى معالجتها إلا بسياسات محكمة فاعلة. هذه السياسات تستحيل فى غياب الإدارة السياسية. مثل تلك الإرادة توفرت لحكام دول آسيا، فكانت المعجزة الآسيوية. هذه الدول لم تستكن إلى أفكار آدم سمث فى تكوين ثروة الأمة وتغفل البعد الإنسانى للتنمية، ولم تنجر إلى مقولات الاشتراكيين حول هيمنة الدولة على الاقتصاد بدعوى تحقيق التوزيع العادل للثروة دون اهتمام بالكفاءة فى تكوين الثروة. أُخذت من كلا الجانبين بطرف، الكفاءة فى تكوين الثروة، وإرساء القواعد التى تضمن أن يصيب كل مواطن نصيب عادل من تلك الثروة. فالفقر والتهميش، مثلاً، نتاج للتوزيع غير العادل للثروة، إلا أن عدم العدالة لا تتبدى فقط فيما يملك أو لا يملك المعوزون من مقتنيات، وإنما تتجلى فى العجز عن تطوير رأس المال الطبيعى للفقراء (الأرض، المراعى، المياه) وكلها ملك مشاع، أو فى تطوير الأصول القاعدية (infrastructural assets) الاجتماعية المتوفرة لهم مثل التعليم والصحة والطاقة ووسائل الاتصال.

ففى السودان، إن نحينا جانباً ما ألمحنا له عن ضعف أو انعدام الخدمات الصحية والتعليمية نجد، مثلاً، أن المياه الصالحة للشرب فى السودان لا تتوفر إلا لخمسة وعشرين بالمائة من السكان، كما يمثل الاعتماد على الطاقة التقليدية (الخشب والفحم) ١.٧٥ ٪ من الاستهلاك الكلى، مما يقود إلى إنهاك مريع، إن لم يكن إهلاك كامل للغابات والثروة الخشبية. ولئن يحدث هذا فى بلد شمسه كنار الله الموقدة، فذلك أمر مؤسى. كيف لنا الزعم بتوفير أو ضمان الحقوق الاجتماعية للفقراء والمهمشين إن لم نخلق، أو لم نسعَ لخلق، آليات تتيح لهؤلاء المشاركة فى صنع القرار عبر الشبكات التقليدية (الأسرة والقبيلة)؟ فإن كانت

التنمية فى مفهوم الاقتصاد الكلاسيكى هى جهد اقتصادى بحت أو حل تقنى وما الجانب الإنسانى منها إلا تداع (التنمية من أجل الناس)، فإن التنمية المستدامة هى إنسانية من منشئها (التنمية بالناس). كما ما هى شبكات الحماية الاجتماعية التى أعددنا لوقاية هؤلاء من توابع زلزال إعادة هيكلة الاقتصاد؟ ولعل الذين يستنكرون التهميش ويطالبون بنصيبهم من الكعكة التى استأثر بها غيرهم لا يتوقعون أن نُفقر مزارع الجزيرة لكيما نغنى مزارعى هبيلا والمزموم، فكما قلنا فى الفصل العاشر سيستمر عدم التوازن فى الدخول ردحاً من الزمن قبل أن تتحقق المساواة. الذى يترجاه ويتوقعه الفقراء والمهمشون هو رؤية متكاملة للخارطة السياسية/الاقتصادية نحدد فيها ما نريد صنعه على المدى البعيد، وعلى المديين الوسيط والقريب، ويلعب فيها المواطن دوراً محورياً فى صنع السياسات.

فى التقرير الأخير حول التنمية الإنسانية فى الوطن العربى (صدر فى يونيو/حزيران ٢٠٠٢) جاء أن أهم أسباب التدهور الاقتصادى والإنسانى فى ذلك الإقليم: انتهاكات حقوق الإنسان، عدم تمكين المرأة اقتصادياً مما أفقد قطاعاً كاملاً فى المجتمع القدرة على الإسهام فى تطوير ذلك المجتمع، اختلال البناء المؤسسى، ندرة المعارف التقنية الحديثة والعجز عن استجادة استغلال القليل المتوفر منها، ثم نواقص إنسان الحكم. فى أكثر من فصل من هذا الكتاب تناولنا قضيتى انتهاكات حقوق الإنسان بوجه عام، وحقوق المرأة، بوجه خاص، ولكن قلما يتفكر الناس فى الترابط العضوى بين هاتين القضيتين من ناحية، والتنمية المستدامة من ناحية أخرى. وقد أثبتت التجارب أن التمكين الاقتصادى للمرأة يدفع بالنمو الاجتماعى عبر زيادة دخول الأسر مما يعين على رفاهية الأطفال والارتقاء بنوعية حياتهم، وتوفير التعليم والرعاية الصحية لهم. ولربما كان فى تجربة بنك قرامين ببنغلاديش والذى أُنشئ بوجه خاص لتمويل الصناعات الصغيرة التى تقوم بها النساء فى الريف والمدينة، والنجاح الكبير الذى حققه فى موطنها،مثل جدير بالاحتذاء. وبوجه عام، يخصم عدم تمكين المرأة اقتصادياً واجتماعياً، بالضرورة، من رأس المال القومى.

أما حول حقوق الإنسان فما زال السودان، حسب تقرير التنمية الإنسانية للأمم المتحدة (عام ٢٠٠٢) (يقبع فى القاع. فمثلاً وضع التقرير (الرقم ١) حداً أعلى لاحترام الحريات

العامة بما فيها حرية التعبير، والحقوق السياسية بما فيها حق الاعتراض على السياسات، و(الرقم ٧) حد أدنى، وكان نصيب السودان هو الرقم الأخير. حدد التقرير أيضاً لسيادة حكم القانون رقماً أعلى هو(٢,٥)، وحداً أدنى هو (-٢,٥)، وكان حظ السودان (-١,٤) ذلك امتحان لمستويات الأمم فى التنمية الإنسانية سقطت فيه بلادنا. والتنمية المستدامة تستحيل فى ظل قوانين غير ثابتة، وأوامر وأحكام نزوية، وغيبة كاملة لقضاء كفء ومستقل يحتكم له الناس، ومدونات سلوك تقهر المفسدين، وصحافة حرة تكشف عن الأخطاء دون خشية، ومنظمات فاعلة للمجتمع المدنى تمثل الرقيب الاجتماعى على الدولة. فقدان هذه العناصر هو الذى هبط بالسودان فى موازين الحكم الصالح فى هذا العهد.

الموضوعان الآخران اللذان أشار لهما التقرير: الإصلاح المؤسسى، وصلاح إنسان الحكم هما أكثر ضرورة اليوم من أى وقت مضى، ونختزل الحديث حول الموضوع الأول فى جانبين: اللامركزية، وإصلاح الخدمة العامة. الاهتمام باللامركزية أضحى اليوم أيضاً أكثر ضرورة من أى عهد مضى، ليس فقط بسبب العشوائية التى جعلت من ولايات السودان التسع ستاً وعشرين ولاية، وإنما أيضاً بسبب ما تقرر فى ماشاكوس. وليس بين أهل السودان خلاف فى أن لا مركزية الإدارة ضرورية لبلد مترامى الأطراف كالسودان حتى تُقَرب السلطة من المواطن، وتُقلَص هيمنة المركز على الأطراف. ولكن اللامركزية تصبح عبئاً على الدولة والمواطن إن لم تأخذ فى الاعتبار المقومات الذاتية لكل ولاية لكيما تقوم بأمر نفسها، وإن لم تخلق البيئة التى تحقق التكامل بين الولايات التى كانت تدار كوحدات متكاملة. هذا ما لم يفعله النظام عند ما ركب الأمر على غير بيان. وخلال محادثات ماشاكوس اقترحت الحركة إعادة النظر فى الولايات القائمة الآن، إلا أن النظام استمسك ببقائها على الصورة التى هى عليها اليوم فى الشمال، فى حين قررت الحركة تقليص ولايات الجنوب الجغرافى إلى ثلاث ولايات أو مناطق: الاستوائية، بحر الغزال، أعالى النيل. هذا أمر لا بد من التوجه إليه خلال مراجعة الدستور فى الفترة الانتقالية، خاصة إن أدركنا أن هدف النظام من تلك اللامركزية، التى جاءت كَحطْب الليل، هو توسيع دائرة الاسترضاء، دون تمليك الولايات القدرة على الإيفاء حتى بالمتطلبات الإدارية للحكم مثل

دفع رواتب العاملين. يتوقع المرء أيضاً أن يصحب انتقال السلطة للأطراف كما تقرر فى ماشاكوس، تقليصها فى المركز. ولكن، بالرغم مما تم الاتفاق عليه مابرحت الوزارات المركزية تنشطر على نفسها كما تنشطر الأميبا، فمجلس الوزراء الأخير الذى تمت إعادة تكوينه بعد ماشاكوس الثانية يتكون من رئيس ونائبين للرئيس ومساعد له وأربعين وزيراً. لهذا أخذ يتبادر إلى ذهن الذى يشهد اجتماع مجلس الوزراء الدورى على التلفاز أنه أمام اجتماع لجمعية عمومية لشركة مساهمة، أكثر منه اجتماعاً لمجلس يدبر شأن الأمة. وما زالت الأميبا الإدارية تتابع الانشطار، لا لأن المصلحة القومية العليا تقتضى ذلك، أو الإدارة الحسنة، تستوجبه، أو بلغة دستور النظام، لأن «عمارة الكون وعبادة الخالق» تحث عليه، وإنما لإرضاء الموالين الذين تكاثروا على خراش، فأصبح خراش نفسه فى حيرة من أمره.

الجانب الثانى هو الخدمة العامة، والتى أصبحت شبحاً من صورتها الأولى. وقد أوضحنا فى الفصل السابع حجم التسييس الذى لحق بها بعد إقصاء كل كفاءاتها المهنية. وكان من المستفز فى محادثات ماشاكوس، كما ذكرنا، تصدى أحد موفدى النظام لمطالبة الحركة بإعادة النظر فى الخدمة العامة بهدف تمكين من حرموا منها فى الماضى بالقول: الخدمة المدنية خدمة مهنية، والكفاءة وحدها هى الأساس للانخراط فيها. دعنا نأخذ هذا القول المراوغ على ظاهره ونقول: فلتكن الكفاءة إذن هى الأساس للاختيار فى إطار مراجعاتنا للخدمة العامة، ونضيف إلى الكفاءة ما لا يحتاج إلى إضافة: الحيدة، أى حيدة موظف الخدمة العامة. علينا أيضاً أن نستذكر، أن الذى كان يحتاجه السودان فى ظل اللامركزية القائمة، وقطعاً يحتاجه فى ظل تلك التى قررتها اتفاقيات ماشاكوس، هو خدمة مدنية أصغر حجماً وأكثر كفاءة، وأقرب لروح العصر بكثير من تلك التى عرفناها فى زمان الحكومات طاغية المركزية. ففى ذلك الزمان كانت الخدمة العامة تهيمن على كل شىء، كانت تتاجر فى الأسمنت، والسكر، والزيوت النباتية، وتوزع الرخص لكل هذه السلع على من استطاع إليها سبيلا. لهذا نتعسف الغاية عندما نلح فى خطابنا السياسى، كما درجنا منذ اكتوبر ١٩٦٤، على "إعادة جميع المفصولين من الخدمة المدنية إلى مواقعهم. ولعل واحداً من أسباب هذا الإلحاح هو أن جميع الأحزاب التى تنادى بذلك لا تعى ما يتطلبه إصلاح

الخدمة العامة من سياسات وإجراءات، وبالتالى لا تملك برنامجاً محدداً لما تريد أن تصنع بها غير إعادة المفصولين. فى هذا الإلحاح مزايدة لا تستحب، أولاً لأنه يستحيل عملياً إعادة كل المفصولين إلى المواقع التى أُقيلوا منها فى الحكومة المركزية بسبب التغيير الكيفى والكمى الذين سيطرأ على الخدمة العامة نتيجة للوضع الإدارى الجديد. ثانياً لاحتمال تعارض إعادة كل المفصولين مع سياسة تقليص الخدمة العامة والتى لا بد من الصيرورة إليها لإنفاذ برامج الإصلاح المؤسسى. هذا لا يعنى بحال، حرمان الذين فصلوا عسفاً، أو أُقيموا ظلماً عن مواقعهم، من رد حقوقهم إليهم. وهذا يتم عن طريقين: مادى ومعنوى، فمن الجانب المادى لا يملك أحد أن ينكر على من لحقت به خسارة مادية من تلك الإجراءات العسفية أن ينال حقه غير منقوص. أما من الناحية المعنوية فقد يصار إلى تسكين ذوى القدرات منهم فى مواقع تتوافق مع خبراتهم القديمة، أو الجديدة المكتسبة (إن اكتسبوا جديداً)، أو الإبقاء على ذوى الدربة والمهارة منهم بعقود جديدة لتدريب ناشئة الموظفين من أجل خلق رصيد تراكمى من الخبرات. فالذى تحتاج إليه الخدمة العامة الجديدة حقاً هو تدريب مهنى وسلوكى وذهنى، خاصة للشريحة العمرية ٣٠ ـ ٤٠ سنة. ولربما ذهبنا إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى إعادة تدوير (recycling) الخبرات والكفاءات السودانية العاملة بالخارج (المنظمات الدولية، المنظمات الإقليمية، البنوك العالمية) بعقود محدودة الأجل لتدريب تلك الشريحة، يساندهم ذوو المهارة المحليون. علينا أيضاً أن نعى أن العالم لم يعد يتحدث عن الإصلاح الإدارى بالمفاهيم القديمة، وإنما يتحدث، أكثر ما يتحدث اليوم، عن الحكومة الإلكترونية (e. government) هذا ميدان إن عجزنا عن ولوجه، فعلينا وحدنا يقع الوِزر.

أما ندرة التقنيات الحديثة، والقصور فى استخدام القليل المتوفر منها فليس قدراً مقدوراً، كما هو مؤشر خطير لدرجة التخلف الذى نحن فيه. نتحدث كثيراً عن المعجزة الآسيوية، وليس فيما حققته آسيا إعجاز يعيا عن تحقيقه غيرها. ولربما توقفنا هنا عند دول ثلاث، ماليزيا الإسلامية، والهند مصدر الإيحاء لآباء الاستقلال، وكوريا الجنوبية التى لم يجد البنك الدولى فى عام ١٩٦٠ نظيراً لها غير السودان، عندما قال أن الدولتين (كوريا الجنوبية والسودان)

حالتان ميئوس منهما .(basket cases) هذه الدول، منذ البداية، جعلت أولويتها القصوى هى التنمية، وعلى الأخص تنمية رأس المال البشرى، وتطوير المعارف التكنولوجية، وفى سبيل تحقيق هذا أشرعت الباب على مصراعيه للتعاون مع دول الاستكبار التى يمكن أن تعين على ذلك التطوير، فى الوقت الذى حافظت فيه على قيمها الدينية وعوائدها الكريمة الموروثة. ففى حديث له لجريدة الأهرام الأسبوعية، قال مهاتير: نحاول أن نقدم مفهوماً جديداً للإسلام، لا بالأسلوب المتحجر الذى يفهمه به الأُصوليون ولكن بالانتساب إلى المعارف الحديثة والاستثمار فى التكنولوجيا المتقدمة، (Al Ahram Weekly, November, 21, 2002).

التجربة الماليزية تناولناها فى الفصل السابع، وماليزيا التى لا تتجاوز مساحتها ٣٦١,٠٠٠ كيلو متر مربع، واستقلت بعد استقلال السودان بسبعة أعوام (١٩٦٣)، أصبحت اليوم واحداً من أكبر منتجى ومصدرى الشرائح السيليكونية فى العالم. ولرئيس وزرائها ماهاتير مقالة ذاعت بين الناس هى أن الحاكم الناجح هو الذى يدير الدولة كما يدير رؤساء المؤسسات الاقتصادية مؤسساتهم. لم يتله ماهاتير، القائد المسلم، بما التهت به قيادات السودان الطارفة والتليدة منذ عام ١٩٦٨ عن الدستور الإسلامى وتطبيق الشريعة، ولعل الفرق بين الزعيم الماليزى المسلم، وبين الطبقة الحاكمة المسلمة فى شمال السودان لا يستغلق فهمه أحد. الفرق بينهما هو الفرق، من جهة، بين سياسى أدرك أن واجبه الأول هو تدبير أمر مواطنيه فى هذه الحياة الدنيا: إطعامهم من جوع وإيمانهم من خوف، ثم إغذاء السير لكيما يبنى دولة قوية تنتمى للإسلام، ولكن تحتل مكانها تحت الشمس فى عالم اليوم، بالمفاهيم التى يعرف بها العالم القوة، ومن جهة أخرى، بين زعماء أيديولوجيين أو رهناء لابتزاز الأيديولوجيين، لا تعنيهم فى شىء الكوارث التى تحيط بهم (وما أسهل أن تسمى تلك الكوارث بالإبتلاءات)، وغاية مرادهم هى العودة ببلادهم خمسة عشر قرناً للوراء. ماهاتير قَصَر واجبات الدولة فى أربعة ميادين: تطوير التعليم والتقنية، صحة المواطن، إنشاء البنى التحتية، تحقيق السلام الاجتماعى عبر السياسات التى تحد من الفقر، وتقلص من التهميش (فى بلد كانت أغلب الثروة فيه مركزة فى يد الأقلية الصينية). ولم يكن ماهاتير يهدف من السياسات الأخيرة لأن يجعل من الصينين مواطنين من الدرجة الثانية

فى بلادهم، بل أراد أن يخلق تناغماً خلاقاً بين طوائف المجتمع. أهل الابتلاءات هؤلاء ما برحوا يشيدون بماليزيا ويحسبونها جوهرة فى عقدهم "الإسلامى النظيم، هذه مكابر ة لا يقدم عليها إلا جاهل بالكليات، أو منافق مرد على النفاق، وأركسه الله بما كسب. فلو كانوا صادقين حقاً فى ثنائهم على التجربة الماليزية لاقتفوا أثر ماهاتير، ولما لحقت بهم الابتلاءات.

الهند، من جانب آخر، بلغت مستوى عالياً فى ميدان التقنيات الحديثة، فمدينتها العلمية فى بانقلور التى تعود إلى عهد نهرو أصبحت اليوم واحداً من أكبر مراكز البرمجيات للحاسوب فى آسيا، إذ يعمل فيها ١٠,٠٠٠ مبرمج يخدمون ثلاثمائة شركة عالمية من بينها أهم الشركات اليابانية والأمريكية. واتجهت انديرا غاندى، من بعد أبيها، إلى تحقيق شيئين: الأول توفير الغذاء لأهل بلدها، والثانى هو الارتقاء بالعلوم فى المنظومة التربوية وبمركز بانقلور ليصبح مركزاً لأبحاث الفضاء والتكنولوجيا المتقدمة. وكان لانديرا رأى صائب حول الغذاء، قالت: "استيراد الغذاء هو استيراد البطالة، ولهذا أنشأت فى منتصف الستينيات معهد الأبحاث الزراعية (تولى أمره العالم الهندى سوامى نيثان). بفضل دراسات ذلك المركز والتطبيقات العملية لها أصبحت الهند تنتج اليوم ٨٠ مليون طن من القمح مقابل ١٢ مليون طن فى الستينيات. وحين تضاعف عدد سكان الهند منذ إنشاء المركز ثلاث مرات، تضاعف أيضاً إنتاج القمح أربع مرات. هذه هى الهند التى حسبها قونار ميردال فى الستينيات حالة ميئوس منها، والتى كانت تعيش حتى ذلك التاريخ على الهبات. وفى تقرير أخير أوردت إحدى الصحف اللندنية أن مخزون الحبوب تضاعف ثلاث مرات فى السنوات الثلاث الأخيرة مما جعل منه ربع مخزون العالم الغذائى، وأصبحت معه الهند المنتج الثانى فى العالم للأرز بعد تايلاند. (الفاينانشيال تايمز ٢٠٠٢/١٢/١٧). أما حول ترقية العلوم فى المنظومة التربوية، فقد خرجت الجامعات الهندية، على سبيل المثال، مائتين وثمانين ألفاً من المهندسين فى العام الماضى، وأصبحت الهند المركز الرئيس فى العالم لما يسمى بعمليات المكاتب الخلفية (back office operations) فعل سبيل المثال، اتجهت أغلب الشركات الكبرى، اقتصاداً للنفقات، إلى تحويل عملياتها فى ميدان الاتصالات إلى خارج

مراكزها الرئيسية مستفيدة من إمكانات الأقمار المصنوعة. ولعله من المثير أن نعلم أن مؤسسة كهارودز فى لندن توجه وتستقبل كل محادثاتها ورسائلها الإلكترونية عبر مكتب صغير فى الهند. تلك هى الدولة التى تمنى آباء الاستقلال اقتفاء أثرها، ولكن حين كان نهرو فى نهاية الخمسينيات ينشيء المراكز العلمية مستشرفاً المستقبل، لم يتجاوز نظر آباء الاستقلال أرنبة الأنف، وحين كانت ابنته انديرا تجد فى السير لاختراق الفضاء، كان الوارثون لآباء الاستقلال عندنا، فى عناء وشدة مع إغلاق البارات فى الخرطوم.

أما كوريا الميئوس منها، والتى تفتقد أى مورد، بل وتبلغ مساحتها مائة ألف كيلو متر مربع، فقد ارتفعت بمعدل الادخار السنوى من ٣,٢٪ من الناتج القومى الإجمالى فى الستينات إلى ٣٥٪ فى عام ٢٠٠٠. فى ذات الوقت ما برح حجم الادخار القومى الإجمالى فى السودان، رغم كل ثرواته الطبيعية، لا يتجاوز حتى اليوم ٦,٧ بليون دولار (٢٠٠١). الاقتصاد الكورى اليوم أيضاً هو الثالث الأهم فى آسيا (بعد اليابان والصين)، إذ بلغ ناتجها القومى الإجمالى ٤٧٢ بليون دولار هذا العام (٢٠٠٢)، ويتوقع ارتفاعه إلى ٦٢٧,٨ بليون دولار فى العام المقبل حسب التقرير الأخير لوحدة الايكونومست (Economist Intelligence Unit) كما بلغ احتياطيها من العملات الخارجية هذا العام ١١٥ بليونا، ويتوقع التقرير أن يرتفع إلى ٢٢٠ بليونا فى العام المقبل. أما متوسط دخل الفرد فقد بلغ ٩٨٤٠ عام ٢٠٠٢ ويتوقع أن يصل ١٠,٨٨٠ فى العام المقبل، فى الوقت الذى ما زال فيه متوسط دخل الفرد فى السودان يقارب بالكاد ٤٠٠ دولار فى العام.

أياً كان الأمر، اتجهت القيادات الآسيوية منذ البدء إلى التنمية الاقتصادية فوفرت أولاً الغذاء والتعليم لأهلها، ونظمت الأسواق، ووجهت الاستثمار نحو قطاعات التصدير العالية، وخلقت بيئة مواتية للاستثمار الداخلى دون أن تسميه «الرأسمالية الوطنية» غير المرتبطة بالاستعمار لأنها تعرف جيدا أن الاستعمار هو الوليد الشرعى للرأسمالية. وبهذا، أصبح دور الدولة هو المحفز للاقتصاد (catalyst)، وليس المهيمن عليه، كما خلقت تلك الدول خدمة عامة مقتدرة على لعب هذا الدور التحفيزى. ونحسب أن البعض سيقول أن تلك الدول لم تكن تعانى من الصراعات التى عانى منها السودان (الحرب الأهلية)، أو أن تطور بعضها

كان نتيجة للدعم الكبير الذى حظيت به من الولايات المتحدة (كوريا الجنوبية) . هذا دفع بالغيبة (alibi)لقصور سياساتنا. فالهند، مثلاً، ظلت فى حروب لم يشهد لها السودان مثيلاً (الحرب ضد باكستان، الحرب مع الصين، الحرب البنغالية التى قادت لقيام بنقلاديش، صراعات كشمير)، كما لم تحظ الهند بدعم أمريكى إلا خلال فترة ولاية كينيدى القصيرة) . وكان كينيدى معجباً بالتجربة الهندية، وبنهرو خاصة ولهذا انتقى معلمه البروفيسور قالبرايث ليكون أول سفير له للهند. أما ماليزيا فقد ظلت منذ نشأتها دولة غير منحازة للدولتين العظميين ولكنها استفادت بمهارة من كليهما. وحتى كوريا الجنوبية لم تلق مثل هذا الدعم المزعوم فى أكثر فترات تعاونها مع الولايات المتحدة (الحرب الكورية) ، بل بقيت حتى الستينيات دولة ميئوس منها فى حكم البنك الدولى الذى تهيمن عليه أمريكا، بل إن البنك رفع يده عنها.

فى النهاية، نتناول إصلاح إنسان الحكم، وأول ما يتجه إليه المرء هو الفساد. الفساد ظاهرة عانت منها الدول الغنية والفقيرة، إلا أن أثرها كان أشد وبالاً على الأخيرة أولاً لأثرها المباشر على الاقتصاد الهش لهذه الدول، وثانياً لانعدام الضوابط المؤسسية التى تكبح جماحه كما هو الحال فى الدول الغنية (أوروبا وأمريكا مثلاً) ، ففى تلك الدول لا يستطيع الجانى الفرار بجرمه متى ما انكشف أمره، ومهما كان موقعه. أما فى السودان، وحتى منتصف السبعينيات من القرن الماضى، لم يستشر الفساد الكبير للحد الذى يصبح فيه ظاهرة تهدد الكيان الاقتصادى للوطن. كان الحكم الوطنى فى يد رجال أطهار، ولعلنا لا نحرج أحداً إن روينا قصة لنا مع واحد من هؤلاء الأطهار. ففى زيارة لى للسيد حماد توفيق غداة وفودى للخرطوم فى عطلة الصيف من الجزائر كما ظللت أفعل دوماً لما كان بين حماد ومصطفى الصاوى من صلة وارفة، قال الرجل بعد التحية «جابك لى الله يا ولدى» . قلت: «ما بك» . قال «أنا أفكر من الصباح وين ألقى مائة دولار أكمل بيها المبلغ اللأرسله لولدى فى براغ» ثم أضاف «لقد اضطررت لبيع الراديو لإكمال المبلغ الذى بحوزتى» . المائة دولار التى تحدث عنها ذلك الرجل الطهور كانت ثلاثين جنيهاً بحساب ذلك الزمان، وكان حماد يروى القصة وهو جالس فى مكتبه كمدير للبنك الزراعى السودانى.

ما أن ذهب جيل حماد حتى برز إلى الحيز العام فى الوزارات والبنوك الوزراء والمدراء ممن نالوا أضعاف ما نال جيل حماد من علم، فيهم الطهور، وفيهم من تخشى أن تلمسه بعصاة طولها ألف ذراع. بحلول هؤلاء بدأ الفساد الكبير، ذلك النمط من الفساد بدأ فى الازدياد بعد إنشاء المشروعات الكبرى فى النقل والصناعة والطاقة، خاصة البترول، وبلغ أوجه فى عهد الهيمنة الخاشوفجية - البهائية على الاقتصاد، وكان للرجلين - حتى لا نظلمهما - تابعين بغير إحسان من المسئولين ورجال الأعمال والمستشارين. ثم جاءت الديموقراطية الثالثة فأخذ وزراؤها يتلاحون حول الفساد، ويتهم به بعضهم البعض دون حسيب (الفصل السادس) . تبع ذلك نظام الجبهة الذى انتقل بالفساد نقلة نوعية، إذ لم يعد الفساد فساد أفراد، بل فساد نظام لم يجد حرجاً فى احتكار المال العام وتوجيهه لمصلحة حزب واحد، وإيثار أنصاره بكل الكعكة، غير قليل. ولئن اطرحنا جانباً العنصر الأخلاقى فى الفساد، باعتبار أن الفساد أمر لا يقوم عليه إلا مسئول منزوع الضمير، أو فاقد الوطنية، نجد أن الفساد، بالضرورة، يقود إلى تدمير الوطن وإنهاك اقتصاده. فخطورة الفساد الكبير (لا الفساد فى سفح الهرم) لا تقتصر على انتهاب المال العام، وإنما تشمل أيضاً ما يقود إليه من انخفاض فى مستوى الإنفاق العام، وبالتالى تدنى فى معدلات النمو وكفاءة المنتج. فالفساد يؤثر تأثيراً مباشراً على حجم الاستثمار بخفض المبلغ المرصود للاستثمار (نتيجة لإنتهاب جانب منه)، وهذا الخفض الإنتهابى يقود بدوره، إلى تدنى معدلات الإدرار التى تحسب بمعيار دقيق هو معيار التكلفة والعائد (Cost- benefit) وهذا معيار يفتقد معناه عندما يقود الفساد، كما قلنا، إلى التأثير على نوعية المنتج أو على أمد تنفيذ المشروع، أو بسبب من هذا إلى الحاجة إلى إرفاد مالى جديد لم يكن فى الحسبان، وينبغى ألا يكون.

ما العمل؟ تحدثنا عن إصلاح البيئة السياسية والقانونية كشرط أساس للنمو القومى المعافى، ولكن قلنا أيضاً، ونقول أن التعليم، فالتعليم، ثم التعليم هو المدخل لأن الجهل، كما يقول روسو، هو أصل الشرور. ولكن أى تعليم نريد؟ فى هذه الخاتمة أسلفت الإشارة إلى التفاوت الكبير فى الإنفاق الحكومى بين ما ينفق على التعليم وما ينفق على الدفاع، وهذا فى حد ذاته مؤشر على اختلال الأولويات. ولكن الإنفاق على التعليم ليس وحده معياراً لنجاعة التعليم بمعناه الشامل : التعليم فى مراحله الرسمية المعروفة، التمهر، التدريب

المتواصل، تنمية رأس المال الفكرى. ومن الناحية الفنية أورد تقرير لليونسكو فى أوائل تسعينيات القرن الماضى أن أوجه الضعف فى المنظومة التربوية فى السودان تتمثل فى:

- انعدام التنسيق بين المناهج فى كل مستويات التعليم.
- افتقاد أى قاعدة للتعلم فى مرحلة ما قبل التعليم.
- عدم التوازن فى الإنفاق على التعليم فى مراحله المختلفة.
- القصور الكبير فى توفير وسائط وأدوات التعليم.

جماع هذه النقائص يعنى أن التعليم يفتقد الهدف الاستراتيجى، والرؤية الأكثر شمولاً. صحيح أن التعليم حق لكل مواطن، هو كما قال طه حسين، كالماء والهواء. ولكن، لا بد للتعليم أيضاً من الإيفاء بحاجات المجتمع المتغيرة، بما فى ذلك المتغيرات فى الفضاء الخارجى الذى يحيط به، كما لا مهرب من أن يطور من قدرات ومهارات المتعلم حتى يكون ذا قدارة على تأدية دوره فى هذا المجتمع المتغير. فالتعليم الذى لا يهيئ الطالب لولوج شبكة المعرفة الكونية (global information network)، ولا يوفر له المهارة لكيما يتعامل مع اقتصاد السوق، ولا يربى فيه الوعى بالحفاظ على البيئة الطبيعية التى يعيش فيها، ولا يوسع إدراكه لحقوق الإنسان التى أصبح العلم بها فرض عين، ولا يطور معارفه لإدراك الصراع الكونى الدائر اليوم بين عالم غنى يستأثر بكل شىء، وعالم فقير نحن جزء منه لا يملك شيئاً، لا يمثل أية قيمة مضافة للتربية والتنشئة. هذه القيمة المضافة لا تنتقص فى شىء من دور التعليم فى غرس القيم الفاضلة، وتوسيع المعرفة العامة، وصقل القلوب بالآداب والفنون.

فى نهايات التسعينيات من القرن الماضى أنشأت اليونسكو لجنة من الخبراء لوضع خارطة للتعليم فى العالم فى القرن الحادى والعشرين. وفى عام ١٩٩٨ قدم رئيس اللجنة، جان ديلور (الوزير الفرنسى السابق والرئيس السابق للاتحاد الأوروبى)، تقرير لجنته. وحدد التقرير أربع ركائز للتعليم الأمثل:

- التعليم من أجل المعرفة العامة (أى ما يوفره التعليم من معارف للمتعلم حتى يلم بأحوال الماضى والحاضر والمستقبل).
- التعليم من أجل العمل (أى المهارات التى يكسبها التعليم للمتعلم ليلج سوق العمل)

● التعليم من أجل الحياة، أى التعليم الذى يوفر لمتلقيه القدرة على التعايش مع غيره فى الفنائين الداخلى والخارجى.

● التعليم من أجل الكينونة، أى كيف يصبح المتعلم بشراً سوياً يتخاطر مع غيره بنية سليمة، ويتزيا بالقيم الفاضلة، ويملك إحساساً صادقاً بقيم الحب والخير والجمال.

فى عام ١٩٩٠ أعد نظام الجبهة ما أسماه «الإستراتيجية القومية للتعليم»، وكان من أهداف تلك الإستراتيجية:

● التوسع فى التعليم الأساسى وتسهيل الوصول إليه وإصلاح الخلاوى القرآنية.
● القضاء على الأمية فى عام ٢٠٠٠.
● تطوير مرحلة ما قبل التعليم.
● تنويع الدراسات فى المرحلة الثانوية.
● إدخال الدراسات البيئية فى المرحلة الثانوية.
● تحسين الكفاءة الداخلية والخارجية للنظام التعليمى بابتداع وسائل جديدة للتخطيط التربوى والمراقبة والتقويم.

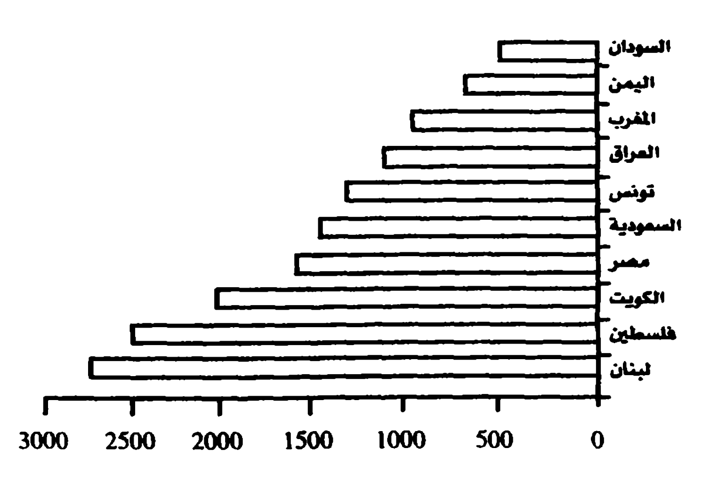
لربما استهدت تلك الإستراتيجية بالتقرير الفنى لليونسكو الذى أشرنا إليه آنفاً. ولكن، أين هذه الإستراتيجية من الواقع الملموس؟ ما هو التطوير الذى حدث للتعليم الأساسى، ناهيك عن مرحلة ما قبل التعليم؟ وهل تم القضاء على الأمية فى عام ٢٠٠٠، ونحن اليوم بعده بعامين؟ وما هو مدى التنويع الذى أُدخل على مناهج المرحلة الثانوية؟ الذى حدث تغيير نوعى لا ترقية لما كان لحمة هذا التغيير وسداه، هما البرنامج الايديولوجى للجبهة، والذى لم تفلت منه، كما ذكرنا، حتى مجلة الصبيان. بدلاً عن القيم التى حددتها لجنة ديلور للتعليم فى القرن الحادى والعشرين، علَفت الجبهة على البرمجة العقلية للأطفال بأسلوب نسىء إلى التخلف أن نسبناه له. فالطفل لا يربى على حب الحياة التى تحيط به (البشر، والشجر، والزهر)، بل على خزعبلات استقرت فى أذهان من أدمنوا قراءة فقه عصور الانحطاط الفكرى فى الحضارة الإسلامية: أيدخل الطفل داره بالقدم اليمنى أم اليسرى؟ هل مس الكلب حرام أم حلال؟ والطفل لا يُعرَّض للموسيقى لكيما تتوهج مشاعره ويستثار

وجدانه، وإنما لتنغيم الأهازيج التى تربيه على كره الآخر. وعوضاً عن توجيه أجهزة الإعلام المرئى والمسموع لمحو الأمية المعرفية والوظيفية، (وليس فقط الأبجدية)، سخرت تلك الأدوات الفاعلة لأسطرة الدين، ونشر الخرافات، وتخريب وجدان الشعب. وعلنا نذكر، والذكرى تنفع المؤمنين، أن الهدف الأساس من إنشاء قناة تلفزيون الجزيرة فى عهد مايو كان هو التعليم ومحو الأمية. كما نشير إلى أن الهند، منذ الستينيات، كانت هى أول دولة طبقت فيها اليونسكو مشروع استخدام الأقمار المصنوعة لنشر التعليم، نجاح إستراتيجية الجبهة التى تهدف إلى تحسين الكفاءة الداخلية والخارجية للنظام التعليمى نشهده اليوم فى مخرجات ذلك التعليم. وضمور زادها المعرفى، بل فى ترحيل بعضهم ترحيلاً كاملاً عن العالم الذى نعيش فيه إلى ماضٍ تخيلى لا وجود له إلا فى أدمغة صانعيه.

وإن جئنا للتعليم العالى، فحدث ولا حرج. ذلك المستوى يعانى، هو الآخر، من عدم التوافق بين مناهجه وبين المتطلبات المتطورة للمجتمع المحلى والمتغيرات الخارجية، ومن تكلفته العالية واعتماده المطلق على التمويل الحكومى، ومن قلة إسهامه (كمؤسسة) فى البحوث التطبيقية (ولعل هذا واحد من الأسباب التى حالت دون تطوير قدراته على الاعتماد الذاتى)، ثم من ضعف الحوافز المادية للعاملين مما أدى إلى نزوح عدد كبير من أساتذة الجامعات إلى مراع أكثر اخضراراً. على أن التعليم العالى أصيب بمقتل فى عهد الجبهة على ثلاثة وجوه: أولاً، تسييس العملية التعليمية (فى المناهج)، ثانياً إبدال الكفاءة بالانحياز الأيديولوجى أو السياسى كمعيار للتعيين، وثالثاً التطوير العشوائى للتعليم الجامعى حتى أصبحت للسودان فى هذا العهد السعيد ما يقارب الأربعين جامعة. وإن استثنينا من هذه الجامعات، الخرطوم الجزيرة، جوبا، امدرمان الإسلامية، جامعة السودان، والنيلين (القاهرة الفرع) (من الجامعات الحكومية) والأحفاد والأهلية (من الجامعات الخاصة)، واللتين كان وراء الأولى منهما ميراث تربوى قديم، كما كرس تربوى مرموق (محمد عمر بشير) كل جهده لإنشاء الثانية، جاءت الجامعات الأخرى كلها كسلق البيض، وما هكذا تنشأ الجامعات. فعلى سبيل المثال، استغرق الأستاذان على محمد الحسن وعلى عبد القادر من الجهد أكثر من عامين للخروج على الناس بجامعة الجزيرة، كما استغرق نفس الوقت من جهد الدكتور نصر الدين أحمد محمود لإعداد كلية الطب بتلك الجامعة. هذا ما كان من أمر

الجامعات الحكومية، أما الكليات الأهلية فليست أكثر من بوتيكات تجارية للتعليم. هذه البوتيكات التجارية والجامعات المُفرّخة تحتاج لمراجعة جذرية تأخذ فى الاعتبار أمرين: الأول هو تطلعات الطلاب وأهل المناطق لأن تكون لهم جامعاتهم الخاصة، والثانى هو سلامة (integrity) العملية التربوية. فالجامعات التى لا تتوفر لها البنى التحتية الملائمة لن تصبح كتله حرجة تمكن السودان من الانطلاق فى عهد الثقافة الرقمية. ولربما لزمت الإشارة إلى أن لجنة تنسيق التعليم العالى بين دول الكمنولث، والتى ظلت تعترف بشهادات جامعة الخرطوم وجامعتى جوبا والجزيرة فى كل جامعات المنظومة، قررت منذ عام ١٩٩٥ حرمان السودان من ذلك الإعتراف نسبة لتدنى مستوى التعليم فى جامعاته. هذه الحقيقة ربما لم يكن يدركها وزير خارجية النظام عندما منى أهل زيمبابوى، فى زيارة له لهرارى قبل بضعة أعوام، بشيئين: البترول ومنح للتعليم فى جامعات السودان الثلاثين، لعن الله الجهل النشط.

لقد عرف السودان حتى سبعينيات القرن الماضى تعليماً جامعياً متميزاً، وإن كان نخبوياً فى هيكليته مما أدى إلى حرمان مجموعات كبيرة من طالبى العلم من الالتحاق به. أدى هذا الضمور فى فرص التعليم العالى إلى أن يتخلف السودان بين دول الجامعة العربية من حيث توفير الفرص لذلك النوع من التعليم، كما تحدثنا تقارير اليونسكو (المكتب الإقليمى القاهرة). ويوضح الرسم أدناه مستوى الانخراط فى التعليم الجامعى لكل مائة ألف من السكان فى عام ١٩٩٦.



أكبر الفجوات فى ذلك التعليم النخبوى كانت هى الضعف فى الدراسات التى تؤهل السودان، أكثر من غيرها، لسد الفجوة المعرفية: الرياضيات والعلوم الطبيعية. فحسب تقرير الأمم المتحدة للتنمية الإنسانية لم يتعد المنخرطون فى هذه الدراسات، كنسبة مئوية من الطلاب ١٦ ٪. هذا النقص يضعف كثيراً من قدرات الجامعات ومجالس البحوث على تنمية رأس المال الفكرى فى المجالات التى يحتاجها السودان. ونحسب أن أكثر ما يحتاج له السودان من بحوث هو فى مجالات الطاقة المتجددة، والبترول، وتكنولوجيا المعلومات، وتطوير تقنيات التعليم، والصناعات الغذائية، بل وتوفير الغذاء، إتقان العمل فى كل هذه المناشط يحتاج إلى قاعدة علمية متينة. ولا شك فى أن الارتقاء بالتعليم مهمة غير يسيرة بسبب تكلفته الباهظة، ولا نظن أن السودان، بكل الأعباء التى ستترتب عليه بعد السلام، سيكون قادراً على أن يوليه ما هو جدير به من اهتمام. ولكن من حسن الطالع أن تطوير التعليم العالى أصبح اليوم محل اهتمام متزايد من المنظمات الدولية باعتباره أساساً لسد فجوة المعرفة بين الدول النامية والدول المتقدمة علمياً. ففى حديث له فى شتتجارت (المانيا) أعلن رئيس البنك الدولى، جيمس وولفنسون (١٠ أكتوبر/تشرين أول ٢٠٠٢) التزام البنك الدولى بإنفاق ٢٠ بليون دولار على التعليم العالى، فى حين لم يتجاوز إنفاق البنك على ذلك التعليم فى كل عقد التسعينيات نصف بليون دولار. هذا بالطبع لايعنى إغفال الإمكانات الذاتية، فلو توجهت الجامعات، مثلاً، نحو البحوث التطبيقية حتى تسهم، بالتعاون مع القطاع الخاص، فى مجال البحث والتطوير (R&D)، لأسهمت إسهاماً كبيراً فى توظيف المعرفة فى قطاعى الإنتاج والإدارة، وفى توفير دخول تعينها على تطوير نفسها.

نعود على بدء لنقول، لم يَحِد عن القصد الذين ترنموا بالقُداس الجنائزى على السودان القديم، فقد قتله من أقبلوا على أمره وأدبروا بعيون مطفأة. أنقول بعد ذلك القُداس: مات الملك، يحيا الملك؟ لا أخالنا نملك أن نفعل، فالسودان اليوم قيد مخاض عسير لم يتولد منه الجديد بعد، ولربما تكون الولادة قيصرية. هذا الوليد قد يخرج حياً، إن أدرك النظام الحاكم

اليوم أن وفاق ماشاكوس التاريخى هو بداية لنبذ القديم. فالفترة الانتقالية تعنى الانتقال من مرحلة إلى مرحلة، ومن شكل إلى شكل، ومن نظام إلى نظام. وإن كان أهل النظام ومعارضوه يرغبون حقاً فى بقاء السودان موحداً، فما عليهم إلا أن يعوا أن الوحدة لن تتحقق إن ظن كائن من كان فى السودان بأنه قادر على تسجيل الفصل الأخير فى تاريخه. لن تتحقق الوحدة أيضاً إن لم تَعِ الأحزاب الشمالية أن ما تواضعت عليه فى اسمرا سيظل هو الحد الأدنى الذى يضمن للسودان وحدته، فالتردد واللجلجة حول روح القرارات ونصوصها لن يفصم شوكة الجنوب، وإنما سيفصم عرى السودان. ولكل لجلاج نقول، ما قاله عمر لأبى موسى الأشعرى: الفهم، الفهم، فيما تلجلج فى صدرك.

على الحركة أيضاً، وهى حاملة لواء التغيير، أن تكون أكثر التزاماً من غيرها بالمبادئ والمعايير التى ظلت تدعو لها: الديموقراطية، المحاسبة، الشفافية، إحترام سيادة حكم القانون، كما عليها أيضاً إنهاء عوامل التشقق فى الجنوب، فبعض هذه العوامل تجاوزها الشمال منذ زمان. صحيح أن هذه التشققات ما كانت لتستفحل لولا طموحات النُخب كما أوضحنا فى الفصلين الخامس والتاسع، ولكن هذا لا يعفى قيادة الحركة من ضرورة العمل على إزالة كل الظروف التى يستذرع بها الانتهازيون لإذكاء الفتن. خليق بالحركة أيضاً، وهى الداعى فى ماشاكوس لفكرة لجنة الحقيقة والمصالحة، فتح كل الملفات حول مسيرتها السياسية، ليس فقط إبراءً للذمة، وإنما أيضاً لتمليك الحقيقة لشعب طالما أعمت بصيرته أكاذيب المتربصين. فالسودان الجديد هو سودان تُروِّض فيه كل التباينات، بحيث يصبح الدين فيه عالمى فى نزعته (ecumenical)، وتعامل فيه المرأة كإنسان لا أنثى، وتتجه فيه السياسات إلى الارتقاء الاجتماعى بالمهمشين، وينهمك فيه الحاكم فيما ينهمك فيه الحاكمون والطامحون للحكم فى كل أرجاء العالم، وعلى رأس ذلك تدبير أمور المعاش، ويصبح فيه الحوار السياسى حواراً متحضراً تهزم فيه الأفكار الأفكار. إن فعلنا هذا فسيولد السودان الجديد، وإن لم نفعل فلا محالة من أن السودان الجديد سيصبح وهماً إيكاريوسيا[١٠]، كما سينتهى السودان القديم إلى تشظى وتفتيت.

ولعله من سخرية الأقدار أن يقول اللورد كرومر، القابلة الذى ولد السودان القديم على يديه، أن السودان صنيعة للانتهازية. فعقب توقيع اتفاقية الحكم الثنائى كتب كرومر: على هذا النحو، ولد السودان الجديد (سودان ما بعد المهدية)، وهو مهيئ بما سيمكنه من البقاء. مع ذلك، وإلى حد ما، هو وليد انتهازية (child of opportunism) ولكن، إذا قُدِر له أن يموت، ليخلى المجال لبلد أشد منعة، لأنه أكثر قربى بالواقع، فلا يحق لصناعه أن يندبوا ذلك المصير[١١]. المصير المحتوم لهذا المخلوق التعيس قضت به ستة وأربعون عاماً من خداع النفس والمكور والخيبة.

□□□

هوامش وإحالات

(1) الاوبزيرفر، لندن، ١٩٩٤.

(2) J. Burr and Robert O. Collins, Requiem for the Sudan

(3) Duc Francois do la Rochefoucaud, Maximes

(4) John Locke, Second Treatise of Government

(5) الجزائر، جنوب أفريقيا، السنغال، موريتانيا، الكونغو الديمقراطية، غانا، موزمبيق، أثيوبيا، مالى، الكمرون، بوتسوانا، رواندا.

(6) عرفت «اللجنة الدولية للبيئة والتنمية» التنمية المستدامة بـ«تلبية أمانى وحاجات الحاضر دون تعريض لقدرة أجيال المستقبل على تلبية حاجاتهم للخطر».

(7) Ismael Sirageldin, Making Development Sustainable, Finance and Development 30, pp 6-10

(8) خطاب دون ماكدونالد، أمين عام الكمنولث لمنتدى الكمنولث لرجال الأعمال، لندن، ٢٣ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠٢.

(9) تقرير التنمية الإنسانية UNDP ٢٠٠٢.

(10) إيكاروس فى الميثولوجيا الإغريقية فتى منحه أبوه ديدالوس جناحاً من الشمع ليطير به إلى الشمس، فذاب الشمع بلفح الشمس وهوى إيكاريوس فى اليم.

(11) Earl of Cromer, Modern Egypt, Vol.2, p119

ملحق

مقترحات الحركة فى ماشاكوس
حول هياكل الحكم والأطر الدستورية
والقانونية للفترة الانتقالية

الباب(ج٣)(C3)

إعمالاً للمبادئ الواردة فى الباب الأول (Part A) يتفق الطرفان، فى إطار سودان موحد يعترف فيه بحق تقرير المصير لأهالى جنوب السودان، على توزيع السلطات، وتنظيم هياكل وواجبات الحكم خلال الفترة الانتقالية على الوجه التالى:

١ ـ القانون الأسمى (Supreme Law)

خلال الفترة الانتقالية يحكم السودان وفق دستور/ميثاق (Constitution/Charter) اتحادى علمانى. وينظم هذا الدستور/الميثاق العلاقات، ويحدد السلطات والمهام على كل مستويات الحكم، كما يحدد ترتيبات اقتسام السلطة والثروة فيما بينهما.

٢ ـ الولايات

يتكون السودان من ولايتين (شمالية وجنوبية) لكل واحدة منهما حكومتها التى تؤسس دستورياً. وتتكون الولاية الشمالية والولاية الجنوبية من مناطق (Regions) لكل واحدة منها حكومتها المؤسسة دستورياً، على أن تضم الولاية الجنوبية بحر الغزال، أبيى، الاستوائية، أعالى النيل، جنوب كردفان، جنوب النيل الأزرق.

٣ ـ الحكومة الاتحادية

تنشأ حكومة اتحادية واسعة القاعدة (broadly - based) يكون مقرها فى مدينة يتفق عليها الطرفان. وتمارس الحكومة الاتحادية الواجبات، وتصدر القوانين، حسبما تنص عليه اتفاقية السلام.

٤ـ مجلس الولايات

تتكون الهيئة التشريعية، على المستوى الاتحادى، من مجلسين، ويضم المجلس الأعلى ممثلين للولايات، ويكون واجبه الحفاظ على مصالح الولايات، وضمان إشراكها فى إدارة القطر، والتأثير على التشريعات الاتحادية التى تمسها، كما يُكَوّن المجلس بالصورة التى تمكن الولايات من حماية مصالحها. أما المجلس الأدنى فيتكون من ممثلين منتخبين انتخاباً شعبياً مباشراً، ويحدد الدستور/الميثاق واجبات المجلسين وعلاقتهما مع بعضهما البعض، وإجراءات تسيير العمل فيهما.

٥ـ حكومتا الولايتين (States)

تقوم الولايتان بإنشاء حكومتيهما، وتمارس كل حكومة منهما السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية فى داخل حدودها وتشرف على إدارة شئونها خلال الفترة الانتقالية، وتتكون الحكومة الولائية على أساس ديموقراطى وتمثيلى.

٦ـ دستور الولاية

يكون لكل من الولاية الجنوبية والولاية الشمالية دستورها الخاص والذى ينبغى أن لا يتعارض مع اتفاقية السلام ودستور الاتحاد.

٧ـ سلطات ومهام الحكومات الاتحادية والولائية

تكون للحكومة على المستويين الولائى والاتحادى سلطات حصرية (exclusive) أو متطابقة (concurrent) يتفق عليها الطرفان، كما تُعالج السلطات المتبقية (residual) حسبما يتفق عليه الطرفان.

٨ـ مبادئ الحكم

ـ يكون نظام الحكم على المستوى الاتحادى علمانياً، ديموقراطياً، خاضعاً للمحاسبة، مسئولاً (responsible)، ومتجاوباً (responsive)، وشفافاً و متوازن التكلفة والفعالية، (cost-effective)، وقائماً على الفصل بين السلطات، وسيادة حكم القانون.

ـ يكون نظام الحكم على مستوى الولايات ديموقراطياً، خاضعاً للمحاسبة، مسئولاً، ومتجاوباً، وشفافاً، و متوازن التكلفة والفعالية (cost-effective) فى كل مستويات الحكم، مع مراعاة احتياجات ومتطلبات شعب كل ولاية.

٩ـ المدونة السلوكية لشاغلي الوظائف العامة

تنشأ مدونة سلوكية تُهدِى سلوك شاغلى الوظائف العامة على كل المستويات.

١٠ ـ المشاركة في الحكومة الاتحادية

تكون مشاركة أهل الولاية الشمالية والولاية الجنوبية فى الحكم على أساس عادل فى كل مؤسسات الحكم ومبنية على التكافؤ (parity)

١١ ـ محددات اقتسام السلطة

تحكم المبادئ التالية توزيع السلطات بين حكومة الاتحاد وحكومة الولايتين:

- الالتزام بتوفير كل فرص التعبير لجنوب السودان عند ممارسة حق تقرير المصير.
- تعهد الحكومة الاتحادية بوضع معايير للحكم تتوافق مع الدستور/الميثاق المتفق عليه.
- وضع نظام للمحاسبة ومراعاة الشفافية فى الأداء، وضمان توفير الخدمات لعامة الشعب.
- العمل الجاد من أجل تنمية السودان، ورفاهية شعبه.



(C4)(ج،٤)

أقسام الثروة (Wealth - Sharing)

يتفق الطرفان على أن المبادئ الواردة أعلاه حول هياكل الحكم وأهدافه لا بد من أن تكون معززة (underpinned) بإجراءات مالية مناسبة لتحقيق التوزيع العادل للثروة.

١ ـ التوزيع العادل للدخل بين الاتحاد والولايتين

يحدد الدستور/الميثاق الاتحادى آلية مناسبة للتوزيع العادل للدخل بين الحكومة الاتحادية والولايتين.

٢ ـ الموارد الطبيعية

إقرار مبدأ التوزيع المناسب للثروة الناجمة من استغلال الموارد الطبيعية بين كل أهل السودان، ويتم هذا بالتفاوض بين الطرفين واتفاقهما على تكوين لجنة لتوزيع الدخل الحكومى (Financial Revenue Allocation Commission)

٣ ـ لجنة توزيع عائد الموارد الطبيعية

لضمان الشفافية التامة والعدالة فى توزيع الحكومة الاتحادية لعوائد الموارد الطبيعية تنشأ لجنة من خبراء يتم الاتفاق على اختيارهم بين الولايتين والحكومة الاتحادية.

٤ ـ التجارة بين الولايتين

دون إخلال بحرية التجارة وحرية انسياب السلع والخدمات ورأس المال والعمالة بين الولايتين، يحق لكل ولاية إصدار القوانين، ووضع السياسات، لحماية صناعاتها المحلية وتنمية قدرات أصحاب المبادرات المحلية فيها.

٥- الضرائب والرسوم

- توضع كل موارد الدولة الاتحادية من الجمارك في وعاء مشترك (pool) وتوزع عن طريق الحكومة الاتحادية على الولايات على أساس عادل.

- الضرائب على تجارة الحدود تخضع للولايات.

٦- أعباء الدولة

- تتحمل كل حكومة، على أي مستوى من مستويات الحكم، عبء الديون التي تقوم باقتراضها.

- يحق للولايتين الشمالية والجنوبية الاستدانة من مصادر داخلية أو خارجية شريطة أن تتحمل الدولة المدينة بمفردها عبء سداد الديون، أو أي أعباء اخرى مترتبة عليها.

٧- تقسيم الأصول الحكومية (Assets)

توزع الأصول الحكومية توزيعاً عادلاً، وتحول للحكومة المعنية أية أصول متعلقة بالواجبات الموكلة لتلك الحكومة (مثل المدارس). وفي حالة الاختلاف يحيل الطرفان الأمر للتحكيم بواسطة لجنة ثلاثية تضم ممثلين لطرفي النزاع وشخص ثالث محايد يتفقان عليه.

٨- معايير المحاسبة Accounting Standards & Fiscal Accountability

على كل مستويات الحكم يلتزم الطرفان بمعايير واجراءات المحاسبة المتعارفة، كما تنشأ مؤسسات على مستوى حكومات الوحدة/الولايات تشرف على إنفاق الأموال بوجه صحيح وفق الميزانيات المقررة.

٩- صندوق إعادة التعمير والتنمية

ينشأ صندوق خاص لجنوب السودان لتعبئة وجمع وإنفاق الأموال لإعادة تأهيل البنى التحتية، وتوطين اللاجئين والنازحين الداخليين وإعادة دمجهم وتضمينهم في المجتمع، ولمجابهة الاختلالات الموروثة في التنمية الإقليمية.

١٠ - لجنة الخدمة القضائية

تقوم اللجنة بالموافقة على تعيين القضاة، والسماع للشكاوى ضدهم، وإقرار فصلهم فى حـالات السلوك المشين أو عـدم الكفـاءة، وتتكون اللجنة من ممثلين للمـهن القـانونيـة ومرشحين من جانب حكومات الاتحاد والولايات.

□□□

(C 6)(ج٦)

الدين والدولة

اعترافاً بأن السودان دولة متعددة الثقافات والأعراق والأديان واللغات، وتأكيداً على أن الدين يجب أن لا يستغل كعنصر فرقة اتفق الطرفان على ما يلى:

١ ـ يكون فصل دستورى بين الدين والدولة، ولا تعلن أى ديانة كدين رسمى لها، ولا تستخدم أى موارد أو مؤسسات اتحادية لتشجيع أى دين معين.

٢ ـ لا يحدد الدستور/الميثاق الاتحادى مسبقاً أى دين كمصدر للتشريع.

٣ ـ تستهدى الأجهزة التشريعية والتنفيذية الاتحادية بالدستور/الميثاق فى أداء مهامها التشريعية.

٤ ـ التشريع على مستوى الولايتين يأخذ فى الاعتبار خصوصيات (particularities) كل ولاية شريطة أن لا يتعارض التشريع مع الحقوق المكفولة للمواطنين فى الدستور/الميثاق.

٥ ـ يحل الدستور/الميثاق محل دستور ١٩٩٨.

٦ ـ مراعاة حرية الاعتقاد والعبادة والضمير لكل أهل الديانات أو نظم الاعتقاد المختلفة لكل المواطنين، ولا يجوز التمييز بينهم.

٧ ـ الأهلية لكل المناصب العامة، بما فى ذلك الرئاسة، والخدمة العامة، والتمتع بكل الحقوق والواجبات تقوم على المواطنة وليس على الدين أو العقيدة.

٨ ـ تأخذ الحكومة الاتحادية فى كل قوانينها وسياساتها وإعلاناتها التنوع الثقافى والدينى لأقوام السودان.

٩ ـ كل الأحوال الشخصية، بما فى ذلك الزواج، الطلاق، الميراث، تحكمها قوانين الأحوال الشخصية بما فى ذلك الشريعة، أو أى قوانين ذات أصل دينى، أو الأعراف التى تخص المتقاضين.

(C5) (ج،٥)

حقوق الإنسان والقضاء

- اعترافاً بضرورة الالتزام باحترام حقوق الإنسان لكل مواطنى السودان،
- وتأكيداً لمبدأ الإحترام المتساوى لكل الأقوام،
- ووعياً بأهمية توفير عدالة ذات معنى وسهلة المنال وقابلة للتطبيق (accessible and enforcible)،
- وإدراكاً لأن حقوق الإنسان كانت ضحية للصراع،

يتفق الطرفان على ما يلى:

١ ـ تطبيق كل معايير حقوق الإنسان المتعارفة

يتفق الطرفان على تضمين الدستور/الميثاق الانتقالى لوثيقة حقوق (Bill of Rights) تتضمن كل الأحكام الواردة فى المواثيق والعهود الدولية حول حقوق الإنسان.

٢ ـ المساواة أمام القانون، واحترام قواعد الإجراءات القانونية وأصول الأحكام المتبعة (Due Process) وسيادة حكم القانون

(أ) يضمن لكل المواطنين السودانيين، أياً كان مكانهم فى السودان، التمتع المتساوى والحماية لحقوق الإنسان، وتشمل الحقوق الثقافية، واللغوية والدينية.

(ب) يحترم النظام أصول الأحكام المتبعة (due process of the law) وسيادة حكم القانون.

٣ـ القضاء المحايد

يقوم بتنفيذ القوانين الصادرة من الأجهزة التشريعية على المستويين الاتحادى والولائى جهاز قضائى كفء ومستقل ومسئول لدى لجنة للخدمة القضائية (Judicial Commission).

٤ـ المحكمة الدستورية العليا

يتفق الطرفان على إنشاء محكمة دستورية اتحادية تكون لها السلطة النهائية فى الفض فى النزاعات بين الحكومة الاتحادية وحكومتى الولايتين، أو المصالح التابعة لهما، أو التناقض بين دستوريهما.



مراجـع منتقـاه

- أبيل ألير: South Sudan, Too Many Agreements Dishounored, Ithaca, 1990
- أحمد الشاهى: Themes from Northern Sudan, OUP, 1958
- أحمد خير: كفاح جيل، دار الشرق، القاهرة
- آحمد العوض سيكيانقا: Slaves into Workers, Texas University Press, 1996

Military Slavery and Emergence of a South Sudan Diaspora in (White Nile. Black Blood), Red Sea Press 2000

The Western Bahr al Ghazal Under British Rule, 1898 - 1956 , Ohio University Press, 1991

- أحمد محمد يس: مذكرات أحمد يس، الخرطوم٢٠٠١
- ارنولد توا ينبى: Between the Niger and the Nile, O.U.P, 1983
- الان شيفاليرياس: Islam, Avenir du Monde, J.C. Lattes, Paris, 1997
- آن مـــــوسلى ليش: The Sudan, Contested National Identities, Indiana University Press 1998
- أمين التوم: ذكريات ومواقف فى طريق الحركة الوطنية السودانية، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٨٧
- أمين مكى مدنى: جرائم بالمخالفة للقانون الإنسانى الدولى، دار المستقبل، القاهرة ٢٠٠١
- ايان كـينسـون: Classification of Genealogy, a Problem of the Baggara Bellt. in (Sudan in Africa)
- بونا مالوال: People And Power in Sudan, Ithaca, London, 1981
- بيتر شينى: The Culture of Medieval Nubia (Sudan in Africa)1961
- بيتر هولت: A History of The Sudan, Pearson Education Ltd, London, 2000

The Mahdist State in Sudan, OUP 1958

The Sudan of the Three Niles, Funj Chronicles, Brill, London 1999

● باوا يامبا: Permanent Pilgrims, The Role of Pilgrimage in the Lives of West African Muslims in Sudan, Edinburgh University Press, 1993

● بيتر وودوارد: Sudan After Nimeiri (ed), SOAS, London, 1991

●جاك مافروقورداتو: Behind the Science, Welshire, 1982

● جبرائيل ووربيرق: Historical Discord in the Nile Valley,Hurst co, London 1992

Sudan under Wingate, London, 1961

Ideological and Practical Considerations Regarding Slavery in the Mahadist State and the Anglo-Egyptian Sudan, in (Ideology of Slavery), Sage Publications, 1981

Islam, Nationalism and Communism in a Traditional Society, Frank Cass, London 1978.

Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and Sudan, Paeger, New York, 1983.

●جعفر محمد على بخيت: الإدارة البريطانية والحركة الوطنية فى السودان (١٩١٩ ـ ١٩٣٩) ترجمة هنرى رياض، بيروت ,١٩٧٢

●جون (وسارة) فول: Sudan Unity in Diversity, Westview, Boulder, 1985

●جون برندر قاست Building for Peace in the Horn of Africa: Diplomacy and Beyonud, USIP, 1999.

●جون قرنق: The Call for Democracy, KPI, London 1995

Vision of New Sudan, Questions of Unity and Identity (ed. Kameir), Cairo 1996.

●جيرارد برونيير: Military Slavery in the Sudan during the Turkyya, African Journal of Contemporary Studies, April 1992

● جيمز روبرتسون: Transition in Africa, Hurst, London, 1974

● جوزيف أودوهو (مع وليام دينق): The Problem of South Sudan, OUP, 1962.

● جى سبولدنق: Slavery, Land Tenure and Social Class in the North Turkish Sudan I.J. African Studies, Vol 15, 1982.

● حسن الترابى: الحركة الإسلامية فى السودان، الخرطوم ١٩٩٢.

● حوارات فى الإسلام، دار الجديد، بيروت ١٩٩٥.

● المصطلحات السياسية الإسلامية، دار الساقى ٢٠٠٠.

● حسن المكى: الحركة الإسلامية فى السودان، الدار السودانية للنشر ١٩٩٩.

Christian Designs and the Missionary Factor in, Sudan's Cultural and Politialal Integration, Leicster Islamic Foundation, 1989.

● خالد حسين الكد:..............

● خالد المبارك: Turabi's Islamist Venture. Failure and Implications, Al Dar Al Thagafia.Cairo. 2001

● خضر محمد: الحركة الوطنية للسودانيين، مكتبة الشروق، الشارقة ١٩٨٠.

● دونالد بيترسون: Inside Sudan, Political Islam, Conflict and Catastrphe . Westview. 1999.

● دونالد هولى: Sandtraks in the Sudan, Michael Russel, Norwich, 1995.

● روبرت كولينز: Requiem for Sudan (with Burr) Westview, Boulder, 1995

Land Beyond the River, Yale University Press, 1997.

The South Sudan 1883 - 1897, Yale University Press 1962.

● رواى (دينق أكول): The Politics of Two Sudans, Scandinavian Institute of African Studies, 1994.

● رونالد ونجت: Mahdism and Egyptian Sudan, Frank Cass., London, 1891

● ستانسلاوس عبدالله بياسما: مذكرات ستانسلاوس... الخرطوم، ١٩٩٠.

● سبنسر ترمنغهام: Islam in the Sudan, Frank Cass., London, 1983.

● شريف حرير: Sudan: Short-cut to decay (Terje Tredt ed.) Uppsala, 1994.

● شين أوفاهى (مع سبولدنق): Kingdoms of Sinnar and Dar Fur,Methuen, London, 1974.

Slavery and Slave Trade in Dar Fur, Journal of African Studies Vol. 14, No 1

● ستيفن وندو (مع ليش): Battle for Peace in Sudan, An Analysis of the Abuja Conference 1992- 1993, Vniversity of the Americas, 1996

● دوقـلاس جـونسـون: The Legacy of Sudanese Slavery in Modern Africa, Durham 1987

The Future of Southern Sudan, Past, SSAA.

● صادق المهدى: يسألونك عن المهدية، الخرطوم ١٩٦٥ .

● الإسلام ومسألة الجنوب، الخرطوم ١٩٨٧ .

The Second Birth of Democracy, Presentation to the Conference on Human Rights, Kampala, 1999.

● عبد الغفار محمد أحمد وقونار سوبرو: Management of Crisis in Sudan, Bergen Centre for Development Studies.

● عبدالله على إبراهيم الماركسية ومسألة اللغة، دار عزة، الخرطوم.

● الصراع بين المهدى والعلماء، دار عزة، الخرطوم.

● عبد الوهاب الأفندى: Turabis Revolution, Islam and Power in Sudan, Grey Seal Books, London, 1991.

● الثورة والإصلاح السياسى فى السودان، منتدى ابن رشد، لندن ١٩٩٥

● الإسلام والدولة الحديثة، دار الحكمة، لندن ٢٠٠١ .

● عفاف أبو حسبو: Factional Conflicts in the Sudanese Nationalist Movement 1918- 1948, KUP, 1985.

● عبد الله أحمد النعيم: Towards an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights and International Law, Syracuse University 1995.

Civil Rights in the Islamic Constitutional Tradition, John Marshal Law Review, Vol. 25:2, 1992.

Islamic Ambivalence to Political Violence, German Yearbook of International Law, Vol. 31, 1988.

Reforming Islam in Sudan, the Paradox of Self-determination: Harvard International Review, Spring 1997.

Human Rights in the Muslim World, Harvard Human Rights Journal, Vol. 3.1990

The Contingent Universality of Human Rights: Emory Int. Law Review. Spring 1997.

Constitutional Discourse and the Civil War in the South,in (Civil War in Sudan) . Daly and Sikianga (eds), OUP, 1993

The National Question, Secession and Constitutionalism and Democracy in Constitutionalism and Democracy, (Stanley Ralz et al eds), OUP, 1993

● عشارى محمود (وسليمان بلدو): مذبحة الضعين، الخرطوم، ١٩٨٧ .

● على عبدالرحمن الأمين: الديمقراطية والاشتراكية فى السودان، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٧٠

● فـــرانســـيس دينق: War of Visions, Conflict of Identities in the Sudan, Brookings, Washington, 1995.

Dynamics of Identification, KUP, 1975

The Search for Peace or Unity in Sudan, with Gifford Prosser Woodrow Wilson Center Press. 1987.

● فريد هاليداى : Islam and the Myth of Confrontation, IB Tauris, London,1995

فيصل عبد الرحمن على طه، الحركة السياسية السودانية والصراع البريطانى المصرى، القاهرة ١٩٩٨

قراهام توماس: Death of the Dream, Darf Publications, London 1990.

The Last of the Proconsuls, Letters of Sir James Robertsm, The Rad cliffe Press. London, 1994.

● قوين بيل : Shadows on the Sand, Bell Hurst, and co. , London, 1983 .

● كارولاين فلوهر لوبان: Islamic law and Society, Frank Cass, London, 1986

● كرومر (اللورد): Modern Egypt, Mac Millan, London 1908.

- كوريتا يوشيكو: على عبداللطيف، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ١٩٩٥.
- ك.د.د هندرسون: The Sudan Republic, Ernest Benn, London, 1968.

The Making of the Modern Sudan, Faber & Faber, London, 1958.

- لام أكـــول: SPLM/ SPLA, Inside an African Revolution, KUP, 2000
- مارتن دالى: Empire on the Nile, Anglo-Egyptian Sudan 1898-1934, Cambrige. U.P, 1986.
- مـارك دفـيلد: Maiurno, Capitalism and Rural Life in Sudan, Ithaca Press. London 1981.
- محمد النور ود ضيف الله: كتاب الطبقات فى خصوص الأولياء والصالحين، تحقيق يوسف فضل حسن، دار النشر جامعة الخرطوم.
- محمد إبراهيم نقد: علاقات الرق فى المجتمع السودانى، الخرطوم ١٩٩٣
- محمد سعيد القدال: الإسلام والسياسة فى السودان، بيروت، ١٩٩٢
- محمد أحمد محجوب: Democracy on Trial, Andre Duetsh, London 1974.
- مدثر عبد الرحيم: Imperialism and Nationalism in the Sudan 1899-1956, Ithaca, London.

- محمد عبد الرحيم محمد صالح: Tribal Militias and the Sudanese state, Nordiska African Stutet, 1989.
- منصور خالد: Nimeiri and the Revolution of Dismay, KPI, London 1985.

The Government They Deserve, KPI, 1990.

- محمود محمد طه: الرسالة الثانية من الإسلام، الخرطوم، ١٩٦٧.
- محمد عمر بشير: South Sudan, Background to Conflict, C.Hurst and Co., London 1968.

South Sudan, Regional and Religious Conflicts (ed). KUP, 1984.

- مكى شبيكة: السودان عبر القرون، بيروت، ١٩٩١.
- ميـلارد بر: Quantifying Genocide in South Sudan and Nuba Mountains

1983-1998. US Committee for Refugee, 1998.

● نورمان أندرسون: Sudan in Crisis. Florida University Press, 1999.

● نعوم شقير: تاريخ السودان، بيروت ١٩٨١.

● يوسف فضل حسن: Sudan in Africa (ed), Khartoum University Press, 1971.

The Arabs and the Sudan Edinbrugh University Press, 1967

● هـ. جاكسون: Behind the Modern Sudan, MacMillan, London, 1955.

● ويندى جيمز: Perspectives from an Islamic Frontier, in Slavery and Other Forms of Unfree Labour, Leonie Archer, ed., Routledge, London,1988.

Social Assimilation and Changing Identities in South Funj. (Sudan in Africa), 1961.

الفهرس

إضافات وتصويبات

- الإهداء: السطر الرابع عشر: «ثم استرقه» تقرأ «ثم إستُرق».
- صفحة ١٠٥، السطر الثامن «غياب الإدارة السياسية» تقرأ «الإرادة السياسية».
- صفحة ١٢١، السطر الثامن عشر «إدامة على اختزال» تقرأ «إدامة اختزال».
- صفحة ١٣٤، الهامش ٩١، السطر الرابع: «فى عام ١٩٨٢» تقرأ «١٨٩٢».
- صفحة ٢٦٣، الهامش ٢، السطر السادس «الدفاع عها» تقرأ «الدفاع عنها».
- صفحة ٥٥٦، السطر الأخير، «محمد الحليفى تقرأ «محمد الخليفى».
- صفحة ٥٥٧، السطر الثامن عشر «عباس بكير» تقرأ «عباس الباقر» (من أهالى قرية الدسيس بالجزيرة).
- صفحة ٦٩١، السطر الثامن «شرع من بعدن» تقرأ «شرع مَنْ بَعدِنا».
- صفحة ٧٤٨، السطر الثالث «الأسقف الإنجليكانى بالخرطوم «تقرأ «الأسقف الإنجليكانى بيتر البرش من قبيلة المورو بجبال النوبة».
- صفحة ٩٢٦، السطر الحادى والعشرون «لا يرون فى الدولة الوحيدة» تقرأ «الدولة الوليدة».
- صفحة ١٠٥٠ السطر العشرون «الاعتماد على الطاقة التقليدية ٧٥. ١٪» تقرأ «١. ٧٥٪
- صفحة ١٠٦٠ السطر العشرون «جان ديلور» تقرأ «جاك ديلور».
- المراجع: صفحة ١٠٨٥، «حسن المكى» تقرأ «حسن مكى».
- المراجع: خالد حسين الكد، يضاف «الأفندية ومفهوم القومية (١٨٩٨ ـ ١٩٢٨)، مجلة الدراسات السودانية، معهد الدراسات الإفريقية ـ الآسيوية، جامعة الخرطوم، المجلد الثانى عشر، أبريل ١٩٩٢».
- المراجع صفحة ١٠٨٥ «خضر محمد» تقرأ «خضر حمد».

تنويـــه..

عبارة (تأكيد من الكاتب) الواردة فى المتن تشير إلى أن الجمل ما قبلها من المفترض أن تكون بارزة.. الأمر الذى لم يتم.



من إصدرات المؤلف العربية :

- الفجر الكاذب
- لاخير فينا إذا لم نقلها
- النخبة السودانية وادمان الفشل
- جنوب السودان فى المخيلة العربي
(الصورة الزائفة والقمع التاريخى)

الطبعة العربية الأولى
(القاهرة)
٢٠٠٣

لوحة الغلاف الخلفى:
السر حسن سيد أحمد
تصميم الغلاف والاشراف العام:
إلياس فتح الرحمن
تنفيذ الغلاف
أرت لاين